



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**BANDIDOS, ARRIEROS Y MACHOS CONTEMPORÁNEOS DEL
ACOLHUACÁN SEPTENTRIONAL.
MÚLTIPLES ESPACIOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD**

ROBERTO RIVERA PÉREZ

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Scott Robinson Studebaker

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Rafael Montesinos Carrera

ÍNDICE.

CAPÍTULO		PÁGINA
	Introducción	5
I	Marco teórico-conceptual como recurso interpretativo.	15
II	El pueblo de Tepetlaoxtoc en el Acolhuacán Septentrional	81
	2.1 El Tepetlaoxtoc histórico	90
	2.2 Generalidades del culto a los santos patrones y el ciclo festivo del centro de Tepetlaoxtoc	106
	2.3 Festividades relacionadas a San Sebastián Mártir.	117
	2.4 La cosmovisión espacial durante los festejos de San Sebastián Mártir	161
	2.5 La fiesta de Santa María Magdalena	192
III	El pueblo de Jolalpan del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo	201
	3.1 Las festividades en el pueblo de Jolalpan	205
	3.2 Los juegos de la masculinidad vaquera	211
IV	Se acabó la fiesta del pueblo, el regreso al orden social	291
	4.1 Comienza la búsqueda de otros espacios festivos	297
	4.2 La circulación de imágenes católicas	325
	4.3 Los juegos de la masculinidad vaquera fuera de Tepetlaoxtoc	328
	4.4 Los roles genéricos cotidianos	338
V	Las relaciones sociales y la disputa por el dominio en Tepetlaoxtoc	375
	5.1 Formas de resistencia frente a una tradición impugnada	386
	5.2 Formas alternativas para la resistencia femenina	393
	Conclusión	407

Anexos		
1	Danzas regionales y ballets folklóricos	418
2	Breve historia del arribo del ruedo en América	441
3	Noticia sobre los juegos vaqueros	443
4	Arrestos en los Estados Unidos	446
	Glosario	447
	Bibliografía general	451

INTRODUCCIÓN

“Los que comparten una cultura en primer sentido, por el contrario, la <<viven>>, la <<experimentan>>, la <<sienten>>, aunque no necesariamente la comprendan” (Varela, 2005: 83).

En algunas de las investigaciones de los ahora conocidos ensayos de la antropología clásica y en otros estudios más contemporáneos, ocasionalmente el investigador-autor suele compartir con sus lectores algunas de las encrucijadas, dilemas, contradicciones y demás experiencias que lo obligan al análisis introspectivo a razón del desarrollo de su tanpreciado trabajo de campo. Esta situación que quizá haya sido común entre los antropólogos y algunos de los sociólogos que ya han tenido la oportunidad de pisar el terreno, en la mayoría de los casos se ve omitida en sus ensayos con motivo de no dar una pauta a considerar que se ha perdido de vista su objeto de estudio y con ello la cientificidad de su pesquisa; elemento, que podría formar parte de sus más grandes aportaciones, pero en el mejor de los casos se ve reducido a meros comentarios que forman parte de contextos sociales específicos. Para ejemplificar recordemos: a) ¿Cuál habrá sido la primera impresión de Evans-Pritchard cuando le afirmaron que su cabra había sufrido brujería durante su estancia en una fracción de la tribu Azande? O ¿Qué habrá pensado en el justo momento en que comenta que observó desde su tienda, el tránsito de una bola luminosa en la noche oscura de la selva azande? (Evans-Pritchard, 1976); b) Cuando Lévi-Strauss escribe los principios teóricos del pensamiento *ingeniero*, el *bricolaje* y su relación con la estética, ¿En qué segundo habrá comprendido todas estas primicias, es decir, justo antes o después de haber observado en un estante de su biblioteca en Francia la *maza tlingit* tallada artísticamente en forma de cocodrilo y que se emplea para matar peces? (Lévi-Strauss, 1972: 49); c) ¿Qué fue lo que tuvo que hacer o dejar de hacer Maurice Godelier, para que él pudiera obtener la información de campo del ritual de la iniciación femenina entre los Baruya? (Godelier, 1986); d) ¿Qué fue lo que le motivó a Clifford Geertz y a su esposa salir huyendo del palenque (clandestino) en que se encontraban y que recientemente estaba

sufriendo una redada policiaca en Balí, a sabiendas que ellos tenían la protección jurídica del Estado? (Geertz, 2006). Preguntas que ciertamente en su mayoría quedan para la especulación contemporánea y que solamente algunos de sus muy cercanos tuvieron la oportunidad de estar al tanto de la verdadera respuesta; sí es que alguna vez se formularon alguna de esas inquietudes. Sobre la base de lo anterior, Pierre Bourdieu avanza a un escalafón un poco más alto y se atreve a sostener, que “...nosotros somos conducidos en nuestras prácticas y nuestras opiniones por “mecanismos” profundamente escondidos que la ciencia debe descubrir. La parte de nuestras acciones que controlamos es muy débil con relación a aquella que incumbe a “mecanismos” que, inscriptos en nuestro cuerpo por el aprendizaje, no son pensados conscientemente o que funcionan fuera de nosotros, según las regularidades de las instituciones” (Bourdieu, 2011: 60).

Evidenciando que una de las características que tienen en común todas las anteriores pesquisas, es que formularon a razón de las circunstancias particulares de su trabajo en campo; es decir, cada uno de estos grandes investigadores se encontró en justo momento y en exacto periodo de tiempo que le permitió establecer un pequeño análisis introspectivo sobre las condiciones en que opera su inconsciente colectivo y sus propios esquemas culturales, pero sin tener la necesidad de volverse un nativo de su propio terreno. Donde esta forma particular de reflexión en uno de los casos permitió comprender parte de las creencias religiosas regionales, como ocurrió en el caso de Evans-Pritchard (1976); también generó el descubrimiento de nuevos principios y aportaciones teóricas, como sucedió en el caso de Lévi-Strauss (1972) y Godelier (1986), o simplemente forjó reacciones culturales que se volvieron adecuadas a razón del contexto social, como le aconteció a Clifford Geertz (2006).

Tomo como inspiración ese singular ejercicio de análisis introspectivo que fundaron todos y cada uno de estos grandes investigadores. No pierdo la oportunidad de seguir este sendero ya trazado, y que también me permite formar parte del análisis social a razón del relato de un mínimo apartado de mi propia experiencia: al concluir con mi primer trabajo de campo en el municipio de Texcoco de Mora, que a su vez formó parte de mi *rite de passage* de la licenciatura para incorporarme al gremio antropológico entre los años 2003-2004, decidí permanecer un corto tiempo más al interior de este municipio, sin nunca considerar la posibilidad de una estancia permanente. Sin embargo al paso de los años, continúe una

relación de noviazgo y años después me casé con una antropóloga oriunda de ese municipio, para finalmente establecerme formalmente en una parte de su localidad. *¡Shazám!, ¡Eh aquí dos de las condiciones que se estaban buscando!* La primera: tener una novia de uno de los pueblos de este municipio y la segunda: fincar un hogar al interior de su comunidad. Las reacciones regionales fueron las siguientes: desde que fuimos novios y fuera de los ámbitos de alguna investigación comencé a vivir en mi propia experiencia parte de la violencia simbólica con una clara tendencia a la violencia física que tienen que solventar casi todos los vecinos y contemporáneos que deseen cortejar a una señorita perteneciente a una familia socialmente reconocida y ubicable en los contextos de los pueblos del oriente del Estado de México. Asimismo, corroboré el principio que dicta que las alianzas matrimoniales son entre los grupos humanos y no entre los individuos (Lévi-Strauss, 1991); se me ha permitido conocer y observar más nunca participar de aquellos espacios en donde se pueden mostrar y acrecentar los capitales sociales, materiales y simbólicos regionales. Entre muchos otros pequeños fenómenos que aún hoy en día me continúan provocando el autoanálisis de mis esquemas genéricos y culturales, reconozco no tener la necesidad de volverme un nativo de esta región.

Entre las pesquisas que se me han hecho pertinente plantear a razón de esta experiencia personal destaca: ¿Qué es lo que significa ser un hombre en esta región del país?, ¿Qué es lo que se debe hacer para ganarse públicamente el reconocimiento de varón en esta región? Y, ¿En qué momento ya no se tendrá la necesidad de demostrar públicamente la virilidad y la hombría masculina? Son cuestionamientos que me llevaron a pensar la probabilidad existente entre una serie de prácticas sociales y acciones simbólicas que de alguna manera, no conforme con hacer explícita la diferencia genérica entre hombres y mujeres, la podría hacer extensiva a una forma específica de varones que los tiende a separar del común de sus semejantes y de ser cierto esto, ¿De qué manera se manifestarían o se harían evidentes esas prácticas sociales? Sin mencionar que la identidad genérica contemporánea también está fomentada por pequeños cambios paulatinos en el ámbito cultural y por determinados procesos tecnológicos, económicos, políticos y / o sociales, los cuales poco a poco van alejando a los actores sociales (tanto masculinos, como femeninos) de una fuerte tradición de códigos hegemónicos que enfatiza que solamente existe una forma de construirse como

hombre y otra para ser mujer. Lo que no significa que estas transformaciones culturales sean constantes y siempre benéficas a las relaciones estructurales de ambos géneros.

A la sombra de este contexto cultural regional, se decidió iniciar una investigación de campo en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, del cual surge el objetivo central de esta investigación: *El conocer las características, las condiciones y la manera en que se construye la identidad masculina contemporánea en los espacios semirurales al interior de un municipio al oriente del Estado de México. Se asume que esta forma particular de identidad genérica podría ser considerada como parte de la herencia de los procesos socio-históricos que se han desarrollado en el ámbito local y regional, y cuyo proceso de cambio también exhibe una relación en otros espacios en el ámbito nacional.*

La elección como objeto de estudio del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo sobre el municipio de Texcoco de Mora, siempre tuvo por finalidad el establecer una distancia cultural aún más marcada de la ya conocida, y que a su vez permitiera el desarrollo de una investigación social en donde se podrían presentar las preguntas que se hicieron presentes en mis reflexiones anteriormente comentadas, pero todas las anteriores se pueden englobar en las siguientes consideraciones centrales de esta tesis:

- 1) Las investigaciones contemporáneas sobre los estudios de las masculinidades que han encabezado Connell (2003) y Montesinos (2002 y 2007), establecen una serie de tipologías sobre las masculinidades que se demuestran y construyen en los espacios urbanos y modernos; sin embargo, los procesos de las transformaciones culturales que han motivado a la aparición de esas formas específicas de identidad, probablemente no se manifiesten en la misma intensidad al interior de los espacios semirurales y ganaderos que seguramente tienden a valorar más la tradición sobre la modernidad.
- 2) Al recordar que las transformaciones culturales son paulatinas pero ocasionalmente se ven motivadas por los pequeños cambios coyunturales y estructurales en los ámbitos económicos, políticos y sociales (Montesinos, 2002 y 2007b); y estos cambios no necesariamente reconfiguren las relaciones estructurales de género. Se podría suponer la existencia de formas alternativas de resistencia que trataría de reproducir socialmente a la tradición cultural pública en los espacios semirurales

frente a la avanzada que representa la supuesta modernidad urbana de la zona metropolitana de la Ciudad de México tan cercana.

- 3) Tomando en consideración que las transformaciones tecnológicas avanzan mucho más rápido que los cambios culturales y que éstos tienden a ser paulatinos y no necesariamente constantes al contexto social se puede sugerir una coexistencia entre la tradición y la modernidad, donde una se puede beneficiar de las aportaciones de la otra sin la necesidad de aceptar completamente los cambios en las relaciones de género.

Para efecto de la demostración de las tres hipótesis que se presentaron anteriormente la investigación se valdrá de los siguientes capítulos que integran a esta investigación:

El primer capítulo: El Marco Teórico-conceptual, será dividido en cuatro apartados específicos que se desarrollarán justo después de recordar el objetivo central y mencionar los objetivos específicos que persigue esta tesis. *El primero* de los apartados, se dedicará a comentar y definir la mayor parte de los conceptos teóricos que serán empleados durante el desarrollo y el análisis de los fenómenos que están inscritos en este documento. Entre estos argumentos, se presentarán las aportaciones y principios teóricos que fueron rescatados del estructuralismo francés y de la antropología simbólica y del ritual. Asimismo, se mostrarán algunas de las contribuciones contemporáneas del análisis del espacio público y privado. *El segundo apartado*, comenzará con el debate de la teoría del género y mostrará la forma en que teórica e históricamente se ha deformado, para transformarse en un sinónimo *de facto* del feminismo. *El tercer apartado*, parte del principio de que no se puede comprender la práctica genérica, si es que solamente se limita la lectura de las aportaciones y resultados del feminismo. Los cuales en su mayoría, se han caracterizado por omitir la premisa del ¿Qué significa ser un hombre? De igual manera, la identidad masculina no puede ser explicada en su complejidad, si es que no se hace la justa referencia a la práctica de *su diferente* (lo femenino). *El cuarto apartado*, realiza un recuento teórico que permita agilizar la forma en que serán empleados cada uno de los conceptos y demás aportaciones que hayan sido registradas en cada uno de los apartados anteriores. No sobra mencionar que este capítulo también desarrolla un pequeño debate sobre la importancia de los estudios de la masculinidad en la actualidad y se complementan con pequeños análisis comparativos sobre las aportaciones teóricas de diversos autores de las ciencias sociales.

El segundo capítulo: El pueblo de Tepetlaoxtoc, está enfocado al territorio del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo del Acolhuacán Septentrional. En este nuevo episodio se muestran las características geográficas de esta entidad, pero se enfatiza en la región central municipal, es decir los pueblos de Tepetlaoxtoc centro, Jolalpan, Los Reyes y Nopala; la segunda parte de este capítulo, hace una justa referencia a los procesos históricos más importantes de esta región central y se conjugan con la descripción de otros procesos históricos del ámbito municipal; ya que, en ambos casos existirán factores y condiciones que permitieron transformar la identidad masculina y femenina regional.

Finalmente se describe e interpreta el desenlace de las fiestas patronales de San Sebastián Mártir y Santa María Magdalena (ambas son desarrolladas en las inmediaciones de la cabecera municipal). Mención especial la merece la primera celebración ya que permitió acercar a la investigación al análisis de la cosmovisión regional, así, con la innovación de conjugar hechos materiales (específicamente pinturas, retablos, altares y templos) con puntos específicos del plano urbano, dio por resultado un magno *teatro*; que a su vez está integrado por cuatro teatros específicos. Donde la exhibición de esta suma de teatros, me llevan a formular dos planteamientos centrales: ¿Qué es lo que ocurriría si es que las mujeres se empoderan permanentemente del espacio público? Y ¿Cuál será la alternativa más viable y plausible para evitar este empoderamiento?

El tercer capítulo: El pueblo de Jolalpan, se enfoca directamente a hablar sobre la historia de la fundación del pueblo, la división y los orígenes de sus barrios, así como, el surgimiento de otras muy pequeñas localidades que se autodenominan barrios. También se comenta sobre los intercambios económicos, políticos, materiales, simbólicos y alianzas de parentesco (específicamente ritual) con otras comunidades aledañas pero particularmente con los pequeños pueblos de Los Reyes y Nopala, que también forman parte de la región central de Tepetlaoxtoc del Acolhuacán Septentrional.

No ha sido caso de omisión, todas las desavenencias, rivalidades y conflictos que se han suscitado entre los pueblos de Jolalpan y Tepetlaoxtoc centro, o también con el municipio vecino de Papalotla, lo que no ha sido una causa para el cese de los diversos tipos de intercambios entre sus moradores.

Aprovechando las semejanzas culturales que caracterizan a la región central de Tepetlaoxtoc, se comenta y analiza la mayor parte de los juegos regionales entre los que se pueden mencionar: el jaripeo, rodeo, palenque, carreras de caballos, charreadas y el concurso nacional de caballos bailadores; donde el objetivo central por presentar estas formas de expresión de la masculinidad vaquera, será el denotar el prestigio social y simbólico que se adquiere por participar directamente en estas demostraciones. Asimismo, las condiciones violentas y sanguinarias que caracterizan al desarrollo de la mayoría de estos eventos y apoyado del principio metonímico que sugiere Hérítier (1996 y 2007) sobre la relación entre la sangre y la mujer, será razón suficiente para que de manera inconsciente se exija la limitación de la participación femenina a meras espectadoras, admiradoras y como *signos* –en términos de Lévi-Strauss (1985)- para la exhibición (capital simbólico) en la mayoría de los casos.

El cuarto capítulo: Regreso al orden social, da respuesta a ¿Qué es lo que ocurre cuando ya se acabó el periodo festivo regional? Premisa que permitirá mostrar otros de los espacios festivos que están fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, pero que en su mayoría se ubican al interior del territorio del Acolhuacán. Este fenómeno sirvió como referente para conocer el cómo es que operan las redes sociales (amistades y demás capitales sociales) y los distintos vínculos de parentesco (por alianza, filiación y compadrazgo) que se establecen fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, y que a su vez permiten acceder a las festividades y demás servicios privados que se ofrecen en otros de los pueblos y demás municipios.

También se incluye la descripción y el análisis de *La Feria de Chiconcuac* y *La Internacional Feria del Caballo en Texcoco* a ejemplo de otros espacios donde sus participantes-consumidores pueden mostrar y acrecentar los diferentes tipos de capitales que poseen que incluye a todo tipo de señoritas casaderas, virtuosas, y procedentes de familias reconocidas y prestigiadas que son exhibidas al interior de todas estas *arenas* –en términos de Turner (1974)-, en las que participan los otros siete municipios del Acolhuacán. Finalmente este parcial análisis del tiempo festivo de este territorio también se complementa del tiempo ordinario y demás roles genéricos cotidianos (periodos laborales y económicamente remunerados, periodos del ocio, el tiempo para el cuidado de la familia – infantes, enfermos y ancianos- y la atención personal del cuerpo) que se desarrollan al interior de la región central de Tepetlaoxtoc.

El quinto capítulo: Las relaciones sociales y las disputas por el dominio, se enfoca en la importancia social de tener o compartir el parentesco ritual (compadrazgo) con otro varón y / o una familia específica, tanto dentro como fuera del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Donde sin lugar a dudas tiende a ser más importante el establecer relaciones de parentesco ritual con personas que se ubican fuera de este municipio, ya sea como una de las alternativas que permiten acrecentar las redes sociales (amistades) y el capital social regional; o también, a razón del constante intercambio de dones e invitaciones extensivas, ocasionales y visitas sorpresas que se pueden realizar durante los tiempos ordinarios y festivos del calendario integral del Acolhuacán, pues este territorio en su conjunto, alberga diversos espacios en los que se pueden presentar otros consumidores del gusto por las prácticas vaqueras. Este capítulo no estaría completo de no ser por la oportuna presentación de algunas de las transformaciones y resistencias femeninas, presentadas durante las constantes impugnaciones al control y supuesto dominio hegemónico masculino.

Como acotación final de esta introducción y como parte de mi experiencia profesional que surgió durante el desarrollo de esta tesis, y que muy probablemente abre las puertas a una nueva indagación científica; comento, que en más de una ocasión esta investigación se trató de completar con las experiencias profesionales, comentarios, sugerencias y bibliografía que me pudieron haber recomendado las y los especialistas del género y de las corrientes feministas que están instauradas como parte de la planta docente en varias de las universidades de la región centro del país. Sin embargo, al tratar de contactarlas (principalmente a las feministas y estudiosas del género) y establecer una fecha tentativa para sostener una tertulia que pudiera confrontar mis argumentos sobre la masculinidad, en más de una ocasión se me argumentó que el tema que estaba desarrollando a pesar de ser muy interesante no era su temática de investigación y por ende dudaban en que la reunión tuviera aportes trascendentes. Ese fue el argumento que me presentaron algunas de las investigadoras que pertenecen al *Programa de Estudios sobre la Mujer en la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco*. Otro de mis intentos lo traté de establecer con las estudiosas del *Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, obteniendo el mismo argumento, pero con la diferencia que se me canalizaba con un doctor que es especialista en masculinidades. A lo que agradezco la intención, pero ¿De qué me servía hablar con otro hombre sobre la

temática de masculinidades, si sobre todo en mi *alma mater* se ha formado a especialistas en esta rama? Acto seguido, me comuniqué con algunas de las especialistas del *Programa Universitario de Estudios del Género de la UNAM*, pero a razón de sus múltiples actividades académicas y prácticas profesionales, infructuosamente se pudo acordar una cita con alguna de ellas. Como parte de mis últimas acciones la Dra. Rosa Ynés Alacio García me invitó a presenciar la inauguración del *Laboratorio de género y masculinidades en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México* campus Cuauhtépec, ahí tuve la oportunidad de conocer a la Mtra. Gezabel Guzmán y a la Dra. Martha Bolio, ésta última se interesó un poco más en la temática de la investigación y a pesar de reconocer que no era su especialidad me destinó parte de su tiempo para intercambiar ligeros puntos de vista y sugerirme algunos detalles bibliográficos de la teoría feminista. Entre sus comentarios, me sugirió que no era conveniente el consultar de nueva cuenta a las feministas (aunque ella se identifica como tal) sobre la base de que no existiría un punto de acuerdo entre ambas temáticas y posturas teóricas.

Así, concluyendo este peregrinaje intelectual y muy tardíamente, me entrevisté con el Dr. Rafael Montesinos Carrera quien es miembro del *Departamento de sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa*, el cual se interesó en el acto por la temática, me solicitó mi borrador, lo revisó, lo comentamos, me sugirió nuevos campos de análisis, bibliografía y me prestó varios documentos que ya fueron incluidos en esta tesis; todo, ofrecido desinteresadamente aún cuando todavía no formaba parte del comité dictaminador de la defensa pública de este trabajo. Lo que me llevó a plantear el siguiente supuesto: Probablemente el desinterés de parte de los especialistas por comentar estos resultados se deba que al no pertenecer a su universidad, o como parte del cerrado núcleo del gremio académico, o no ser la causa de un reconocimiento o de algún tipo de remuneración a favor de los expertos (como mínimo ser el lector formal de la tesis), provocará que difícilmente serás escuchado y más difícilmente podrás ser atendido en estas *arenas* que respaldan a la investigación social. Por ende, no será extraño que los actuales candidatos a diversos grados académicos se puedan sentir como una de las tantas víctimas inocentes que sufren de los embates de la fragmentación en las ciencias sociales del país.

A pesar de lo anterior, también existen situaciones y demás experiencias rescatables por las que con agrado también reconozco de forma entrañable y personal; sin importar el orden de

la presentación, agradezco al Dr. Scott S. Robinson (o *papá Scott*, como cariñosamente sus tesis le decíamos desde la licenciatura durante el año 2004), por haber sido mi guía en tan diferentes ritos de paso y demás arenas del ámbito académico. Su amplia experiencia tanto en la práctica docente como en el trabajo de campo fueron algunos de los elementos claves que me invitaron a aventurarme a nuevas y enigmáticas temáticas que en la actualidad cuentan con el aprecio de varios especialistas y demás estudiosos sociales.

Asimismo, al Dr. Carlos Garma Navarro quien siempre mantuvo su disposición por compartir puntos de vista, documentos, contactos académicos y su invaluable tiempo desde que lo conocí en la licenciatura en mi *alma mater*. Espero que nunca la fuerza del olvido me obligue a dejar de recordar tan interesantes tertulias e intercambios profesionales que se efectuaban al interior de su cubículo. Al cual siempre lo consideré como ejemplo personal para la decoración de mi propio estudio doméstico, pues tanto la combinación de libros, capitales folklóricos materiales y la pertenencia de un especialista en la religión, causales que me inspiraron *para ver a lo lejos*.

Finalmente, a todos los miembros administrativos, compañeros y académicos que pertenecen al Posgrado de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, por haber formado parte de uno de los capítulos más importantes de mi vida personal y de la práctica profesional, esperando que algún día pueda retribuir de alguna forma tan preciada oportunidad académica.

Roberto Rivera Pérez.

CAPÍTULO I. EL MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL COMO RECURSO INTERPRETATIVO

Desde sus orígenes como una ciencia social, la antropología se ha caracterizado por la constante búsqueda de la *alteridad humana*, es decir, centrando sus esfuerzos científicos en tratar de conocer, comprender y analizar el cómo funcionan las instituciones de gobierno y demás formas de organizaciones sociales específicas. Las cuales, conviven de forma contemporánea con todos aquellos principios y reglas propias de la sociedad de la que el investigador se reduce a un simple nativo. Hasta mediados del siglo pasado la distancia social no podía haber sido más evidente, pues a pesar de que el etnógrafo era miembro de una sociedad capitalista específica, y supuestamente más desarrollada en comparación a la que estaba destinado a estudiar. Su situación personal, profesional y su categoría como investigador no le permitiría transformarse en un nativo u oriundo de su sociedad huésped.

Sin embargo, la situación se complicó justo en el preciso momento en que la alteridad continuaría siendo observada y discutida, aún en la actualidad pero ahora por investigadores del Tercer Mundo, quienes investigan al interior de sus propios países. En otras palabras, las pesquisas se desarrollarían en aquellos espacios donde el científico social, aparte de ser un oriundo, también es un ciudadano. Contexto que en la mayoría de los casos, dificulta el poder observar los detalles particulares de los árboles que caracterizan a los grandes bosques etnográficos del Tercer Mundo, y que a su vez se encuentran ubicados como una

parte más de un mundo moderno, que ha incrementado su tecnología, pero también manifiesta una creciente dependencia del mercado internacional y globalizado. Otro de los detalles que surge a flote en este gran bosque etnográfico, serán las temáticas elegidas, es decir, hombres del Tercer Mundo que tratan de explicar lo que significa ser un varón en localidades vecinas a sus hogares. *¡Eh ahí el reto de todo investigador social!, verse a sí mismo como otro caso más para el análisis.*

A manera de solventar lo anterior, esta tesis formula su *objetivo central de investigación*: El conocer las características y las condiciones del fenómeno de la construcción de la identidad masculina contemporánea, al interior de los ámbitos semirurales (específicamente en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, Estado de México), donde la masculinidad, aparte de ser entendida como un constructo propio de la identidad, se mezcla con aspectos socio-históricos del ámbito local y regional. También ahí convergen una serie de cambios y transformaciones del orden estructural y simbólicas que pueden ser observadas: a) Durante el desarrollo de la práctica y las representaciones sociales (como puede ser el ámbito público y simbólico); b) Al interior de las *arenas* rituales (propias de los ambientes festivos), y c) Como parte de los *centros* para el ejercicio del poder contemporáneo. Estos son algunos de los espacios que han sido construidos durante el periodo de la tradición y que actualmente están en una pugna constante por su conservación frente al fenómeno de los procesos de la modernidad y el cambio de costumbres (mentalidad), que ha comenzado a hacerse presente en los ámbitos urbanos y parcialmente en los semirurales.

Como *objetivos específicos* se pretende conocer: 1) De qué manera logra convivir el hombre tradicional con la mujer que aspira a volverse moderna en los ámbitos semirurales; 2) A qué grado se tendrá que transformar o adaptar la identidad masculina semirural, a razón de los recientes cambios en las relaciones estructurales del género que acontecen en estos días, y 3) Se tratará de conocer y mostrar la mayor parte de las estrategias rituales, culturales y simbólicas, que emplean algunos de los varones para evitar una abrupta inserción de la modernidad cultural al interior de sus comunidades.

Para consolidar los objetivos anteriores, este primer capítulo presenta cuatro apartados complementarios, que enunciarán los principios teóricos y la mayor parte de los conceptos

que serán empleados a partir del momento en que sean enunciados. El *primer apartado* (1.1), presentará las aportaciones y demás argumentos que han sido seleccionados de la corriente del estructuralismo francés y algunas de las principales aportaciones de la antropología simbólica y del ritual, para el caso de la teoría antropológica en general. Pudiendo así incorporar también otros argumentos y demás premisas provenientes de otras corrientes del pensamiento antropológico y de otras disciplinas sociales, como son la sociología, la filosofía y la historia.

En lo que respecta a la sociología, se rescatarán las aportaciones sobre la apropiación, construcción y transformación del espacio público y privado, como lo ha referido DaMatta (2002) y Duhau - Giglia (2004) desde hace ya algunos años.

El *segundo apartado* (1.2), comenzará con el debate de la teoría del género y la forma en que teóricamente se ha deformado, para terminar siendo un sinónimo del feminismo. Con respecto a éste, se comentará sobre sus aportaciones, sus corrientes y las contradicciones en que han caído la mayor parte de las feministas, y que a su vez, han sido elementos que han caracterizado al debate de los últimos años.

El *tercer apartado* de este capítulo (1.3), parte del principio de que no se puede comprender la práctica genérica, si es que solamente se limita la lectura de las aportaciones y resultados del feminismo. Los cuales en su mayoría, se han caracterizado por omitir la premisa del ¿Qué es ser hombre? O ¿Qué significa ser un hombre? Y resaltar todas las formas del sufrimiento femenino. De igual manera, la masculinidad en sí misma no podría ser referida y mostrada en su complejidad, si es que no se hace por lo menos una mínima y justa mención del significado y la práctica femenina. Finalmente el *cuatro apartado* (1.4), refiere a un recuento teórico que permita exponer la forma y las condiciones en que serán empleados los conceptos y las aportaciones teóricas registradas en este capítulo.

A razón de lo expuesto y considerando que los estudios sobre la masculinidad son una temática que recientemente se ha incorporado a la agenda de la investigación social. A diferencia del feminismo que obtuvo su cita desde la década de los 70's, se apelará a presentar parte de los debates que han formulado las autoridades de esta temática, como son: Kimmel (1997), Bourdieu-Hernández-Montesinos (1998), Bourdieu (2000), Connell (2003), Montesinos (2002, 2005, 2007 y 2012) y muchos más, quienes aparte de reconocer

más de una masculinidad, abren el espectro de las identidades que permiten establecer un punto en el complejo proceso de cambio cultural y la consecuente transformación de las identidades de los géneros. Lo cual permite situar la posición social que enfrentan los hombres tradicionalistas (o sí se prefiere decir: los *machos*) frente a las mujeres, quienes aparte de obtener sus propios recursos económicos han accedido a los puestos de mando antiguamente reservados para los varones. Argumentos que han llevado al escenario académico especializado, el debate sobre <<la crisis de la masculinidad>>, (Montesinos, 1996 y 2002; Clare, 2002; Connell, 2003).

Cabe anticipar que estos autores no desconocen el papel que ha jugado los procesos históricos en la transformación social y cultural de la *tradicición*, en vías de la *modernidad*. Aspecto que se ha manifestado, entre otras cosas, en el cambio cultural de la mentalidad masculina contemporánea. Más se debe aún reconocer que estos procesos sociales, prácticas y cambios recientes de mentalidad masculina, no necesariamente son dominantes en todos los espacios sociales, lo que no descarta su constante pugna a razón del conflicto entre la *tradicición* y la *modernidad*.

1.1 Herramientas teóricas para el estudio de la masculinidad.

Quizá el más grande soporte del estructuralismo francés ha sido la noción de la existencia de un *espíritu humano e inconsciente colectivo*, que rige todas las formas del pensamiento de los hombres. Manifestándose en las características del desarrollo de la organización social, del ritual y en las declaraciones simbólicas, artísticas, mitológicas, etcétera. Lo importante para esta corriente social no será el hallar las variantes en una primera instancia, sino más bien, centrarse en las semejanzas culturales (patrones o modelos estructurales) que pueden existir entre las culturas, y a partir de ahí, denotar la serie de variantes y modificaciones que se presentan en los ámbitos simbólicos, rituales, mitológicos, artísticos, entre muchos otros. Por ende, la primera definición que debe ser presentada para este *primer apartado*, corresponde a la noción de *cultura*, que puede ser rescatada de la siguiente cita de Lévi-Strauss:

“Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la prospección presenta, con relación a otros conjuntos, variaciones significativas. Si se busca determinar variaciones significativas entre América del Norte y Europa, se

las tratará como culturas diferentes; pero en el supuesto de que el interés se centre en las variaciones significativas entre –digamos- París y Marsella, estos dos conjuntos urbanos podrían ser considerados provisionalmente como dos unidades culturales. El objetivo último de las investigaciones estructurales son las *constantes* ligadas a estas variaciones, y entonces es posible advertir que la noción de cultura puede corresponder a una realidad objetiva, sin que eso impida que sea a la vez función del tipo de investigación que se tenga en vista. Una misma colección de individuos, siempre que cumpla con la condición de hallarse objetivamente localizada en el tiempo y el espacio, depende simultáneamente de varios sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etcétera ...el término cultura se emplea para reagrupar un conjunto de variaciones significativas cuyos límites, según prueba la experiencia, coinciden aproximadamente. El que esta coincidencia no sea nunca absoluta ni se reproduzca jamás en todos los niveles al mismo tiempo no debe impedirnos el empleo de la noción cultura” (Lévi-Strauss, 1987: 316-317).¹

Sobre la base de lo anterior, se presenta la noción de *estructura* del mismo autor, retomo:

“El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de *estructura social* y de *relaciones sociales*. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindicar para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios.” (Lévi-Strauss, 1987: 301).

Particularmente, la corriente estructuralista podría ser señalada de siempre apelar a una suerte de universalismo cultural -que ocasionalmente se hace evidente en fenómenos particulares-, pero que dicta sobre la base de las reglas ya escritas, el cómo son las cosas y cómo deben ser para cada sociedad; otorgándole un peso fundamental a todas las instituciones. Hipotéticamente en ese modelo, todos los actores sociales actuarían conforme a su inconsciente colectivo, y todas las variantes y contradicciones que puedan surgir en el teatro social, serían el resultado de los reajustes estructurales de las reglas que conducen a estos agentes. De tal suerte que la transformación estructural, deberá ser observada como algo que ya se esperaba, o que estaba prescrito dadas las condiciones de las instituciones de la cultura a la que uno se pueda referir.

¹ El subrayado es mío. A partir de este momento y en adelante, toda cita subrayada será mía, *con excepción* de la que será indicada oportunamente.

Este principio estructural, evidentemente descarta toda decisión personal que los actores puedan tener, y su práctica, o demás acciones que de manera consciente pueden tomar, a razón de contener y / o retardar lo inevitable (la transformación del modelo estructural de su cultura). Por ende, Bourdieu sugiere complementar el modelo estructuralista, otorgarle un mayor peso a la práctica social, perfeccionando *el estado del alma* propio del estructuralismo con *el estado del cuerpo*, que es pertinente del *habitus* bourdieano. Y que ambas en conjunto, serán empleadas en esta tesis. Cito:

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2009: 86).

Otra de las corrientes propias de la antropología que se ha visto beneficiada de los aportes del *estructuralismo*, ha sido *la antropología simbólica*. La cual parte del principio de los *pares de oposición* o las *relaciones diádicas* que de manera consciente y de una forma simple, puede realizar cualquier individuo en su vida cotidiana, a razón del uso de sus diferentes sentidos (tacto, vista, oído, olfato y gusto) y de los códigos de lenguaje lógico que emplean en su cultura. Entre las formas más básicas de las relaciones diádicas, se pueden mencionar: arriba / abajo, izquierda / derecha, abierto / cerrado, vivo / muerto, puro / impuro, honor / vergüenza, santo / profano, hombre / mujer, permitido / prohibido, amo / esclavo, etcétera. Y quizá unos pares de oposición poco más complejos, podrían ser las nociones del espacio público / espacio privado, tiempo ordinario / tiempo festivo, entre muchas otras.

Cabe mencionar que las relaciones diádicas ocasionalmente participan de las *relaciones tríadicas*, las cuales se manifiestan principalmente en las creencias religiosas, míticas, propias de la cosmovisión y en símbolos que se emplean en rituales específicos, por ejemplo: En la religión católica existe la noción del cielo que es opuesta al infierno y hasta hace unos años existía el purgatorio –aunque en algunas diócesis de México, aún esta noción está vigente-. Este principio permite generar un triángulo equilátero imaginario, en

donde cada uno de sus tres vértices puede ser nombrado con la noción del purgatorio, el cielo o el infierno, respectivamente. Es decir, relación diádica que está opuesta una de la otra, pero a su vez, se define y se complementa a razón de su opuesta. Por lo que se permite explicar, que –cito de Turner-:

“Es característico del hombre pensar en términos de relaciones diádicas; lo habitual es que rompamos las relaciones tríadicas, convirtiéndolas en un par de diádicas. En realidad esta disposición está tan arraigada en los humanos que algunos dirían incluso que las relaciones tríadicas no es más que un par de diádicas. Sería exacto, desde un punto de vista lógico, decir que todas las relaciones diádicas son tríadas que constan de un miembro nulo” (Turner, 2007: 89-90).

Ocasionalmente las relaciones diádicas y dobles diádicas con un valor nulo (tríadicas), se pueden materializar durante los contextos rituales, ya sea como parte de los ritos de paso personales o también durante las celebraciones que exige la tradición cultural (como se podrá apreciar en los siguientes capítulos, particularmente el II y III). Donde esa materialización que se puede observar directamente de manera física –lo que no descarta aquellas que no se plasman, pero que pueden ser identificadas por algún otro sentido-, podrá ser entendida como *símbolo*, es decir –cito-: “...es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya sea por asociación de hecho o de pensamiento” (Turner, 2007: 21). Donde los símbolos se pueden enunciar en dos categorías diferentes: los símbolos en general (que referiré como: comunes) y *los símbolos dominantes* en términos turnerianos. Ambos pueden ser explicados de la siguiente manera, retomo:

“Los símbolos generan la acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan entorno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos. Habitualmente esos grupos participantes representan ellos también importantes componentes del sistema social secular, componentes que pueden ser grupos corporativos, tales como familias o linajes, o meras categorías de personas que poseen características similares” (Turner, 2007: 25).

No sobra mencionar que durante el desarrollo de los rituales, los símbolos denominados comunes pueden transformarse en dominantes, y éstos a su vez, pueden cambiar su status a simples símbolos. De igual forma, un símbolo común o uno dominante, puede aludir a múltiples significados, cosas, nociones, ideas, estimular la emoción de los participantes y también pueden generar reacciones fisiológicas y motrices en los cuerpos humanos, como

lo descubrió Lévi-Strauss (1987). Todas estas características de los símbolos, dependerán directamente del contexto ritual en que se estén utilizando y refiriendo. Como se podrá corroborar durante la descripción del sentido social de la imagen de San Sebastián Mártir en el siguiente capítulo.

Pero antes de continuar describiendo las características de los símbolos, es pertinente hacer la distinción de éstos frente a los *signos*. Los cuales, se pueden definir sobre la base de dos principios básicos, retomo: "...i) los signos no se presentan aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos contrastados que funcionan dentro de un contexto cultural específico; ii) un signo sólo transmite información cuando se combina con otros signos o símbolos del mismo contexto ...los signos son siempre contiguos a otros signos que son miembros del mismo conjunto" (Leach, 1985: 19).

La diferencia enunciada entre los signos y los símbolos, permite la incorporación de los conceptos de la *metonimia* y la *metáfora*. Donde la *metonimia*, consistirá: *En que una de sus partes puede representar a un todo*, por ejemplo: El observar humo en la montaña, se transforma en un indicador de la presencia del fuego en ese sitio en específico, o la belleza femenina pudiera ser asociada a elegancia del caballos -como se indica en el Capítulo III-. Asimismo, durante el desarrollo ritual, el "capturar" algún signo o a una mínima parte de los símbolos que permean en este ambiente, permitirá la comprensión del mensaje que de forma consciente o inconsciente tratan de transmitir los participantes de estos eventos. Por su parte la *metáfora*: *Dependerá de una semejanza afirmada entre las partes del símbolo y el contenido del mensaje que se desea de transmitir* (Por ejemplo: 1.- La representación material y simbólica del espacio urbano en los retablos de la parroquia local, como se expone en el siguiente capítulo; 2.- Considerando que, cito: "...los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia" (Geertz, 2006: 343). Este principio puede ser rescatado y hacerse extensivo al análisis de los toros de lidia, para la monta, los caballos y como parte de las responsabilidades sociales que son adquiridas y exaltadas entre los criadores de aves de combate regionales, y / o también por ser un participante de las escaramuzas charras y charreadas regionales o nacionales. Evidencias etnográficas que serán mostradas y explicadas en el Capítulo III). Cabe mencionar, que tanto para la metonimia como la metáfora, y su vínculo con los signos y símbolos, el análisis de estos cuatro elementos se

facilita durante el contexto y el desarrollo de los tiempos rituales, pero no se limitan a éstos. Razón por la cual, el investigador podrá tomar como referencia los datos observados durante esos tiempos festivos, pero su análisis también lo deberá hacer extensivo al contexto de las instituciones y del sistema total que se está indagando –información que podrá ser corroborada, tras revisar la relación intrínseca entre el espacio físico-urbano y la construcción cosmológica ritual durante las fiestas de San Sebastián Mártir en Tepetlaoxtoc centro (Capítulo II, apartado 2.4)-.

Otro de los criterios que ha adoptado la antropología, para la exposición de los términos controversiales como es el caso de los símbolos, consiste en numerar una serie de propiedades formales comunes a ellos. Con la finalidad de que sean prontamente aceptados u adoptados por otros investigadores, y de esa manera, se pueda garantizar su permanencia en la teoría social contemporánea. Turner propondría las siguientes propiedades de los símbolos:

“La propiedad más simple es la de condensación: muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. En segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un abanico de fenómenos. La tercera propiedad importante de los símbolos rituales dominantes es la polarización de sentido. No sólo el árbol de la leche, sino todos los símbolos dominante ndembu poseen dos polos de sentido claramente distinguibles. En un polo se encuentra un agregado de *significata* que se refiere a componentes de los órdenes moral y social de la sociedad ndembu, a principios de la organización social, a tipos de grupo corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En el otro polo, los *significata* son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de éstos el <<polo ideológico>> y al segundo el <<polo sensorial>>. En el polo sensorial, el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo ...En el polo sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales” (Turner, 2007: 30-31).

No sobra indicar que se podría pensar en una analogía entre el concepto del *polo sensorial* de Turner y el principio de la *metáfora* de Leach. Por ser dos elementos que apelan directamente al uso de los símbolos dominantes, y que a su vez transmiten fielmente en mensaje sobre la base de esos mismos. Esta analogía no podría ser aplicada cabalmente

entre el *polo ideológico* y la *metonimia*, sobre la base de que esta última puede y no representar directamente las normas y los valores regionales, ya que dependerá directamente del signo o símbolo que haya sido capturado en el fenómeno analizado. Por lo que estas dos últimas serán manejadas como dos definiciones independientes a lo largo de esta tesis. Lo que no ocurrirá en el caso del *polo sensorial*, el cual será nombrado y utilizado en los términos de la *metáfora*.

Hasta este momento, en lo que lleva el desarrollo de este *primer apartado*, se ha hecho una breve referencia sobre las condiciones de la postura estructuralista que será tomada para el desarrollo de la tesis, también han sido nombradas las definiciones y las características de los signos y los símbolos. Finalmente, en esta última etapa se realizó una constante mención al concepto de ritual, pero sin hacer alusión a una definición específica. Sin embargo, se ha hecho enfático que los rituales se desarrollan como parte de las ceremonias, o acaso será, qué los rituales son las ceremonias en sí mismas. Para solventar esta pequeña pesquisa, puedo retomar de Turner:

“...considero que el término <<rito>> resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hayan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término <<ceremonia>> tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmativa” (Turner, 2007: 105).

No será objeto de esta tesis, el debatir si ya existe o no una definición totalizadora del ritual. Argumento que se sostiene al revisar las aportaciones de Rodrigo Díaz Cruz, en su ensayo titulado: *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. El cual comienza esbozando los detalles del trabajo de campo de otros investigadores, quienes dieron origen a la noción del ritual. Posteriormente apoyado por las aportaciones teóricas de Frazer, Malinowski, Durkheim, Mauss, Evans-Pritchard, Turner, Gluckman, Leach, entre muchos otros. Díaz Cruz trata de establecer un consenso entre estos autores, sobre la definición, las características y las propiedades de los rituales. Sin embargo, oportunamente observa que las diferencias teóricas propias de la academia, seguidas por las múltiples condiciones de campo que se puede enfrentar el investigador social, lo orillarán a elegir la postura teórica más conveniente a sus estudios de caso. No obstante, aun así puedo referir a una definición de corte durkheimiano sobre el *ritual*, cito:

“Los rituales pues son un mecanismo institucionalizado que regenera la solidaridad de todo grupo, que renueva la intersubjetividad cognoscitiva, sentimental, valorativa y de proyección al futuro de toda colectividad; una instancia de reflexividad –sólo posible en un espacio y tiempo sagrado- a través del cual éstas se representan, se comprenden y actúan sobre sí mismas. Al reflejarse en los procesos rituales, la Sociedad los erige en condiciones de saber y la experiencia sociales, al tiempo que les impone una composición simbólica donde se puede ocultar de la mirada y consciencia de los individuos” (Díaz Cruz, 1998: 96-97).

Por su parte, Segalen enuncia otra definición que puede considerarse como complementaria a la anterior. Retomo:

“El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (Segalen, 2005: 30).

No me permito abandonar la definición de ritual, sin antes mencionar que para Leach, los rituales se pueden revelar en dos vertientes: a) Como una representación del mito o la creencia, es decir, los mitos deberán ser considerados como una exposición de la tradición en palabras, mientras que el ritual será la exposición de la tradición mediante la acción. Lo que aparentaría ser elementos opuestos (mito y ritual), en realidad serán elementos complementarios, que exigen que para <<vivir el mito hay que vivir el ritual, y viceversa>> y b) Los rituales también sirven para manifestar los status de los individuos en cuanto a personas sociales en el sistema estructural, en el que se encuentran en ese preciso momento. Es decir, los cambios en la posición estructural a razón de los rituales que pueden sufrir determinados individuos, también pueden repercutir en el prestigio de los grupos sociales a los que pertenecen, ya sea a favor (incremento de su prestigio público, o capital social y político en términos de Bourdieu) o en contra del mismo (decremento del capital social del grupo). En ese sentido, Segalen puede ofrecer múltiples ejemplos etnográficos sobre las condiciones y las características de los ritos de paso contemporáneos, que pueden afectar el orden de los actores que ocupan cada uno de los escalafones del sistema estructural.

Justo en este preciso momento, acaba de ser mencionada una forma particular de rituales. Me refiero: *Los ritos de paso*. Como lo recuerda la historia de la teoría antropológica, fue Arnold Van Gennep quién desarrolló el modelo sobre el análisis de ciertos rituales que estaban dirigidos a determinadas personas; quienes tendrían impactos específicos en la

organización de la estructura social. Entiendo por los <<Rites de passage>> de la siguiente definición –cito *in extenso*–:

“El mismo van Gennep ha definido los <<rites de passage>> como <<ritos que acompañan cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad>>. ...Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso incluyen tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o <<estado>>); durante el periodo siguiente o periodo liminar, el estado del sujeto del rito (o <<pasajero>>) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo <<estructural>> y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos ... (Turner formula su opinión personal a razón de la definición expuesta, la cual es la siguiente) Los *rites de passage* tampoco se hallan, sociológicamente hablando, restringidos a cambios entre *status* adscritos. Se usan también para marcar el acceso a un nuevo *status* adquirido, tanto si se trata de una posición política como de la pertenencia a determinado club exclusivo o sociedad secreta. Pueden servir para marcar la admisión de una persona en un determinado grupo religioso que no abarca al conjunto de la sociedad, o para cualificar a alguien para el desempeño de los deberes de un culto, y a veces puede escalonarse en una serie de ritos graduados” (Turner, 2007:104-105). Paréntesis internos míos.

Uno de los aspectos trascendentes de la aportación de Turner en la cita anterior, y que oportunamente lo comparte con Leach, es que a pesar de que *los ritos de paso* sean de forma personal, el resultado se manifestará en una nueva ubicación estructural tanto de la persona que ha sido recién incorporada, como del grupo familiar al que pertenece; y que ahora, ésta tendrá una posibilidad para escalar en la estructura social o para mantener el status ya consolidado. Cito de Turner:

“Estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y muchas otras clases ...en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios <<grandes momentos>> son <<grandes momentos >> para otros también.” (Turner, 2007: 8).

De manera hipotética, también podrían existir una serie de *ritos de paso* específicos, pero que el cambio de status de la persona no implica una mayor trascendencia al cumplirlo satisfactoriamente, pues social y públicamente el rito debe ser consumado. Sin embargo, el

no poder o no querer efectuar estas formas particulares de ritos de paso, puede provocar una serie de exclusiones y restricciones en los ámbitos ceremoniales, durante el establecimiento de múltiples formas de intercambios, en la formación de alianzas matrimoniales y en la conformación de los parentescos rituales (compadrazgos). Como ejemplos concretos de ritos de paso específicos, la evidencia empírica descubrió: a) Las condiciones del proceso y la consolidación pública e irrefutable de la masculinidad regional (comenzando con una breve referencia en el apartado 1.3); b) La construcción pública del *nombre* masculino y c) El significado regional de la paternidad. Fenómenos que en su conjunto se describen y explican en el apartado (3.2). Apuntando que las formas alternativas de sanción pública (para toda persona que no cumpla con estos ritos de paso) están incluidas en el Capítulo V.

Finalmente para la temática del ritual, se debe dar su justa referencia a los *Dramas sociales*, es decir, toda clase de procesos sociales que son situaciones en crisis, conflictivas y no armónicas que pueden surgir en el seno de la sociedad. Durante estas acciones, que pueden ser: conflictos familiares, combates, debates, vendettas, arenas, luchas por el poder, etcétera; los participantes no solamente hacen las cosas para mostrar a los otros lo que saben crear, pueden hacer o han hecho. Más lo continúan haciendo para que los otros los reconozcan y tomen partido a favor de ellos, es decir, las acciones son realizadas para los otros. En ese sentido, los dramas sociales fundamentalmente tratan de movilizar razones, argumentos, deseos, fantasías, emociones, intereses y voluntades personales. Las cuales no son concluyentes, y por ende, no se puede garantizar la alianza o tener la certeza de la oposición entre los grupos y los individuos.

De esa manera, los dramas sociales cuentan con su propia estructura temporal y su propia narrativa de los hechos y sucesos. Donde cada una de sus respectivas etapas, tiene su propio estilo, duración, ritmo, y no necesariamente concluye con el proceso de la reintegración ritual. Cito *in extenso*:

Primera etapa: “La fase de *ruptura* de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas. Se indica por la infracción –deliberada o espontánea- de una ley, una regla, un contrato, un código de etiqueta, de hecho, cualquier regulación de la acción sancionada por el grupo o la comunidad, que por supuesto se puede referir a otros grupos o comunidades. Un malentendido en la comunicación, una transgresión simbólica, una invasión militar o la postulación de un candidato de oposición puede

iniciar un drama social. (Segunda etapa) La *crisis* puede seguir a la ruptura en la medida en que otras personas o grupos toman partido por, o se oponen a, quien haya provocado la ruptura. Se crean nuevas facciones o se activan viejas. Cada individuo o grupo hace su acopio de recursos, recluta a sus seguidores y estigmatiza a los oponentes; se exige lealtades y obligaciones. El clima de violencia física, verbal o simbólica tiende a ser contagioso, los contendientes se asumen como unidad en el campo de batalla. Esta fase puede adquirir características liminales, pues se han suspendido las regulaciones sociales, muchas de las cuales pueden estar en discusión. La tercera fase es la de las *acciones y procedimientos de reajuste*, que pueden ser formales e informales: “desde la amonestación y arbitraje informal, hasta la aplicación de la maquinaria jurídica formal, y, para resolver ciertas clases de crisis o legitimar otras vías de llegar a acuerdos, se recurre a la realización de rituales públicos” (Turner, 1987:75), algunos de los cuales requieren el “sacrificio”, literal o moral, de un chivo expiatorio. La fase final consiste en la *reintegración* del grupo social, o grupos sociales, conmovido en el reconocimiento ya sea del cisma irreparable entre las partes contendientes –señalado algunas veces por la separación espacial-, ya sea de su reintegración a partir de los mismos principios sistémicos o de éstos medianamente transformados, o bien de otros principios. Esta fase puede delimitarse por una ceremonia o ritual público que señale la reconciliación, la reintegración o la fragmentación social. En este punto, y en función de sus acciones en el drama, algunos líderes habrán ganado legitimidad, otros habrán perdido su fuente de autoridad; quizá las viejas alianzas se hayan realineado y hoy estén en bandos opuestos. En cualquier caso, las semillas de un nuevo drama social ya fueron sembradas: justo sobre los acuerdos –si los hubo-, la imposición o la violencia que resolvió la crisis” (Díaz Cruz, 1997: 8-9). Paréntesis internos míos.

No sobra enfatizar que por las condiciones que dan origen a los dramas sociales, es decir, desde un malentendido (que puede incluir impugnaciones a las relaciones estructurales del género –expuestas en los apartados 1.2, 5.1 y 5.2-) hasta una invasión extranjera (como se argumenta en el siguiente capítulo). La prerrogativa social reclamará que se tome partido para una facción o a favor de la otra. Por lo tanto, también es pertinente el fenómeno de *la resistencia*, la cual se puede ejercer como una forma alternativa que deja vigente el sentimiento y el deseo de generar un segundo drama social. James Scott en *Los dominados y el arte de la resistencia*, puede compartir su definición de *resistencia*:

“En circunstancias normales, los subordinados tienen interés de evitar cualquier manifestación explícita de insubordinación ...minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones que reciben. La reconciliación de estos dos objetivos, que parecen ir en sentido contrario, se logra en general insistiendo en aquellas formas ...que evitan una confrontación abierta con las estructuras de autoridad ...Sólo cuando fracasan las medidas menos drásticas, cuando la subsistencia se encuentra amenazada o cuando hay signos de que puede atacar con relativa seguridad, el campesinado se atreve a seguir el camino del desafío abierto y colectivo. Por esa

razón, el discurso oficial entre el dominante y el subordinado está lleno de fórmulas de servilismo, de eufemismos y de indiscutidas pretensiones de estatus y de legitimidad” (Scott, 1990: 113).

1.1.1 Aportaciones sociológicas y antropológicas sobre el concepto del honor.

En la mayoría de las sociedades existe la noción sobre un código no escrito, pero vigente y conocido sobre prácticas culturales que indica en qué circunstancias y en qué condiciones cualquier persona podría cometer o participar de actos socialmente considerados como vergonzosos (deshonrosos), situación que provoca desde la humillación a la persona infractora, pasando por todos los miembros de su grupo doméstico, e incluso puede repercutir en su familia de origen (o extensa). Contrario a estas sanciones que representa la vergüenza se encuentran los beneficios sociales del *honor*; el cual se puede definir de la siguiente manera:

“El honor es el valor de una persona para sí misma, pero también para la sociedad. Es su opinión sobre su propio valor, su reclamación del orgullo, pero también es la aceptación de esa *reclamación*, su excelencia reconocida por la sociedad, su *derecho al orgullo*” (Pitt-Rivers, 1979 b: 18). Y más adelante sostiene: “Los grupos sociales poseen un honor colectivo en que sus miembros participan; la conducta deshonrosa de uno se refleja en el honor de todos, al tiempo que un miembro comparte el honor de su grupo. <<Soy quien soy>> incluye <<aquellos con quien estoy asociado>>. <<Dime con quién andas y te diré quién eres>>. El honor incumbe a los grupos sociales de cualquier dimensión, desde la familia nuclear, cuyo cabeza es responsable del honor de todos sus miembros, hasta la nación, el honor de cuyos miembros va ligado a su fidelidad al soberano. Tanto en la familia como en la monarquía una única persona simboliza el grupo de cuyo honor colectivo va investida su persona” (Pitt-Rivers, 1979 b: 35-36).

En ese sentido, el honor puede ser referido como un constructo social relacionado con un sistema de valores morales que las familias y cada uno de sus integrantes pueden incrementar, conforme en sus posibilidades puedan realizar y participar de diversas prácticas sociales que tiendan a provocar el reconocimiento social en la región cultural a la que se refiera (De forma particular al interior del municipio de Tepetlaoxtoc, el principio del honor se demuestra e incrementa en diferentes circunstancias, como son: La confirmación del *valor social de la palabra* o *la voz de mando masculina* –apartados 2.3, 2.4, 3.2 y 4.2-, el contexto que caracteriza y desarrolla a la práctica de los juegos de la masculinidad vaquera –enunciada en el apartado 3.2-, y por la construcción del *nombre*

honorario descrito en el apartado 4.3). Asimismo, el honor que pertenece a los hombres está depositado en todas las mujeres que los representan y con las que se han establecido alianzas matrimoniales. De la misma forma que los grados honoríficos pueden ser adquiridos e incrementados, también pueden ser heredados gracias al fortuito nacimiento al interior de un status social privilegiado. Por lo que el término del honor presenta las siguientes características, cito:

“Delega en las mujeres la virtud expresada en la pureza sexual y en los hombres el deber de defender la pureza de la virtud femenina. De modo, que el honor de un hombre está implicado en la pureza sexual de su madre, esposa e hijas, y hermanas, no en el suyo. Así una mujer honorable, nacida con el sentimiento decente adecuado de vergüenza, procurará evitar los contactos humanos que podrían exponerla al deshonor; no se puede esperar que consiga totalmente esa aspiración, sin el apoyo de la autoridad masculina.

Un marido debe emplear su hombría sobre todo en la defensa del honor de su esposa, del que depende el suyo propio. En consecuencia, el adulterio de ella representa no sólo una violación de los derechos de él, sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber” (Pitt-Rivers, 1979 b: 48-49). Y más adelante sostiene: “...el honor deriva predominantemente del padre, mientras que su aspecto de vergüenza deriva predominantemente de la madre” (Pitt-Rivers, 1979 b: 57).

De esta manera, no es difícil comprender que “El honor sexual de un hombre se ve afectado no sólo a través de la pureza de las mujeres de su familia, sino también a través de su compromiso con cualquier mujer en la que haya invertido su orgullo” (Pitt-Rivers, 1979 b: 69). Por lo tanto, el cuidado de las mujeres será una parte del compromiso social que tendrán todos y cada uno de los varones de un grupo familiar con quienes están emparentados, ya sea por alianza, filiación o descendencia. Pues de no hacerlo su prestigio como personas, hombres y familia estará puesto en duda y será equivalente a una marca pública de cobardía y vergüenza (principios que podrán ser observados en la sección 2.3.2 y en la transmisión del mensaje de violencia simbólica en contra de *las mujeres marcadas* durante *la mayordomía satelital de los arrieros* en la sección 2.3.3).

Dado el alto valor social que se le adjudica al honor, es de entenderse que toda afrenta, impugnación y humillación que se realice de forma pública, tendrá que ser correspondida desde una sincera disculpa hasta la violencia física que culminará (o será el honor reivindicado) con el derramamiento de la sangre del enemigo, durante los duelos que se establezcan como parte ritual de esta limpieza de los valores familiares. Cabe mencionar

que durante la ejecución de los duelos todas las figuras jurídicas no deben hacerse presentes *so pretexto* de una nueva forma de cobardía por alguna de las partes.

“El duelo ponía fin a la cuestión; después, ni los contendientes ni sus partidarios podían continuar la riña honorablemente. Por esa razón hay que distinguir el duelo y el combate judicial de la rencilla que, aunque va inspirada por sentimientos semejantes, no requiere la igualdad formal del duelo ni su marco ceremonial y no pretende que el resultado tenga carácter judicial” (Pitt-Rivers, 1979 b: 28).

“En todas las situaciones de desafío el honor de un hombre es lo que obliga a reaccionar ofendiéndose por la afrenta; ahora bien, un desafío es algo que sólo puede lanzar un igual conceptual; la fuerza de una afrenta radica en el hecho de que es un intento de establecer superioridad sobre la persona afrentada. Si no es así, entonces no hay desafío” (Pitt-Rivers, 1979 b: 62).

No sobra mencionar, que la evidencia de trabajo de campo descubrió que en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc, existen múltiples formas para solventar asuntos honorarios pendientes, ya sea a razón de una ofensa recibida o de “una impugnación inventada”. Con referencia a esta última, por lo regular se recurre a la práctica de los juegos de la masculinidad vaquera regional, y se manifiestan con el ejercicio explícito de la violencia simbólica no siempre conclusiva y sí hereditaria, pero también considerada como una de las alternativas para evitar un enfrentamiento físico que puede ascender hasta el grado de una *vendetta entre familias*. Cabe mencionar, que estas formas particulares de violencia simbólica no siempre son las más adecuadas para solventar todas las problemáticas sociales, como se podrá observar en el apartado (3.2). En lo que respecta a una ofensa recibida, socialmente se exige y autoriza el desenlace de enfrentamientos físicos en el justo momento de la agresión; los cuales puede ascender hasta el asesinato y las *vendettas familiares* (como se describe en el apartado 4.3).

1.1.2 Aportaciones sociológicas y antropológicas sobre el espacio contemporáneo.

Gracias al desarrollo en general de las ciencias sociales, autores de la talla de Castells (1982), Hall (1998), DaMatta (2002), Bachelard (2006) y Duhau-Giglia (2004 y 2008), han tratado de definir el concepto de *espacio*. Sin embargo, al tratar de llegar al justo punto del acuerdo entre los debates y consenso entre los especialistas, se ha identificado que las transformaciones sociales a razón de la modernidad, más que permitir la elaboración de una

definición permanente, ha provocado la aparición de nuevas categorías que dependen de este concepto –como se verá más adelante-. Sin embargo, una de las aportaciones más aceptadas para definir el *espacio*, hasta este momento. Es la siguiente:

“El espacio de caracteres fijos es uno de los modos fundamentales de organizar las actividades de los individuos y los grupos. Comprende manifestaciones materiales tanto como normas ocultas, interiorizadas, que rigen el comportamiento cuando el hombre se mueve sobre la tierra. Los edificios son una expresión de pautas de caracteres fijos, pero los edificios se agrupan de modos característicos y están divididos interiormente según normas y diseños culturales determinados. La disposición de aldeas, villas y ciudades del campo entre ellas no es causal sino que sigue un plan, que cambia según el tiempo y la civilización” (Hall, 1998: 127-128).

A rasgos generales y prácticos, el espacio también puede ser comprendido como una zona geográfica que ha sido apropiada y transformada socialmente. A la cual se le han insertado elementos materiales, simbólicos y códigos de comportamiento específicos, y que a su vez, la hacen incorporarse y formar parte de los *territorios*. Éstos se pueden comenzar a explicar de la siguiente manera, cito:

“El territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el reclamo del antepasado y la evocación del futuro permite reverenciarlo como un lugar que aquél nombró en ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo como una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una forma u otra, es darle entidad física que se conjuga, por su puesto en el acto denominativo” (Portal, 1997: 75).

Tomando en cuenta que todas las transformaciones físicas y simbólicas que será objeto el territorio, son el resultado de las prácticas sociales y la cultura local que modifica al espacio a su plena conveniencia. Por lo tanto, se puede hablar que hipotéticamente existirían dos tipos de territorios: el *urbano* y *rural* con características diferentes, en aparente oposición una de la otra o simplemente se entendería a los pueblos como la etapa previa a su transformación citadina.

Para solventar lo anterior, una pesada tradición teórica encabezada por Castells (1982), dicta que los pueblos con el tiempo, probablemente se transformarían o deformarían en sociedades urbanas. Estas comprenden las siguientes características: tienen una dimensión²,

² Definido como: “...cuanto mayor es, más amplio es el abanico de variación individual y más grande será la diferenciación social ...debilitamiento de los lazos comunitarios” (Castells, 1982: 98).

multiplicidad (segmentación)³, provocando el anonimato, la densidad⁴ y heterogeneidad social⁵. Y al plantear estos principios en las sociedades rurales, observó que en estas últimas: los habitantes no son anónimos, es más, se comparten fuertes lazos de parentesco tanto consanguíneo como ritual, existe una homogeneidad social más evidente con fuertes lazos comunitarios, y por último no existe una segmentación y densidad tan marcada, en comparación a las sociedades urbanas. Sin embargo, no eran argumentos suficientes para poder ubicar o crear una tipología de superioridad una frente a la otra (es decir, la sociedad urbana como manifestación superior frente a la sociedad rural). Por lo tanto, se puede hablar de una realidad alterna y, que mutuamente se complementa, pero que en el fondo y en su esencia no están en oposición una contra la otra. Como lo habían querido hacer ver, todos los investigadores previos a Manuel Castells. Cito:

La "...“sociedad urbana” ha sido pensado ante todo en oposición a “sociedad rural”, al analizar el paso de la segunda a la primera ...como la evolución de una *forma comunitaria* a una *forma asociativa*, caracterizada ante todo por la segmentación de los papeles, la multiplicidad de las pertenencias y la primacía de las relaciones sociales secundarias (a través de las asociaciones específicas) sobre las primarias (contactos personales fundados en la afinidad efectiva)” (Castells, 1982: 95). Pero más adelante apunta: "...si bien es verdad existen diferencias entre ciudad y campo, estas no son más que la expresión empírica de una serie de procesos que producen al mismo tiempo toda una serie de efectos específicos a otros niveles de la estructura social. En otras palabras, hay una variación concomitante entre la evolución de las formas ecológicas y de las formas culturales y sociales, sin que se pueda afirmar por ello que esta covariación sea sistemática ni, sobre todo, que las segundas sean producidas por las primeras” (Castells, 1982: 100).

Por ende, el uso del concepto *cultura urbana* como parte de los discursos de algunos grupos en el poder, se debe entender como un intento de acabar con las unidades ecológicas particulares, como son: los pueblos, barrios o la unidad de vecindad. A manera de que éstas, “evolucionen” y se incorporen a la práctica “modernista de la ciudad”, apoyen en lo posible

³ "...la multiplicación de las interacciones produce la segmentación de las relaciones sociales y suscita el carácter “esquizoide” de la personalidad urbana” (Castells, 1982: 98).

⁴ Interpretado como: "...refuerza la diferenciación interna, porque, paradójicamente, cuanto más próximo se está físicamente, más distante son los contactos sociales a partir del momento en que resulta necesario no comprometerse más que parcialmente en cada una de las pertenencias” (Castells, 1982: 98).

⁵ Se considera que "...permite la fluidez del sistema de clases y la taza elevada de movilidad social explica que la filiación a los grupos no sea estable, sino obligada a la posición transitoria de cada individuo: hay por lo tanto, predominio de la asociación (basada en la afinidad racional de los intereses de cada individuo) sobre la comunidad” (Castells, 1982: 98).

al desarrollo nacional, pero sobre todo regional. En el caso de este último, no se descarta una férrea voluntad partidista del grupo político en el poder regional, quienes en contubernio con las grandes corporaciones e inmobiliarias han decidido “modernizar” lo antes posible a todos los sectores de las sociedades rurales, sobre la base de la explotación demográfica masiva del territorio y de todos los espacios de proximidad.

A manera de ofrecer una descripción del concepto de pueblos originarios (principalmente del territorio mesoamericano), éstos podrían ser ilustrados como: Espacios físicos territoriales y simbólicos que remiten a un pasado remoto con un origen prehispánico o colonial que pueden estar sustentado en evidencias documentales, como son: códices, mapas, cartas o nombramientos coloniales, y reforzado por la historia oral (fundación mítica, leyendas de los santos patronos, mitos populares, historia regional, etcétera), monografías locales, la traza colonial, zonas arqueológicas, evidencias prehispánicas o hechos duros temporalizados; es decir, edificios con fechas de su construcción o modificación. Se utilizan puntos de referencia como son montañas, cerros, arboledas, cuevas o ríos, como una manera de presentar los espacios territoriales que forman parte ya sea de su cosmovisión o de su tradición histórica regional, y que a su vez, también pueden ser considerados como otros *espacios de proximidad*. Este último se define, como:

“...los espacios públicos accesibles a pie desde la vivienda, como son las calles, banquetas plazas y otras infraestructuras comunes en las colonias populares. Aludiendo así a un ámbito circunscrito al entorno de la vivienda en el que es posible desplazarse caminando, y donde cada quien puede hacer la experiencia de lo familiar y conocido, sin que tal experiencia pueda darse por descontada, ya que sería aventurado suponer altos grados de conocimiento recíproco entre los habitantes, la existencia de una comunidad local o de fuertes sentimientos de pertenencia y de construcción de identidades basadas en la localidad” (Duhau-Giglia, 2004: 175-176).

Consecuentemente, tanto en los pueblos indígenas como en las zonas semirurales o semiurbanas, otros asentamientos importantes o espacios de proximidad, son el atrio con su iglesia, las capillas, el mercado, el edificio de gobierno, el kiosco del parque y la casa del patrimonio regional o de la cultura. Además, generalmente los oriundos se asumen como descendientes simbólicos del santo patrón de su pueblo, mismo que los procura de sus necesidades y los protege frente a las adversidades externas a su territorio. Por último, el conjunto de estos elementos son utilizados como referentes de la identidad colectiva

generando un *hábitus*, que hace partícipe a todos los oriundos en base a los “*usos y costumbres*”, para excluir a los vecindados y de servir como elemento diferencial frente a las poblaciones circunvecinas con las que se puede compartir algún tipo de reciprocidad e intercambio, ya sea en el ámbito ceremonial, ritual, del orden dancístico, económico, simbólico y / o matrimonial. Como se podrá apreciar durante la descripción de las festividades de San Sebastián Mártir y Santa María Magdalena en el siguiente capítulo.

Contextualizando la temática del territorio y el espacio, a razón de las necesidades de la misma investigación y sobre la base de la cultura nacional mexicana. Es de conocimiento general, que la gran mayoría de los pueblos de la región de Mesoamérica, están conformados por *barrios*, cuyos orígenes se remontan al periodo prehispánico:

“Cuando las fuentes escritas en español en el siglo XVI nos hablan de barrio, hemos de entender que se refieren al término náhuatl Calpulli. No era estrictamente un espacio demarcado donde vivía una parte de la población de la ciudad. Era mucho más que eso: designaba al grupo social emparentado, unido por vecindad, profesión, templo y dios protector común, que tenían dirigentes para asuntos internos y que pagaban en conjunto sus tributos en trabajos comunales y en la participación en la guerra. Era un grupo estrechamente unido, en el que se veía muy mal que sus miembros contrajesen matrimonio con gente de otro calpulli” (López Austin, 1985: 25). Debido a lo anterior. “El calpulli no era solo una organización de barrio, sino una institución social de hondas raíces y de múltiples ligas, en la que sus componentes creían descender de un antepasado común, muchas veces identificado con el dios patrono” (López Austin, 1985: 29). En apoyo a lo expresado, cito de Redfield: “...cada calpulli poseía en común tierras separadas y distintas de las tierras de los demás calpulli. Estas tierras no se podían vender, y únicamente miembros de ese calpulli podrían establecerse en ellas” (Redfield, 1982: 86).

A las anteriores propuestas, también se le puede incorporar la siguiente aportación sobre la misma definición:

Un barrio es “Una región física y socialmente determinada, cuyo principal símbolo es un santo patrón que reside en una capilla o ermita que recibe por lo menos una veneración festiva al año. Que está sujeta a las órdenes de una Iglesia o catedral que alberga al santo patrón del pueblo. Además, los habitantes del lugar se reconozcan, y sean reconocidos como parte del mismo; no sólo por los vecinos, sino de ser posible por miembros de otro barrio, y que la capilla sea atendida por mayordomos, que en su mayoría son originarios del lugar” (Rivera Pérez, 2004: 88).

Otros de los elementos comunes que se pueden localizar en las zonas urbanas, semirurales, rurales, en los barrios y demás colonias en el territorio mesoamericano, es el principio del *espacio público*. El cual se puede entender y explicar de la siguiente manera:

“...aquél espacio que no es privado (destinado al uso exclusivo de sus habitantes u ocupantes) y constituye el medio físico que permite poner en relación a los diferentes espacios privados. Es el espacio que está entre los espacios individuales de las viviendas y edificaciones privadas, el espacio físico entre las casas particulares, donde se encuentran los servicios y vialidades disponibles para todos los habitantes. Es un espacio material, definido en términos racionales (es decir, en oposición con otro de otra índole) a partir de un criterio jurídico” (Duhau-Giglia, 2004:171).

También se han caracterizado a los *espacios públicos* como zonas peligrosas, con frecuentes conflictos por el espacio y en ocasiones como espacios intersticiales destinados al tránsito, los cuales, tienen una lógica y reglas comunes que deben ser conocidas por todos los transeúntes (y que cambian de manera constantemente, dependiendo el uso temporal que se le asigne al espacio), a manera de lograr una adecuada negociación para evitar una confrontación que podría finalizar con la violencia física. Por lo tanto, se entiende que debe existir una institución reguladora de la violencia legítima a modo de evitar la anarquía tanto en el ámbito nacional como regional o local. A pesar de que en la mayoría de los casos y de forma opcional, los problemas locales se resuelven mediante los métodos consensados por sus habitantes. Otra de las características de este espacio es que en él se encuentran los centros de trabajo o sitios que se consideran como lugares de castigo y de la rutina diaria, mismos que afectan de manera diferente tanto a los hombres, mujeres, niños, ancianos y jóvenes que se ven obligados a utilizar este espacio. En oposición aparece el *espacio privado*, que se caracteriza por ser un sitio para descansar, en el cual sus ocupantes establecen sus propias reglas, normas, obligaciones y derechos, además de contar con la capacidad de imponer el orden de las cosas materiales. Debo enfatizar que socialmente este espacio está considerado como un sitio de seguridad individual e intimidad personal y como un espacio intersticial para las personas que no están familiarizadas con él (como se verificará en el Capítulo IV).

Así, se puede entender que:

“...los dominios de la calle y de la casa marcan algo más que espacios distintos, y permiten descubrir papeles sociales e ideologías, (valores), acciones y objetos específicos ...siempre están asociados ...para determinada región en el mundo social. Así, todos los papeles sociales que, para su articulación, implican una ideología sustantiva (o de sustancia) y en consecuencia están vinculados al cuerpo y a la sangre ...deben darse por la *casa*. Pero todos los papeles sociales que implican elección y voluntad ...como ...formas de corporación civil, son parte del mundo público, del dominio de la calle” (DaMatta, 2002:105). Paréntesis internos míos.

En estos momentos cabe realizar dos preguntas ¿Podría existir la disociación entre el espacio público con el privado y viceversa, en el contexto mesoamericano? y ¿En qué situaciones se puede dar? Considero que sí se puede disolver temporalmente la frontera entre el espacio público y privado, pero en situaciones particulares como son las reuniones sociales (invitaciones a comer, tomar un café o té), las fiestas de ritos de paso personales (bautismo, confirmación, los XV años, cumpleaños, boda y sepelio), con motivo del festejo del santo patrón de la localidad, la realización de alguno de los juegos de la masculinidad y la construcción temporal de *espacios para la masculinidad*, circunstancia que permite la entrada masiva de invitados y vecinos al solar familiar. Sin olvidar también al *periodo festivo*, que se puede entender de la siguiente manera –retomo–: “...el tiempo libre del trabajo, puede ser un periodo ideal para encontrar personas, para “divertirse” en sentido propio, para regenerarse, para encontrarse con la alteridad, en general, se transforma en vacaciones, en una entrada al turismo de masas” (Nesti, 2007: 3). Que a su vez otorga la oportunidad de considerar a este periodo como parte del ciclo ritual de algunas localidades específicas, durante este tiempo se les permite a todos los feligreses, moradores, consumidores y demás visitantes a establecer diversas relaciones de intercambio entre ellos, y poder apelar a los bienes y beneficios de una alianza temporal con los dioses –o *los dobles de los hombres*, en términos de Godelier (1998)- sobre la base de que los dones serán exhibidos y oportunamente entregados. Me parece oportuno presentar la siguiente referencia sobre la noción de *fiesta*, cito:

“...la fiesta se caracteriza por la concentración en el tiempo de los eventos de carácter ceremonial, si bien este elemento sólo parece suponer una diferencia de grado. Finalmente, exclusividad, porque sólo se dedican a ella en este periodo. Por otro lado, estas ceremonias implican el consumo colectivo de bienes materiales; ya que el soporte del mismo es básicamente individual, lo que se destaca de él es su cara anversa; es decir, el gasto. Pero aparte del aspecto económico del consumo hay

otro no menos importante y que tiene que ver con la creación de un ambiente” (Padilla Pineda, 2000:162).

Como parte del ambiente festivo también se aprueba la presencia temporal de la *oferta de pequeños servicios* como los franeleros, acomodadores de vehículos, los changarreros (panaderos, chachareros, algodoneros, jugueteros), comerciantes, el bocinero⁶, vendedores y revendedores de boletos del baile, del jaripeo o palenque, también abundan los guardarropas, cargadores, juegos de azar, el “toques toques”, toro mecánico, la fotografía de la monta, etcétera. Y la transformación temporal del territorio, como cerrar calles públicas con motivo de la feria, usar el jardín o garaje de la casa para instalar un negocio de alimentos y / o bebidas embriagantes, la renta de baños públicos, emplear el portón como guardarropa a cambio de una tarifa específica durante el tiempo que dure el baile, o un terreno de siembra para ser utilizado, ya sea como estacionamiento público, para instalar el jaripeo o el palenque portátil y como sitio para el baile del pueblo. En este último caso, la reunión toma un carácter semiprivado al convocar un grupo musical de renombre que toque banda, ranchero o duranguense por parte de una familia o asociación de familias que ven en la fiesta del pueblo, una oportunidad de realizar un negocio tras la venta de los boletos del espectáculo. Y el evento reclama su carácter semiprivado, al ser anunciado mediante pintas, cartelones e incluso anuncios por la radio para invitar a los habitantes de los pueblos circunvecinos y todos aquellos que estén interesados a pesar de su distancia territorial. Circunstancias y acontecimientos que permiten el intercambio entre afines, el encuentro con el “otro”, realizar alianzas e intercambios, confirmar identidades y pertenencias, romper con la monotonía, entre otras muchas cosas. Asimismo, se puede referir sobre los *espacios temporales*, los cuales se definen de la siguiente manera:

“Se trata de espacios de lo festivo y del intercambio y espacios de las rutinas cotidianas que físicamente pueden ser uno y el mismo espacio. Esta temporalidad interesa algunos lugares específicos y los transforma en días y circunstancias determinados en espacios para el encuentro de lo diferente. Es el caso de las infraestructuras –aunque generalmente mínimas- para el deporte (canchas de futbol) o para el culto religioso, las cuales constituyen lugares donde esta experiencia del extraño es posible. Al igual que en la calle, en los momentos en que ésta se

⁶ Varón que labora cargando una bocina y canta alguna canción de banda o ranchera, según sea la solicitud. A cambio, espera un poco de comida y bebida de fiesta y / o una remuneración económica. También vende discos compactos apócrifos con música de distintos géneros vaqueros.

transforma en el escenario para la fiesta o el mercado” (Duhau-Giglia, 2004:182).

Quizá una segunda lectura a la primera premisa (¿Podría existir la disociación entre el espacio público con el privado y viceversa en los pueblos mesoamericanos?) diría, que en condiciones normales (fuera del ciclo festivo de los pueblos o del tiempo de los ritos de paso personales) el espacio público encuentra su límite frente a un carácter fijo como puede ser una barda, fachada, zaguán, portón, jardín, reja, alambrada o simplemente una puerta, elementos que denotan el comienzo del ámbito privado. Sin embargo, cuando algún conocido o familiar pasa del espacio público al privado con una autorización previa de los ocupantes, éstos atenderán a su visita ya sea en la sala o el recibidor; espacios sociópetos⁷ que deben ser vistos como la última frontera antes de entrar en los sitios propios de la intimidad (como son habitaciones, baños, cocina, etcétera.). En el sentido opuesto los balcones o terrazas que caracterizan a las construcciones de algunos solares, deben ser vistos como una extensión simbólica del ámbito privado hacia la calle.

1.1.3 Aportaciones sociológicas y antropológicas sobre la noción del tiempo.

La postura estructuralista sostendría que fue espíritu humano e inconsciente colectivo, el que iluminó a los hombres en el ámbito mundial para formular las nociones del espacio público, privado y quizá hasta los códigos de comportamiento en los llamados: *no lugares* – en términos de Augé (2000)-, en cada una de las culturas a las que se pueda referir. Asimismo –ya lo refería anteriormente Lévi-Strauss (1987)-, otro constructo social que se menciona implícitamente al describir la idea del espacio, es el *tiempo*. Cuya definición, en la actualidad, ha formado parte de un gran debate que trata de llegar a un consenso general sobre la base de ser un elemento común entre las ciencias básicas y las ciencias sociales. Pero al reconocer que el tiempo es también un constructo social, su situación le exige que sea analizado y comprendido en sus propios contextos y orígenes, a pesar de la íntima relación que se pudo establecer con las ciencias experimentales. Porque –cito-: “...un análisis crítico del concepto “tiempo” exige entender la relación entre el tiempo físico y

⁷ Cito la definición de Hall: “...algunos espacios, como las salas de espera de los ferrocarriles, tienden a mantener apartadas a las personas unas de otras. Él llamaba esos espacios sociófugos. Otros, como las mesas

tiempo social; esto es, entre determinar el tiempo en el contexto de la “naturaleza” y hacerlo en el de la “sociedad”” (Elias, 2000: 65).

Una primera aportación que trata de definir este nuevo concepto, se puede recuperar de las aportaciones de Spier, retomo:

“El hombre tiene consciencia de los cambios en su cuerpo y en el mundo exterior, cambios en el día y la noche, la sucesión de las estaciones, y su naturaleza recurrente. Pero el registro de los periodos de cambio por medio de horas, días y años, es un concepto humano, proyectado sobre el mundo y que no es conocido por ningún otro animal” (Spier, 1975: 343). Y posteriormente afirma: “El origen de una medición más precisa debe buscarse en la observación sacerdotal de los solsticios y los movimientos de las estrellas, aunado al cómputo de meses y días, para el propósito de regular los rituales ...Las fiestas “fijas” y “movibles” de nuestros calendarios eclesiásticos se deben a que dependen, una de ellas, de los eventos astronómicos, otra de la cuenta por días y meses” (Spier, 1975: 345).

Norbert Elias aprovechando la importancia de este constructo social, elaboró un ensayo titulado *Sobre el tiempo*, del cual se rescata la siguiente aportación:

“...la palabra tiempo es el símbolo de una relación que un grupo humano (esto es, un grupo de seres vivos con la facultad biológica de acordarse y sintetizar) establece entre dos o más procesos, de entre los cuales toma uno como cuadro de referencia o medida de los demás.

Como proceso de este tipo, como *continuum* de cambio socialmente estandarizado, pueden ser útiles el flujo y reflujo de la marea, el orto y ocaso del Sol y de la Luna. Y cuando estos procesos naturales resultan demasiado imprecisos para los fines de los hombres, éstos pueden establecer por cuenta propia procesos más exactos y fiables como medida para otros hechos. Precisamente son esto los relojes: no más que un *continuum* físico en devenir de la factura humana, normalizado como cuadro de referencia y medida de otras entidades continuas y cambiantes sociales y físicas, en determinadas sociedades” (Elias, 2000: 67-68). Continúa casi inmediatamente, retomo: “...el proceso de la vida como *continuum* estandarizado para la determinación del tiempo de otros procesos queda limitada a sociedades altamente individualizadas, en las cuales el individuo no sólo se perfila como único frente a todos los otros, sino que es capaz de definir con la máxima precisión la sucesión temporal de su propia vida como un específico *continuum* estandarizado y socialmente reconocido ...Sólo en un estadio relativamente tardío en el desarrollo

de venta de las tiendas antiguas o los veladores de las terrazas de los cafés franceses, tienden a reunir a la gente. A éstos los llamaba sociópetos” (Hall, 1998:134).

de las sociedades humanas, los hombres se enfrentan con el problema y están en condiciones de desarrollar un cálculo del tiempo basado en la era que funcione más o menos bien, como los griegos al datar los hechos según la sucesión de los juegos olímpicos o los romanos al contar los años desde la fundación de la ciudad, o el cálculo del tiempo judío o cristiano” (Elias, 2000: 69).

Norbert Elias no desaprovecha la oportunidad de referir unas cuantas palabras sobre la relación entre los constructos sociales del tiempo y el espacio, cito:

“El tiempo era ante todo un medio para orientarse en el mundo social y para regular la convivencia humana. Los fenómenos naturales, elaborados y normalizados por los hombres, encontraron aplicación como medios para determinar la posición o la duración de las actividades sociales en el flujo del acontecer” (Elias, 2010: 29). Y continúa páginas más adelante: “Los conceptos “tiempo” y “espacio” pertenecen a los medios básicos de orientación de nuestra tradición social. Entendemos mejor su relación si, una vez más, nos remontamos a la acción que subyace tras el sustantivo. “Tiempo” y “espacio” son símbolos conceptuales de ciertos tipos de actividades e instituciones sociales; permiten a los hombres orientarse ante posiciones o distancias entre estas posiciones que los acontecimientos de todo tipo toman tanto en su relación recíproca dentro del mismo proceso, como respecto de posiciones homólogas dentro de otro proceso, normalizado como medida. Así pues, la percepción y determinación de las posiciones espaciales y temporales en cuanto tales empieza en un estadio de desarrollo social en que los hombres han aprendido a manejar los eventos con el auxilio de medios de orientación de un nivel relativamente alto de generalidad y síntesis, y a reflexionar sobre ellos ...Las relaciones de posición “en el espacio”, pueden ser determinadas con ayuda de medidas inmóviles e inmutables, aún cuando los hombres, para poder darles un uso práctico, deban a veces moverse y cambiar su posición “en el espacio” y, por consiguiente, en el tiempo ...todo cambio en el espacio es un cambio en el tiempo, y todo cambio en el tiempo es un cambio en el espacio” (Elias, 2010: 118-119).

Finalmente, Vargas podría compartir, que:

“La reflexión sobre nuestras concepciones del tiempo muestran el lugar que éstas juegan dentro de las relaciones interpersonales, las relaciones entre grupos sociales y las relaciones entre naciones y grupos de naciones. En resumen, nuestras concepciones del tiempo apoyan y justifican las relaciones de poder. ...la retórica de la temporalidad es una de las formas por medio de las cuales el Estado y las élites, en general, buscan neutralizar ante nuestros ojos las relaciones de desigualdad” (Vargas, 2007: 42-43).

Sobre la base de lo anterior, se puede entender que la mayoría de los grupos mesoamericanos (lo que incluye al municipio de Tepetlaoxtoc) distinguen un tiempo laboral u ordinario (propio de la masculinidad, apartados 2.3 y 4.4) y un periodo casi exclusivo para la actividad festiva. Esta última, se caracteriza por otorgar una flexibilidad en cuanto al horario, el número total de días que durará la celebración y la movilidad o inmovilidad de la fecha establecida (como se podrá apreciar en el siguiente capítulo). Asimismo, durante este tiempo se pueden construir escenarios sobre representaciones históricas (el fenómeno del bandidaje regional y sus implicaciones contemporáneas), míticas (el arribo de la imagen de San Sebastián Mártir y / o el castigo que otorgó Santa María Magdalena a los vecinos del pueblo de Tepetlaoxtoc), laborales (las danzas regionales y los simulacros propios de la fiesta de San Sebastián), y formas particulares de manifestaciones cosmológicas que tenderán a reducir simbólicamente el tiempo real o revivir el tiempo pasado (la historia). Como parte de los dones verticales ascendentes a los santos patrones católicos de la región central de Tepetlaoxtoc. Fenómenos que en su conjunto serán presentados durante el desenlace del apartado (2.2 – 2.5) y en el Anexo 1.

No sobra mencionar, que las transformaciones físicas y estructurales que ha sido objeto el espacio público y privado, también se pueden explicar sobre la base de los procesos históricos y demás dramas históricos regionales que han acontecido en sus inmediaciones, y que tienden a resignificar muchas de las prácticas festivas contemporáneas –como se verá en los capítulos II y III-.

1.1.4 Vínculos teóricos entre la antropología, la sociología y la historia.

Como parte de los análisis y estudios de las sociedades, se reconoce la importancia teórico-conceptual de los constructos sociales sobre el *tiempo* y el *espacio*. Sin embargo, aparece a la luz la siguiente premisa: ¿Existirá alguna relación entre los estudios históricos y los análisis sociales contemporáneos? Es decir: ¿Cuál podría ser la aportación de las investigaciones históricas para la antropología? Y ¿De qué manera se podría manifestar el vínculo entre ambas disciplinas sociales? Considerando que la información recabada y presentada por los historiadores –como sucede en muchas otras disciplinas sociales-, puede cambiar de una generación a otra: a) Ya sea a razón de un interés personal, por indagar

sobre temáticas específicas que adquieren una repentina preferencia temporal sobre otras; b) El oportuno o limitado acceso a las fuentes históricas fidedignas (archivo de hechos, documentos y testimonios) y c) Las considerables variantes sobre las conclusiones que establecen los historiadores, a pesar de haber realizado una investigación contemporánea y del mismo fenómeno para su análisis.

Una vez que Lévi-Strauss (1987) reconoció esas carencias sobre los historiadores, trató de no solamente fijar su atención en quién redacta la información y sus resultados (el historiador), sino también en los agentes que sufren la vivencia del suceso (los actores históricos). Este antropólogo francés considera que la percepción del movimiento histórico dependerá de la posición estructural (la clase social y la institución) en la que socialmente está inscrito o es ubicado cada agente (actor social). Donde la participación de éste, dependerá del rol social que esté jugando en ese preciso momento, su relación con las instituciones, y con una estructura social que constantemente se está transformando y restaurando durante el desenlace de procesos específicos. En otras palabras, no será la misma impresión o el testimonio que podría proporcionar un agente revolucionario francés, que el clérigo, el soldado o el aristócrata durante la Revolución francesa. A pesar de que todos ellos, hayan compartido el mismo tiempo y posiblemente hasta los mismos espacios de interacción social. En ese sentido, si fuese posible regresar el tiempo hasta esa época, permanecer en ella y finalmente conversar con todos estos agentes (actores históricos) sobre su experiencia en el desarrollo de los sucesos, ¿Existiría alguna diferencia entre las condiciones del desarrollo de la investigación histórica y las circunstancias del trabajo de campo? Reconociendo que en la labor de terreno, en la medida que el investigador social va desapareciendo, y va otorgando su lugar a las experiencias y vivencias de los actores sociales, poco a poco irán apareciendo datos y demás detalles sobre los conflictos y las vendettas, sus participaciones en las diversas formas de intercambio y la entrega de dones, y demás ejercicios cotidianos que forman parte de su práctica cultural.

Asimismo, durante el trabajo de campo también los actores hablan y refieren sus experiencias personales desde un escalón estructural específico (su clase social), haciendo evidente el rol que juegan al interior de su grupo, ya sea en el ámbito político, social, religioso, económico o familiar. Por ende, el vínculo establecido entre las investigaciones etnográficas y los estudios históricos, podría ser el siguiente, cito:

“La posibilidad de que entendamos cómo obran entre sí pequeños ambientes y grandes estructuras, y la posibilidad de que comprendamos las grandes causas que operan en esos ambientes limitados, exige que tratemos materiales históricos. El conocimiento de la estructura, en todos los sentidos de esta palabra fundamental, así como el adecuado enunciado de las inquietudes y problemas de los ambientes limitados, exigen que reconozcamos las ciencias sociales como disciplinas históricas y que las practiquemos como tales.

No sólo aumenta nuestras posibilidades de llegar a conocer la estructura mediante el trabajo histórico; no podemos esperar entender ninguna sociedad, ni aún como cosa estática, sin usar materiales históricos. La imagen de toda sociedad es una imagen especialmente histórica” (Mills, 2009: 162-163).

Probablemente Lévi-Strauss, también compartiría la postura de Mills, y complementaría con la siguiente aportación:

“Colocados en un camino por donde efectúan, en el mismo sentido, igual recorrido, sólo difiere su respectiva orientación: el etnólogo marcha hacia adelante, tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige, mientras que el historiador avanza, por decirlo así, mirando hacia atrás, los ojos fijos en las actividades concretas y particulares, de las cuales se aleja únicamente para considerarlas desde una perspectiva más rica y más completa. De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas –verdadero Jano bifronte- es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido.

Una observación final precisará nuestro pensamiento. Se distingue tradicionalmente la historia de la etnología por la ausencia o la presencia de documentos escritos en las sociedades que una y otra respectivamente estudian” (Lévi-Strauss, 1987: 71).

Donde el vínculo establecido entre la antropología y la historia tendrá por resultado el conocer ¿Por qué razón han sobrevivido desde esas instituciones, hasta determinadas prácticas culturales (como el dominio masculino sobre el ámbito femenino)? Temáticas que son de interés para las investigaciones contemporáneas. Al respecto puedo retomar de Lévi-Strauss y Bourdieu, respectivamente:

“Si, creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consciente en imponer formulas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres” (Lévi-Strauss, 1987: 68).

Bourdieu argumentaría:

“Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios, ley interior a través de la cual se ejerce continuamente la ley de necesidades externas irreductibles a las coerciones inmediatas de la coyuntura” (Bourdieu, 2009: 89).

Finalmente, el antropólogo estructuralista concluye su participación con la siguiente aportación: “Sólo cuando ambas (antropología e historia) abordan conjuntamente el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resultados de su colaboración y se llegará a la convicción de que, en ese caso como en los demás, nada puede la una sin la otra” (Lévi-Strauss, 1987: 72). Paréntesis internos míos.

Esta investigación retoma las aportaciones anteriores, con la finalidad de explicar (Capítulos II y III) la relación entre la historia particular del municipio de Tepetlaoxtoc y el fenómeno de la construcción y significado de la masculinidad regional contemporánea. No pudiendo omitir, toda la serie de los dramas históricos regionales que acontecieron en sus inmediaciones, como fueron: La intervención norteamericana, francesa, el proceso de la Revolución Mexicana, el fenómeno del bandidaje regional, el tráfico del pulque, y los procesos de reorganización espacial contemporáneos en el pueblo de Jolalpan (Capítulo III). Que sin lugar a dudas, son fenómenos históricos inscritos en la identidad contemporánea tepetlaoxtoqueña.

1.2 Los estudios del género femenino: un acercamiento a los estudios sobre las masculinidades.

Partiendo de una de las máximas de Platón en el *Teetetes*, cuando recuerda sobre el origen de los saberes y el conocimiento, los cuales se asemeja a entes dormidos que previamente existen en nuestras mentes, pero que necesitan ser despertados para ser recordados y comprendidos. Se puede hacer una analogía con la historia de las ideas y demás conceptos para la construcción de las teorías de las ciencias sociales, ya que fácilmente se podrá caer en cuenta que gran parte de las nociones, términos, características y demás enunciados que se han integrado como parte de las máximas teóricas de muchos autores contemporáneos, ya formaban parte del acervo de conocimientos que de forma consciente o inconsciente, se han ido *despertando* a lo largo de nuestra propia existencia. Por ende, la diferencia consiste en que siempre habrá alguien que se haya atrevido a plasmar “la novedosa idea” en un manuscrito, en comparación con los que no tuvieron el tiempo suficiente para hacerlo antes.

En esa vía, una de las máximas afirmaciones sobre los estudios del género y la masculinidad, ha sido: “La *masculinidad* no existe más que en oposición a la *feminidad*” (Connell, 2003: 104). Enunciado que aparentemente no oculta nada de novedoso, pero su simple declaratoria permite recordar que la primera referencia que tenemos desde la infancia, será tratar de determinar la ubicación a la que pertenecemos entre lo *semejante* y lo *diferente*. Es decir, la semejanza genérica será la primera de las estructuras de la identidad que se tendrá que definir. Donde la *identidad* será comprendida como el conjunto de elementos materiales y simbólicos que permiten a los individuos reconocerse como miembros de un grupo, clase social, raza o género (Montesinos, 2007). Por ende, la identidad debe ser considerada de forma dinámica y en constantemente transformación, a razón de los procesos históricos y los cambios culturales que va registrando la misma humanidad. Donde la ubicación estructural ya está impuesta por la misma sociedad, y simplemente se espera que la aceptemos sin ningún cuestionamiento, a razón de la identidad genérica a la que por nacimiento se es un heredero dentro de una relación jerárquica que privilegia a la masculinidad y subordina a la feminidad. Por tanto, cabe preguntar: ¿Qué significa ser una mujer?, ¿Qué significa ser un hombre? Y ¿De qué manera se pueden mantener o transformar los estereotipos de la tradición de la dominación masculina en la actualidad?.

Como orden para este *segundo apartado*, solamente será respondida la primera premisa. La segunda y la tercera, serán presentadas y contestadas en el último apartado de este capítulo. Cabe adelantar que solamente la tercera pregunta, también su respuesta se irá presentando a lo largo de esta tesis.

Para responder el qué significa ser una mujer, primero se debe dar una definición sobre el concepto del *género*, retomo:

“El género es una de las formas en las que se ordena la práctica social. En los procesos de género, la conducta cotidiana se organiza en relación con un ámbito reproductivo, definido por las estructuras corporales y los procesos de reproducción humana. Este ámbito incluye la excitación y el intercambio sexual, el nacimiento y cuidado infantil, las diferencias y semejanzas sexuales corporales ...El género es una práctica social que se refiere constantemente a los cuerpos y a lo que éstos hacen; no es una práctica social que se reduzca únicamente al cuerpo. Es más, podemos decir que el reduccionismo es justo lo contrario de la situación real. La noción del género existe precisamente en tanto la biología *no* determina lo social y marca uno de los momentos de transición en los cuales un proceso histórico sustituye a la evolución biológica como forma de cambio” (Connell, 2003: 109).

Parece ser que existe un par de claros acuerdos entre los académicos y demás especialistas de los estudios del género (ya sea del feminismo o de la masculinidad). *El primero de estos acuerdos* es que las investigaciones del género hasta no hace más de una década, eran consideradas como un sinónimo de los estudios *sobre y para* la mujer. Durante décadas se descuidó el aspecto de la masculinidad, y la mayor parte de las investigaciones de las feministas se centraron en denunciar solamente los abusos, el uso de la fuerza física y la violencia simbólica, la fórmula *mujer = madre*, y todos los juegos de poder con sus diferentes (los hombres). Lo que provocó el surgimiento de dos corrientes centrales del feminismo: a) El feminismo de la igualdad y b) El feminismo de la diferencia. Donde el primero, buscaba establecer la equidad de oportunidades laborales (remuneradas y domésticas), jurídicas y sociales entre los hombres y las mujeres. Donde éstas últimas pugnarían por una oportunidad para acceder a todos los espacios que habían estado negadas para ellas, por su pura condición de nacimiento (Montesinos, 2005). El problema de esta corriente radica en que no considera que las relaciones sociales se establezcan sobre la base de la diferencia sexual (una ubicación estructural preestablecida), y por tanto, no se logra apelar a una igualdad de género. Bourdieu lo apuntaría de la siguiente manera:

“...las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en géneros relacionales, masculino y femenino, pueden instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad ...No es que la necesidad de la reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división sexual del trabajo y, progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada*” (Bourdieu, 2000: 37).

Sobre la base de los argumentos ya expuestos, Héritier interrumpiría abruptamente, solamente para compartir su principio de *la valencia diferencial de los sexos*, que se define de la siguiente manera:

“...expresa una relación conceptual orientada, si no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino, traducible en términos de peso, temporalidad (anterior / posterior) y valor. Dicha relación conceptual es fácilmente identificable en el tratamiento terminológico de la relación central de hermandad (los pares hermano / hermana y hermana / hermano) y de las posiciones de parentesco que se desprenden” (Héritier, 1996: 23). Y más adelante continúa: “...las pérdidas de sustancia sanguínea que las mujeres experimentan regularmente sin poder oponerse a ello ni frenar el curso de las cosas. Los hombres no pierden su sangre sino es voluntariamente, por así decirlo: en ocasiones que ellos mismos han buscado, como la caza, la guerra o la competición. La pérdida de sustancia no afecta, pues, a los individuos de la misma manera. La pérdida de sustancia espermática también es controlable, y muchos sistemas sociales e ideológicos preconizan y organizan este control” (Héritier, 1996: 25).

Dicha conceptualización, la retoma años después diciendo:

“Las mujeres no son dominadas por su condición sexual de mujeres, ni porque tengan una anatomía diferente, ni porque naturalmente tengan maneras de pensar y de actuar diferentes a la de los hombres, ni porque son frágiles o incapaces, sino porque tienen el privilegio de la fecundidad y de la reproducción de varones. La anticoncepción las libera del mismo tema por el que fueron hechas prisioneras” (Héritier, 2007: 128).

Con respecto al *feminismo de la diferencia*, éste se volvió un sinónimo de la corriente radical de las feministas. Que simplemente se ha limitado en exaltar e idealizar a la mujer, criticando a lo diferente (lo masculino), sin atender en contra del discurso de su dominio. Asimismo, ha negado la oportunidad de una reconciliación genérica (entre lo masculino y lo femenino), y se ha caracterizado por argumentar elementos teóricos que puedan sustentar aún más el fenómeno de la dominación. Según apunta Montesinos (2005) a través de una cita que comparte de una de las feministas latinoamericanas más reconocidas en la actualidad:

“Hoy en día existen diversas masculinidades. Entre quienes teorizaron acerca de este tema, encontramos varones arrepentidos, varones quejosos respecto de su suerte, varones neomisóginos y varones solidarios y democráticos. La caracterización presentada hasta aquí se refiere al estereotipo hipermasculino tradicional, que es objeto de revisión y de debate, pero que retorna en forma inadvertida pese a las mejores intenciones” (Burin y Meller, 2000: 159).

El segundo acuerdo propio de los especialistas del género, es que un cambio de mentalidad en el ámbito de la relación de los géneros tendrá su origen a razón de los pequeños o grandes cambios que de forma paulatina aparecen en las relaciones sociales y en la estructura social. Y que solamente podrán ser observados en su complejidad y mutación sobre la base de los estudios históricos de larga duración. Asimismo, se sostiene que una modernización económica, jurídica, tecnológica y global no necesariamente corresponde a una modernización cultural o a la negación de la tradición. Sin embargo, se puede comenzar a sentar las bases de ese cambio de mentalidad, considerando que no será una garantía que la modernidad se concrete a través de un proceso universal ni homogéneo en el mundo occidental.

Razón por la cual en aquellas sociedades que aún preservan la tradición y en algunas un poco más modernizadas (preferentemente urbanas), continúa siendo una gracia o un designio divino el haber nacido como un hombre, y por ende, la situación está en oposición a la ubicación estructural que caracteriza a las mujeres. En algunas de las sociedades de corte tradicionalista aún se pueden escuchar leyendas y mitos sobre los orígenes de la humanidad, el nacimiento del primer hombre o la primera mujer, referencias sobre una antigua subordinación masculina frente a lo femenino, entre muchas historias más. Las

cuales, en ocasiones, se continúan presentando en complejos rituales que reflejan una parte de su cosmovisión. Héritier podría sostener lo siguiente:

“El mito legitima el orden social ...Sin embargo, no todas las sociedades han elaborado mitologías propiamente dichas para <<fundamentar>> la dominación masculina y darle sentido. Pero todas tienen un discurso ideológico, un cuerpo de pensamiento simbólico que desempeña esta función de justificar la supremacía del hombre a los ojos de todos los miembros de la sociedad, a los de las mujeres lo mismo que a los de los hombres, pues unas y otros participan por definición de la misma ideología, inculcada desde la infancia” (Héritier, 1996: 217-218).

Pues de qué mejor manera se puede transformar la tradición cultural, si no es con constantes y pequeños cambios en las relaciones sociales a favor de las mujeres y su ubicación genérica al interior de la estructura social. Ya que tanto “La masculinidad como la feminidad, siempre está sujeta a contradicciones internas y rupturas históricas” (Connell, 2003: 112). Principio que puede ser corroborado en el ensayo de Lipovetsky sobre *La tercera mujer* o en la *Historia de la sexualidad* de Michael Foucault.

En lo que refiere a Lipovetsky, nombra: *Primera mujer*. A todas aquellas damas que tuvieron que sufrir los embates del periodo clásico en el continente europeo (desde la etapa greco-romana hasta el establecimiento del cristianismo), donde se mantuvo siempre vigente que todo tipo de relación sexual conlleva una acción pecaminosa y prohibida, sobre todo, si es que la pareja heterosexual no tenía por finalidad la reproducción del matrimonio (la fecundidad). En ese sentido, se comienza a considerar a las relaciones sexuales lésbicas y homosexuales o las relaciones fuera del matrimonio como una suerte de desviaciones que deben ser combatidas y fuertemente castigadas.

Foucault complementaría el argumento anterior, con la siguiente aportación:

La “...reflexión moral sobre el comportamiento sexual: las mujeres se ven obligadas en general (salvo la libertad que pueda darle una situación como la de cortesana) a coacciones extremadamente estrictas: y sin embargo no es a las mujeres a las que se dirige esta moral; no son ni sus deberes ni sus obligaciones lo que ahí se recuerda, justifica o desarrolla. Se trata de una moral de hombres; una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres. Por consiguiente, moral viril en la que las mujeres sólo aparecen a título de objetos o como mucho de compañeras a las que hay que formar, educar y vigilar, mientras están bajo el poder propio, y de las que hay que abstenerse, al contrario, cuando

están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor) ...para los dos sexos; se trata de una elaboración de una conducta masculina hecha a partir del punto de vista de los hombres y con el fin de dar forma a su conducta” (Foucault, 2011: 29).

Enfatiza Lipovetsky que los campos de la coquetería, la sexualidad y la seducción, serán los elementos necesarios y siempre recurrentes para el arte (con excepción de las vírgenes católicas), la mitología, creencias religiosas, las prácticas rituales (brujería y hechicería) y la cosmovisión del grupo. Campos sociales donde se le atribuirá a toda mujer el calificativo de ente incontrolable propio del caos que está igualado a los demonios, donde su única diversión será provocar la perdición de los hombres con los que se relaciona e íntima. Argumento que parecería contrario a la última referencia de Foucault, pero al revisarla con detenimiento se podrá observar que la regla de no acercarse a las mujeres, más que atentar en contra de ellas, era para salvo guardarlas de los depredadores masculinos que las rodean. Es por lo anterior que se le califica a la mujer como un ente de una naturaleza incompleta, que está vinculada y pactada con Satán, quién le exige esos comportamientos pecaminosos y que provocan la perdición de los hombres. Principalmente de aquellos que ya están casados y son tentados a tener relaciones sexuales extraconyugales. Ya que “Cuando <<todo está permitido>>, la conquista de las mujeres deja de ser una prioridad masculina” (Lipovetsky, 2007: 55).

En la medida que la iglesia católica comienza a perder fuerza política y económica tras las reformas clericales, el surgimiento de las sectas protestantes y la separación clerical que dará lugar a la iglesia anglicana, provoca que el debate científico y social comience a empoderarse públicamente de los campos que habían sido ocupados por la iglesia católica, y por ende, el oscurantismo.

A partir del periodo del Renacimiento, la identidad femenina comienza a hacerse visible en el espacio público y comienza una resignificación de lo que es diferente a lo masculino. Aparece el estereotipo de la *segunda mujer*. Pues fue durante el Renacimiento que las artes plásticas, la lírica, el ensayo y las investigaciones fisiológicas y médicas, entre otras artes y estudios, modifican la imagen popular de que la mujer es <<un arma del Diablo>>. Para comenzar a ser valorada sobre la base de su atributo innato de fecundidad, su capacidad de procreación, la belleza física y todos sus atractivos físicos-corpóreos.

Sería una aberración afirmar que la belleza femenina solamente fue objeto de admiración y disputa después del periodo del Renacimiento, pues en toda la historia clásica y en una parte de su literatura –Recordar: *La Ilíada* de Homero o *Las siete tragedias* y *Edipo el Rey* de Sófocles-, siempre han existido conflictos armados, vendettas y alianzas entre los grupos humanos, a razón de la facultad innata de las mujeres (la fecundidad) que está disfrazada sobre la base del atractivo físico, pero que a su vez está supeditado a las reglas del intercambio matrimonial. Donde la belleza física podría ser el factor predominante entre la elección de una y no otra mujer, sin importar el periodo histórico al que se refiera. Por lo tanto, es de entenderse que los dadores de mujeres siempre tratarían de sacar el máximo beneficio a la alianza matrimonial que podría ser una causa de disputa entre varios grupos humanos receptores, pero a la vez, sería visto como una oportunidad para el ascenso social de la parte masculina de su grupo de origen. Como lo sostiene Lévi-Strauss en *Antropología estructural*, retomo:

“...una vez fijadas las reglas, cada individuo o grupo trata de jugar el juego de la misma manera, es decir, con el fin de acrecentar sus propias ventajas en perjuicio del otro. En el plano del matrimonio, ello consistirá en obtener más mujeres o una esposa más envidiable en función de criterios estéticos, sociales o económicos” (Lévi-Strauss, 1987: 319).

Años después, vuelve a enfatizar sobre este principio social en el ensayo de *La vía de las máscaras*, cito:

“Hasta las mujeres, punto sensible de todo el sistema, deben ser definidas por éste integrando dos parámetros: su estatuto social y su atractivo físico, pudiendo siempre el uno compensar el otro ...En sistemas así, en efecto, las mujeres hábilmente manipuladas desempeñan el papel de operadores del poder” (Lévi-Strauss, 1997: 160).

A pesar de la exaltación y reivindicación social que sufre la *segunda mujer* durante este periodo histórico (desde el Renacimiento hasta principios del siglo XX), sobre todo en el ámbito de la belleza física. No se pierde del todo la tradición de la *primera mujer*, la cual está desvalorizada de todas las funciones y roles que no estén relacionados con la maternidad y la procreación. En ese sentido, se enfatiza el rol de la *segunda mujer* como figura de madre, educadora y esposa. Cito de Lipovetsky:

“...se canta a la mujer como al rayo de luz que engrandece al hombre, que ilumina y colma de calidez su apagado universo. El encarnizamiento despreciativo tradicional

se ha visto sucedido por la sacralización de la mujer ...esta idealización desmesurada de la mujer no invalidaría la realidad de la jerarquía social de los sexos. Las decisiones importantes siguen siendo cuestión de hombres, las mujeres no desempeñan papel alguno en la vida política, debe obediencia al marido, se le niega la independencia económica e intelectual. El poder de la mujer sigue confinado tan sólo al ámbito de lo imaginario, de los discursos y de la vida doméstica. Ahora bien, aún cuando no se le reconoce a la mujer como sujeto igual y autónomo, no por ello deja de salir de la sombra y del desprecio de que se le hacía objeto; la gratifican con el poder de elevar al hombre, de formar a los muchachos, de civilizar los comportamientos, de ejercer una influencia oculta sobre los grandes comportamientos de este mundo” (Lipovetsky, 2007: 217).

Por su parte, Hérítier podría complementar con lo siguiente:

“La valencia diferencial de los sexos es un fenómeno tan masivo que se vuelve invisible, como un dato natural no cuestionable, a pesar de que no es natural y que puede ser cuestionado. Así, el privilegio confiscado se convierte en desventaja. Para que la confiscación sea irreversible, las mujeres fueron confinadas en todas partes a un rol de procreadoras domésticas, excluidas del uso de la razón, excluidas de lo político, excluidas de lo simbólico. Es en este punto donde se juega la fuerza física del hombre” (Hérítier, 2007: 178).

Sobre la base del contexto anteriormente descrito, ¿Qué es lo que podría caracterizar a la tercera mujer? O mejor dicho: ¿Qué características tendrá la nueva construcción de la identidad femenina de los últimos años? Diversos autores entre los que se ubican Clare (2002), Hérítier (2007), Lipovetsky (2007), Tinat (2011), Montesinos (1995, 2002, 2005, 2007, 2012), entre muchos otros y otras, coinciden en que debe existir, un cambio en las relaciones sociales y en la estructura social para poder argumentar sobre una parcial equidad de género. El problema radica en que las posturas teóricas aún no llegan a un consenso, en que ámbitos se tiene un mayor empoderamiento o negociación femenina y en cuáles otros aún falta por incidir. Sin mencionar que muchos de esos argumentos aún no han logrado separarse del radicalismo que le ha caracterizado a la corriente más fuerte del feminismo. En estas categorías se puede ubicar perfectamente a Antony Clare, quien afirmó que en la actualidad los hombres ya no son necesarios como agentes proveedores, a razón del ingreso de las mujeres al ámbito laboral. Cito:

“Los hombres pueden seguir definiéndose por lo que hacen, pero eso se ha convertido en un gran fraude, una estafa de la que siguen beneficiándose. En cuanto al trabajo, las mujeres también pueden hacerlo, no tiene nada de exclusivamente

masculino. Si el trabajo solía definir a la masculinidad, ya no. Se ha producido una revolución” (Clare, 2002: 102).

Pero el radicalismo de Clare, se hace presente cuando limita la participación masculina a un agente que voluntariamente podría otorgar protección personal y familiar, pero también lo reduce a simple donador anónimo en los bancos de semen, como una alternativa para la reproducción que lo desliga de los cuidados, atenciones y demás obligaciones sociales sobre la descendencia. Cito:

“El aumento del número de madres solteras indican que no solamente los hombres son inadecuados como parejas y padres, sino que simplemente están de más. Las mujeres declaran que pueden concebir y criar hijos por su cuenta. No necesitan a los hombres para engendrar a sus hijos. El avance de la reproducción asistida, incluidas técnicas tales como la fecundación in vitro, la inseminación artificial mediante semen de donantes anónimos y las madres de alquiler, junto con la afirmación sumamente política y polémica de que el cuidado de los hijos por parte de un solo progenitor es tan bueno como el que proporciona dos” (Clare, 2002: 18).

Por ende, los hombres tampoco podrán apropiarse de los hijos que hayan sido procreados por sus mujeres –como lo sugeriría Hérítier-. Esta autora, sostiene que la única manera eficiente para disolver la jerarquía que beneficia en exclusiva al género masculino en relación con lo femenino, se encuentra en la capacidad de las mujeres de controlar su sexualidad, con el uso adecuado de los métodos anticonceptivos, pues “...la anticoncepción se aplica en el lugar mismo de la dominación” (Hérítier, 2007: 210). Otro de los campos que debe conquistar la mujer para abolir la dominación, será obteniendo su independencia económica y su oportuno ingreso a la educación, como alternativas viables por las cuales las mujeres pueden obtener su autonomía.

“Se puede entonces razonar que los medios de regular la procreación, de controlar los nacimientos, no sólo son accesibles a las mujeres sino que están reservados para ellas. Esto es parcialmente cierto en las zonas más desarrolladas del mundo, aquellas en las que las mujeres tienen ...el mayor acceso a la educación y a la igualdad profesional, aquellas finalmente donde no están tan sometidas a presiones religiosas o ideológicas ...la condición femenina ha cambiado considerablemente, en lo jurídico y en las costumbres, durante este medio siglo en el mundo occidental, con varias y notables modificaciones de la relación hombre / mujer. La cuestión de fondo que aquí se plantea es saber en la práctica qué lugar ocupa el control de la procreación por parte de las mujeres en esa evolución” (Hérítier, 2007: 214).

Donde el principio de *la apropiación de la descendencia*, aparte de ser entendida en el sentido teórico en donde los varones se quedarán con los hijos como alternativa de postergar el nombre, y las hijas serán empleadas como signos para el intercambio matrimonial, ya sea por parte de sus propios hermanos a cambio de una esposa, o de su padre que desea poseer más esposas o amantes –como lo sostendría Lévi-Strauss (1985, 1987 y 1991)-. *La apropiación de la descendencia*, también *yo la entiendo* como parte del proceso en que algunos hombres utilizan a sus hijos e hijas como signos que permiten el incremento de los *capitales sociales, políticos, simbólicos, culturales*, y ocasionalmente, hasta *económicos*, en los matices que propone Bourdieu -como se podrá observar en los apartados (2.3), (2.4), (3.2) y en el Anexo 1-. Donde el resultado por la participación de alguno de estos agentes (ya sea la descendencia masculina o femenina), al interior de determinadas arenas, ritos de paso personales o su actuación en distintos rituales y prácticas específicas, como por ejemplo: La reina de la belleza en certámenes regionales y nacionales (propio de los fenómenos descritos en los apartados 2.3 y 4.1, respectivamente). Provocará que las ganancias sociales puedan verse reflejadas como parte de los dividendos de los diversos capitales que sostiene, caracteriza y presenta desde la familia nuclear de este agente, hasta los varones que pertenecen a su familia extensa. Evidentemente coincido con Hérietier en que una gran parte del dominio masculino está sustentado en la descendencia. Montesinos podría aportar al respecto:

“...cuando las mujeres rompen con el símbolo universal de la maternidad, sobre la que se ha asentado su identidad de género, transgreden la supremacía masculina y su monopolio sobre el poder. El dominio del hombre comienza a perder razón de ser y se deslegitima socialmente, abriendo espacios para las otras formas de expresión cultural” (Montesinos, 2002: 50).

A razón de luz que arrojan los datos y las citas anteriores, se puede inferir que un tercer elemento en el que muy probablemente coinciden la mayoría de los especialistas y demás estudiosos del género (el feminismo o las masculinidades), entre los que se pueden ubicar a: Martínez V. (2005), Montesinos (2002, 2005 y 2007), Hérietier (2007), Lipovetsky (2007), entre muchos otros. Ha sido el comprender que conforme las mujeres se fueron incorporando a las actividades laborales económicamente remuneradas, se ha logrado impugnar aunque sea parcialmente el dominio masculino. Al respecto, Montesinos (2002) no ha dudado en afirmar que sobre la base que caracteriza a las condiciones económicas de

la modernidad y que afectan, principalmente, a sociedades como la mexicana. La situación ha provocado que las mujeres tengan que incorporarse a la actividad laboral, no como un gusto o una decisión personal, sino más bien como una necesidad que ahora se exige para el sostén de la familia. Por ende, aquella imagen propia de la división social del trabajo, en la cual las mujeres se encontraban recluidas exclusivamente al espacio privado y el hombre estaba destinado al espacio público, poco a poco se ha tenido que ir transformando a razón de la presión económica que viven las familias, principalmente en los países del Tercer mundo. Y sin importar mucho que el trabajo femenino éste socialmente desvalorizado o que la mujer tenga que cumplir con su doble jornada –pudiendo o no recibir una ayuda masculina-, el fenómeno provoca una simple pregunta: ¿Solamente se necesita un poco de más presión económica para cambiar la estructura cultural? Premisa que puede ser asociada a una suerte de *Dramas sociales* ya que las condiciones han cambiado parcialmente a la estructura. *A título de una hipótesis personal*, considero que se necesita mantener un control aún más firme en la reproducción, pero principalmente en la apropiación de la descendencia, sin descuidar el ámbito económico, para provocar otro pequeño drama social que, a su vez, permita la impugnación y transformación de la estructura social tradicional en el ámbito de las relaciones de género y a favor de las mujeres.

Independientemente de la anterior hipótesis, lo que sí se conoce a ciencia cierta es que a razón de la incorporación de las mujeres en el ámbito laboral, uno de los pilares de la teoría feminista radical, la cuestión de la división sexual del trabajo, se ha venido completamente abajo.

Siguiendo con la presentación de los estereotipos de Lipovetsky requerimos advertir el reciente surgimiento de una nueva forma de identidad femenina que aún está en construcción, pero se comienza a caracterizar por reclamar su libre acceso y participación en los campos del capital cultural (su ingreso y egreso de diversas universidades y otras instituciones académicas), al capital económico, la facultad de decidir sobre el campo de la reproducción (el uso de anticonceptivos, la legislación sobre la no penalización por el aborto y “La afirmación de que sí se puede hacerse mujer sin hacerse madre” (Tinat, 2011: 25).); la libertad del uso de su cuerpo y persona (decidir el número de hijos y el tiempo oportuno para procrearlos, exigir el uso de anticonceptivos, ejercer su derecho al aborto); la libre elección y ejercicio de su preferencia sexual (heterosexual, lésbico, bisexual); la

capacidad de elegir con quién y con cuántas personas sostener relaciones sexuales placenteras durante toda su vida y / o en el mismo momento (liberación sexual –propia de la soltería-, infidelidad conyugal, participar en tríos y orgías sexuales); la posibilidad de seducir y acosar a otros hombres –y a otras mujeres- (sobre todo sí son menores que ella o son sus subordinados laborales); la autonomía de elegir su destino individual (ser permanentemente soltera, divorciada, formar una familia compuesta, participar de la unión consuetudinaria mesoamericana, ser madre soltera, casarse o vivir en concubinato, etcétera); trabajar tiempo completo, medio tiempo o simplemente realizar trabajo doméstico después de formar un hogar; cooperar económicamente con los gastos de su hogar o simplemente disponer de su capital económico a su antojo (independencia económica), y finalmente, sus constantes intentos por acceder y controlar el campo del poder político. Son algunos de los elementos que caracterizan a esta nueva identidad femenina que se estereotipa en *la tercera mujer*. Donde el arma básica y principal que emplearan las mujeres para conseguir esta <<autocreación femenina>>, serán los campos del erotismo, la sexualidad, quizá emplear hasta el chantaje sobre la reproducción u otras formas alternativas y menos evidentes, propias de la resistencia femenina (como lo mostrará el capítulo V).

En lo que respecta particularmente al erotismo y al chantaje femenino sobre la reproducción, algunos autores sostienen que en la medida que las mujeres vayan colonizando el ámbito del uso de su cuerpo y la sexualidad; los varones posiblemente podrían comenzar a perder su virilidad al subordinarse a ellas, por lo menos en estos ámbitos. Rescato de Olavarría:

“Serían, asimismo, “responsables” los varones cuando transfieren a la mujer las consecuencias de la sexualidad activa, especialmente en lo relativo a la salud reproductiva: anticoncepción, embarazo, parto y también en lo conveniente en la crianza de los hijos. Ellos no tendrían control sobre su propio cuerpo, “el instinto” y, por lo tanto, sería un riesgo responsabilizarlos del control de la fecundidad de la pareja. La mujer sería la responsable, entonces, de las consecuencias de la vida sexual de sus hombres. De ahí a la manipulación del cuerpo de las mujeres para regular la concepción, habría un corto trecho, no así la manipulación del cuerpo de los hombres. Si los cuerpos de estos son manipulado, podrán perder la virilidad” (Olavarría, 2006: 126).

Sin embargo, la resistencia masculina frente a todas estas investidas femeninas, se ha visto incrementada en los campos de la representación y en los espacios que requiere de la administración del poder, el uso de la violencia simbólica y de la fuerza física. Principios que podrán ser corroborados durante el desarrollo de *los juegos de la masculinidad vaquera*. Mismos que serán enunciados desde el apartado (1.4) y (2.2), y finalmente serán descritos y analizados a mayor detalle en el apartado (3.2).

Y a pesar de los grandes logros y campos empoderados que supuestamente ahora caracterizan a esta noción de <<*la tercera mujer*>> o la “mujer moderna, profesionista e independiente” –que tanto pugna Lipovetsky-. No se puede perder de vista (*a título de una segunda hipótesis personal*), que la transformación de las estructuras del género se deben en gran parte a los procesos socio-históricos y demás dramas sociales que pueden ocurrir también inesperadamente. Asimismo, se podría entender que la autoridad masculina se fundamenta en las estructuras de significación y poder que culturalmente se les atribuyen a los cuerpos (tanto masculino como femenino), aunado a la apropiación de los hijos que son procreados por las mujeres quienes son las víctimas del significado negativo que se le otorga a su condición biológica. Es decir, la capacidad de reproducir lo semejante y lo diferente, y por su incapacidad de controlar el sangrado menstrual a diferencia de los hombres que no tienen la capacidad de la reproducción y eligen las situaciones que les exige derramar su sangre-semen. Sin olvidar que el tiempo necesario para fraguar los cambios en las relaciones y en las estructuras sociales podrá variar de un espacio rural a semirural, y de éste a uno urbano y / o moderno. Ya que al ser diferentes espacios y adversas condiciones culturales también existirán diferentes ambivalencias que seguirán colocando a las mujeres en desventaja tanto simbólica como física frente a los hombres, quienes justifican y ejercen su dominio sobre sus esposas y sus hijos (procreados por ellas), aún cuando algunas de estas mujeres, ya sea de forma independiente o con ayuda de otros hombres, se hayan empoderado de algunos espacios que supuestamente eran exclusivos para la masculinidad. O acaso será ¿Qué esos mismos espacios han perdido su valor social y público, a razón de la reciente inserción de las mujeres en el mercado laboral?

Finalmente, Montesinos podría cerrar este apartado con la siguiente afirmación:

“El problema radica, fundamentalmente, en que todavía no se ha superado la concepción acerca de la sociedad patriarcal como reproductora permanente de símbolos

masculinos de poder; de tal forma que la permanencia de tal sociedad evita la emergencia de símbolos femeninos de poder. De manera contraria, si predomina en nuestra interpretación el aspecto cultural, entonces, estaremos preparados para aceptar que el cambio cultural es gradual. Esta ambivalencia nos permite reconocer, en un momento determinado de transición, una situación cultural híbrida donde la indefinición nos conduce a aceptar la presencia de una amplia diversidad de matices” (Montesinos, 2002: 60).

1.3 Las posturas sobre los estudios de las masculinidades.

Este tercer apartado comienza recordando que *no* se puede hablar sobre las masculinidades, sin hacer un mínimo comentario sobre las mujeres, y viceversa. Principio que había sido olvidado, y por el cual, fueron cometidos los más grandes errores de los estudios sobre el feminismo. Los cuales, hasta hace unos pocos años se han tratado de enmendar.

Sin lugar a dudas y como ya se ha referido, los estudios propios de la masculinidad (*The Men's studies*), iniciaron formalmente mucho tiempo después de la aparición del texto: *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea* de Godelier. En este inigualable ensayo el autor realiza una gran descripción sobre los espacios sagrados, capitales heredados (artículos mágicos), elementos simbólicos, mitos y leyendas, los ritos, rituales y la cosmovisión masculina Baruya, con la finalidad de responder: *¿Qué significa ser un hombre entre los Baruya? Y ¿Cómo se construyen los verdaderos hombres?* Otra de las más grandes aportaciones de este ensayo es que Godelier, oportunamente, logra dar testimonio de la cultura de estas tribus durante un periodo de tiempo donde ha iniciado sin retroceso la aculturación y occidentalización de toda la nación Baruya.

Sin embargo, considero que la más grande aportación teórica de Godelier, aparte de la evidencia etnográfica, ha sido la formulación y tipificación de categorías específicas de algunos hombres que los separa del resto de sus semejantes. Tradición teórica que llega hasta nuestros días y que se hace evidente en varios de los estudios contemporáneos, como se verá más adelante.

Brevemente recordaré al lector que Godelier en su ensayo no teme a referir a la existencia de dos tipologías básicas de hombres, es decir: a) *Hombres comunes y corrientes*, y b) *Los*

grandes hombres. Estos últimos se subdividen en tres categorías específicas: a) *Grandes guerreros*, b) *Cazadores de cazuarios* y c) *Los hechiceros*. Donde los grandes cazadores y guerreros, adquieren su prestigio sobre la base de ser descendientes directos de un ancestro que hereda sus conocimientos y / o gracias a las habilidades que caracterizan a cada persona. En sí y en teoría –como lo sostiene el autor-, cualquier hombre común y corriente puede construir su propio nombre en estas dos primeras categorías. No ocurre lo mismo con los grandes hechiceros, pues éstos son exclusivamente los hombres que han sido procreados al interior de un linaje específico entre toda la tribu Baruya. Esta particularidad se debe a dos razones: Los hechiceros son los únicos propietarios de los elementos mágicos que permiten transformar a los jóvenes en hombres (ser productores de semen después de cumplir los ritos especificados) y a las mujeres en madres (proveerles la facultad de producir la leche materna para su prole). Además de que en la mitología Baruya ratifica que los primeros hombres –ancestros del actual linaje de los hechiceros-, fueron los que convivieron y hurtaron todas las artes de la guerra (arco y flecha), música (flautas y rimbombos) y los saberes sobre los peligros de los fluidos corporales de todas las mujeres, cuando éstas mantenían el control de todo el universo.

Uno de los más importantes pioneros de los estudios sobre la masculinidad contemporánea, ha sido Robert Connell, quien siguiendo los pasos y las aportaciones teóricas de Godelier – en particular, la temática de la tipología de la masculinidad-, escribe su ensayo: *Masculinidades*. En donde se muestra sobre la base de diferentes estudios de caso, una puntual radiografía de la cultura masculina australiana y norteamericana. Pero quizá la aportación más novedosa de Connell ha sido el identificar que los procesos históricos del ámbito local hasta nacional, que se han conjugado con los dramas personales (o la historia personal), se manifiestan explícitamente en todas las prácticas corporales, personales (la clase social, raza, generación y la nacionalidad o la posición en el orden mundial) y culturales. Lo que permiten observar algunos de los rasgos de la construcción de las relaciones de género (masculino / femenino). Sin olvidar, que: “La *masculinidad* no existe más que en oposición a la *feminidad*” (Connell, 2003: 104). Por tanto, no se puede referir de un tipo esencial de masculinidad (o feminidad), sino a una masculinidad que está integrada por cuatro diversos grados de masculinidades (*Masculinidad hegemónica*,

subordinada, marginal y complaciente) que interactúan y se relacionan entre sí. Ver Tabla 1.

Tabla 1

<p><i>La masculinidad hegemónica:</i> Ejerce el poder y la autoridad sobre las mujeres (y sobre otros hombres) con toda su secuela de opresión, violencia y privilegios. Coincide con el arquetipo tradicional de la virilidad y con los estereotipos masculinos en sintonía con la cultura del patriarcado: el machismo.</p>
<p><i>La masculinidad subordinada:</i> Se sitúa en las fronteras de los estilos de vida, de las conductas y de los sentimientos atribuidos convencionalmente a las mujeres, por lo que es considerada <i>ilegítima</i> y <i>afeminada</i> por la mayoría de los hombres. En este tipo de masculinidad encajarían tanto las conductas masculinas de orientación homosexual como algunas maneras de ser hombres cercanos a los valores atribuidos convencionalmente a las mujeres (ética del cuidado de las personas, énfasis en los afectos y en las emociones, solidaridad con las vindicaciones feministas).</p>
<p><i>La masculinidad marginal:</i> Alude a hombres que forman parte de grupos y colectivos excluidos socialmente y que tienen acceso restringido al poder. Sufren todo tipo de injusticias y de opresiones en unas sociedades lideradas por los hombres que ejercen sin ningún pudor las formas más opresivas e injustas de la <i>masculinidad hegemónica</i> pero no por ello ponen en cuestión la dominación masculina ni sus conductas.</p>
<p><i>La masculinidad complaciente (y cómplice):</i> Es ejercida por los hombres que, sin tener un acceso significativo al poder y sin gozar de un alto estatus económico y social, disfrutan de los <i>dividendos patriarcales</i> asociados al género masculino sin interrogarse en ningún momento acerca de la justicia de esos privilegios. La masculinidad complaciente no es sino una versión atenuada de la masculinidad canónica y una forma viable del machismo invisible.</p>

Tipos de la masculinidad sugeridas por Connell (2003).

Estos cuatro grados de la masculinidad, han sido retomadas y referidos por diversos investigadores contemporáneos, entre los que figuran: Michael Kimmel (1997), Matthew Gutmann (1997, 2000 y 2002), Fernández Llebrez (2004), Víctor Seidler (2006), Ramírez Rodríguez (2006), Rafael Montesinos (2002, 2005 y 2007), Carlos Lomas (2008), Michael Flood (2008), Gregorio-Godeo (2009), entre muchos otros.

Debo indicar que Connell dedica un apartado en su ensayo para caracterizar y comentar los orígenes del concepto y las generalidades de cada uno de sus cuatro grados de las masculinidades. Posteriormente, refiere a cada uno de ellos con bastos y complejos

ejemplos, y diferentes situaciones sociales para nunca más volver a definir a ninguno de sus anteriores.

Una de las más interesantes y contemporáneas críticas que se le realizan a las tipologías de Robert Connell, es la que propone Saúl Gutiérrez L. en *Tejer el mundo masculino*. Del cual se puede citar, el punto central de su reclamo:

“Robert Connell ha mencionado, la *teoría del rol* termina proponiendo que lo masculino y lo femenino son una especie de tipología similar a la tipología personalidad A y personalidad B: una lista interminable de rasgos o atributos que forman parte de la personalidad de los actores que se han socializado bajo la égida de ciertas estructuras asociadas con lo masculino y femenino.

Asumir que hay una coincidencia entre la identidad y las estructuras sociales, así como sostener que los individuos han interiorizado los modelos del género disponibles en forma de guiones, ha permitido a algunos investigadores y algunas feministas redactar ciertos reportes de investigación subrayando que, por ejemplo, “los hombres” no expresan sus sentimientos, pero son agresivos y violentos, acosadores sexuales, autoritarios, abusadores de mujeres y niños, etcétera. Esos reportes reflejan la idea de que la suma de influencias sociales se ha cristalizado en la formación de esa “clase de hombres”: violentos, hiper-rationales, etcétera. De esta manera, se ha llegado a trivializar la noción de que el género es una construcción social al reducir, por ejemplo, a la masculinidad a una simple lista de atributos personales” (Gutiérrez Lozano, 2008: 45).

Concuerdo con Gutiérrez Lozano sobre los excesos y las trivializaciones que se han presentado en los reportes e informes de los estudiosos de la masculinidad o de las feministas, cuando al emplear los modelos de las masculinidades de Connell, han sido mal interpretadas como parte de los estereotipos que deben cumplirse en todo contexto cultural. De igual forma, el establecer que son estructuras del inconsciente que dictan el actuar de las personas, limita la acción y la toma de decisiones de los agentes, a razón de los modelos estructurales ya preestablecidos. Razón por la cual esta investigación, sin negar las aportaciones estructuralistas (en las cuales se han apoyado Connell e incluso el mismo Gutiérrez Lozano para sustentar sus argumentos), ha optado por acompañar al estructuralismo con la noción del *habitus* de Bourdieu y su capacidad de agencia del individuo –como oportunamente se mencionó en las páginas 19 y 20-. Y de esa manera, elaborar un modelo que aparte de respetar los principios de las relaciones sociales y propias de la estructura, puede incorporar los deseos de los agentes sociales que interactúan en estas relaciones. Quizá las críticas que ahora se le pueden hacer a la propuesta de Gutiérrez

Lozano, serán que: a) La propuesta de Connell (2003), no habla de una sola y única forma de masculinidad, sino de masculinidades. Asimismo, Connell apunta que también deben existir diversas formas de feminidad, y no solamente una única forma de identidad femenina. Y b) Gutiérrez Lozano, olvidó contemplar la posibilidad del cambio estructural y de la identidad genérica, ya sea a razón de los procesos históricos, los dramas sociales o como parte de las presiones (por ejemplo la económica y la ruptura de la división sexual del trabajo –anteriormente mencionadas-) que han acontecido en los últimos años, y que inevitablemente están modificando los esquemas, modelos o tipologías del significado de ser un hombre. Éste al ser un constructo propio de la identidad, inevitablemente tenderá a estar en oposición con el significado de ser mujer, lo que no se puede garantizar será la estabilidad en la estructura social en los siguientes años.

Una vez que se ha solventado la impugnación anterior, me gustaría mostrar los modelos teóricos sobre las masculinidades que elaboró Montesinos, para integrarlos al análisis del contexto mexicano:

Tabla 2.

<p>“Una posible expresión de la tipología del <i>rey benévolo</i> está dibujada a partir de un varón que, garantizando el mayor ingreso familiar, mantiene una actitud consciente con el rol que desempeña su pareja ...esta tipología, heredada por la <i>tradición</i>, también podría representar en la actualidad una de las primeras manifestaciones de una masculinidad que rechaza al <i>machismo</i>. En todo caso es obvio que el varón posee las <i>principales fuentes de poder</i> en la relación de pareja; sin embargo, está lejos de exaltar su superioridad, se muestra consciente de la función que familiarmente desempeña su pareja y, por tanto, mantiene una actitud y una conducta de respeto hacia ella” (Montesinos, 2007: 30-31).</p>
<p>“...<i>varón pos-antiguo</i>, es el caso del varón que tiene todas las condiciones para desempeñar el papel de proveedor y que preferentemente espera que en su relación de pareja se reproduzca el ritual de las diferencias entre hombre y mujer, sin la actitud de incidir en conductas próximas al <i>machismo</i>. Se trata de varones prácticamente dependientes del papel que tiene la mujer tradicional en el espacio privado y que, por tanto, buscan la comodidad y certidumbre que les ofrecen mujeres que, aun teniendo la calificación suficiente para mantenerse decorosamente en el mercado de trabajo, también buscan la protección (afectiva) de su pareja. Normalmente pueden mostrar un discurso muy consciente de la igualdad entre los géneros, donde se reconoce el derecho de la</p>

mujer a marcarse un proyecto de vida a seguir.
...el *varón en crisis* es el caso de hombres que por las circunstancias que les impuso la crisis económica se ven confrontados por su pareja, provocando el caos en su relación, ya sea provocando el rompimiento o generando una relación cotidianamente conflictiva” (Montesinos, 2007: 32-33).

“...*varón domesticado* ...se ha aceptado una relación de igualdad porque simple y sencillamente han establecido una relación con una mujer que, al acceder a alguna forma de poder, controla un recurso indispensable para ejercer legítimamente el poder: el dinero. Se trata de varones que al encontrarse en desventaja económica con su pareja, reproducen las diferencias entre los géneros, pero colocando a la figura masculina en una situación de inferioridad, aunque sus ingresos sean suficientes para mantener una vida decorosa. Esta tipología de la masculinidad podría expresarse como una suerte de *sometimiento consciente*, en la medida en que el varón reconoce los méritos de su pareja, ya sea que éstos provengan de una carrera profesional exitosa que haya generado un ingreso lo suficientemente alto para asumir el control de las decisiones que se toman en la pareja, o por la capacidad emprendedora que coloque a la mujer como una empresaria exitosa” (Montesinos, 2007: 34-35).

“...el *varón moderno* y contempla a hombres muy representativos de la modernidad, esto es, varones que sin lugar a ningún tipo de dudas tienen la idea de la igualdad entre los géneros. Valoran a su pareja por el solo hecho de serlo y están felizmente dispuestos a participar en todas las actividades que una familia requiere para su reproducción social” (Montesinos, 2007: 36).

“...*varón campante* alude a la cómoda posición que tienen los varones por el avance de la modernidad, es decir, que se ven beneficiados por la representación de las mujeres con poder, quedando en una situación de despreocupación respecto del papel económico que ellos juegan en la familia. Se trata de varones cuyos ingresos son poco significativos para la reproducción de la familia, sin que esto afecte su nivel de vida, puesto que los ingresos de su pareja son más que suficientes para vivir cómodamente. A este tipo de varones no les preocupa mantener un trabajo, ni hacer los méritos requeridos para mejorar sus condiciones laborales, y están dispuestos a colaborar en las tareas domésticas si es que se encuentran en el desempleo” (Montesinos, 2007: 37).

“...*la máquina de placer*: es el caso de varones dedicados todo el tiempo a seducir a alguna mujer, cualquier mujer. Lo importante para ellos es lograr que las mujeres accedan a sus deseos sexuales, son el prototipo del seductor que dedica su cuidado y atención hacia la mujer que constituye momentáneamente el papel de la presa, cuyo reinado dura hasta que no caiga de la gracia de *la máquina insaciable de placer* ...Se trata de un tipo de varón beneficiado por el paso de la modernidad, en cuanto a la liberación sexual de la mujer. Esto ha ampliado sus posibilidades de estar más tiempo en la cama con alguna mujer de la cual se harta cuando quiere pasar del sexo al amor y del amor al matrimonio, momento exacto en que hay que echarla fuera de la cama ...todo se reduce a un intercambio sexual” (Montesinos, 2007: 38).

Modelos de las masculinidades de Montesinos (2007).

Sobre la base de los argumentos expuestos anteriormente, se permite formular las siguientes premisas: ¿Qué fue lo que inspiró a Godelier (1986), a Connell (2003) y a Montesinos (2002 y 2007) para identificar y establecer los modelos teóricos de la masculinidad que ellos proponen?, ¿Qué significa ser un hombre? Y ¿Cómo es que los varones aprehenden a ser y a comportarse como hombres en su sociedad? Un acercamiento sobre la razón y construcción de los estereotipos genéricos, lo proponen Recio González-López López, cito:

“La masculinidad y la feminidad no son sólo rasgos del carácter o el aprendizaje de roles sexuales y sociales que se aprehenden durante la infancia y la adolescencia para después desarrollarlos en la vida adulta. Por el contrario, hemos de entender la construcción de las identidades sexuales como procesos continuos contradictorios que se definen y redefinen en todas y cada una de las acciones humanas a lo largo del proceso de la vida.

Culturalmente los estereotipos, los modelos varón-mujer están establecidos. Los varones se forman, tienen vida profesional, compiten, deben ser buenos profesionalmente, son esposos, padres, su vida es su profesión, a nivel sentimental existe una mujer que los ama, los quiere, los cuida, mantiene su hogar y se ocupa de sus hijos” (Recio González-López López, 2008: 249).

Ambas autoras, posteriormente vuelven a sostener:

“Existe una visión dominante de los hombres con la que la prensa y otros medios de comunicación nos bombardean constantemente. Dicha visión los presenta como duros, fuertes, agresivos, independientes, valientes, sexualmente activos, inteligentes. En contraposición a la imagen de las mujeres, las cuales son vulnerables, débiles, amables, cariñosas, pasivas, asustadizas, estúpidas, dependientes e inmaduras. Es interesante el hecho de que los términos descriptivos empleados para las mujeres son los mismos que se aplican a los bebés ...desde que son bebés a los chicos se les trata de forma diferente por ser varones, se les habla de forma diferente, se juega con ellos de forma diferente y se espera cosas de ellos” (Recio González-López López, 2008: 252).

Es evidente que en un inicio las diferencias físicas de los cuerpos humanos, determinarán la forma, el tacto y los cuidados que deben mantenerse al relacionarse o interactuar directamente con cada uno de los agentes, ya sea masculino o femenino. En ese sentido, la normatividad social exige que todo trato masculino con las mujeres en general, sea con delicadeza, cuidado y al platicar con ellas –tomando en consideración su edad-, no serán abordadas temáticas que provoquen su vergüenza o escarnio. En cambio, el hombre que se

relaciona con su semejante, podrá abarcar diferentes temáticas –acordes a la edad de los participantes- y permitirle el acceso a ciertos placeres masculinos que son propios del orden público, como tomar una cerveza, fumar un cigarro, quizás acceder a otras drogas, poder “ligar” a una señorita casadera y quizá hasta acceder a las relaciones sexuales prematrimoniales. Asimismo, no existirá ningún tipo de sanción, si los agentes desean realizar juegos de competencia, fortaleza y agresividad –ocasionalmente no importa la diferencia de edad-, siempre y cuando los niveles de cólera y violencia sean controlados por ambos partícipes. De tal manera que ninguno de ellos, de una razón para intercambiar el juego por un verdadero conflicto que requiera ser solventado con la fuerza física.

Cabe indicar que esta forma particular de juego violento, será considerado como los entrenamientos de las futuras peleas y riñas que todo varón debe solventar a cierta edad, y cuya violencia será permanente durante estas ocasiones excepcionales (enfrentamientos violentos con sus semejantes).

“...antes de que los niños hayan abandonado la Escuela Infantil ya absorben nociones estereotipadas sobre la masculinidad. Una de las mayores características del género masculino es la **violencia**, la agresividad, se presenta como algo normal propio de los varones. Uno de los mayores éxitos de la cultura patriarcal es haber hecho el artificio omnipresente del androcentrismo algo que, por natural, resulta invisible, de manera que la identificación de los valores culturales no se ha hecho con los hombres, sino con lo general ...El varón vuelve a ser el gran ausente en unas conductas protagonizadas por él, para así evitar su responsabilidad social, tanto en la construcción de las conductas, como en la autoría de los casos” (Recio González-López López; 2008: 252). Negritas del original.

Es sumamente atractivo, el poder indicar que la principal característica de los estereotipos teóricos masculinos es la violencia que se puede desarrollar contra sus semejantes (otros hombres) o en contra de lo diferente (las mujeres y los niños). Considerando que la temática de la violencia masculina siempre ha sido uno de los rasgos más enfatizados entre todos los aspectos que comprenden los grados de las masculinidades.

Pero no se puede perder de vista, que toda explicación y definición siempre se mantendrá incompleta, sí es que no se considera su contraparte, en este caso: *La feminidad*. A la cual, irónicamente le corresponde parcialmente la tarea de justificar y sostener al mismo dominio masculino. Al respecto puedo volver a citar a Recio González-López López:

“...la violencia masculina no es el efecto inevitable de un orden natural de las cosas, sino el efecto social de una serie de ideas y de prácticas que se incrustan en la vida de las personas y de las sociedades y que otorgan a la mayoría de los hombres todo tipo de privilegios y beneficios materiales y simbólicos. Dicho de otra manera, “los dividendos patriarcales” de la dominación masculina no son el efecto natural de las diferencias sexuales entre hombres y mujeres, sino el *efecto cultural* de un determinado modo de entender y de construir a lo largo del tiempo las relaciones entre los hombres y las mujeres en el ámbito personal y en el ámbito público que se sustenta en una presunta naturaleza superior de los hombres, que “justifica” en nombre de la razón y del *orden natural* de las cosas, la dominación masculina, las jerarquías entre los sexos, las estrictas fronteras que se asignan convencionalmente a los géneros masculinos y femeninos, el sexismo y en última instancia el ejercicio del poder y de la opresión contra las mujeres” (Recio González-López López, 2008: 253-254).

1.3.1 Posturas relacionadas con la *crisis de la masculinidad*.

Buena parte de los investigadores sociales han identificado que la masculinidad contemporánea en los últimos años, y como parte de los procesos históricos que se han acontecido a su alrededor; se ha visto cada vez más involucrada en el ámbito privado (los quehaceres domésticos, la educación y los cuidados de la infancia). Lo que no ha sido una causa para limitar la actuación masculina en el ámbito de la sexualidad (preferentemente heterosexual) y de la explotación e incremento de los capitales económicos, políticos, sociales, simbólicos, el uso de la violencia pública y privada, y su facultad de administrar el tiempo (preferentemente en el ámbito público). Sin embargo, continúan vigentes las constantes pugnas que han surgido por el tratar de regresar a las *tradicionales* relaciones económicas domésticas dónde el varón era el único proveedor y la mujer se encontraba recluida en su hogar (al cuidado y protección de éste). Un segundo campo contemporáneo de la batalla genérica es el tratar de re-controlar el cuerpo de las mujeres a favor de la reproducción del grupo, pero más que eso, será el poder asegurarse y apropiarse de la descendencia procreada por su esposa. Es quizá este último punto donde se pudo evidenciar la principal fractura de las relaciones de género. Cito de José Olavarría:

“...los varones cuando transfieren a la mujer las consecuencias de su sexualidad activa, especialmente a lo relativo a la salud reproductiva: anticoncepción, embarazo, parto y también en lo concerniente a la crianza de los hijos. Ellos no tendrían control sobre su propio cuerpo, “el instinto” y, por lo tanto, sería un riesgo

responsabilizarlos del control de la fecundidad de la pareja. La mujer sería la responsable, entonces, de las consecuencias de la vida sexual de sus hombres. De ahí a la manipulación del cuerpo de las mujeres para regular la concepción, habría un corto trecho; no así la manipulación del cuerpo de los hombres. Si los cuerpos de éstos son manipulados, podrán perder la virilidad” (Olavarría, 2006: 126).

Contexto general que ya habían observado por varios investigadores, quienes ya referían sobre “*la sensibilización del hombre nuevo*”. Sin embargo, pocos son los que tratan de definir este fenómeno y contextualizar sus orígenes y características. No así, los que tratan sobre la base de excesivos ejemplos del ámbito privado y doméstico o actividades socialmente identificadas como femeninas, hablar sobre la nueva postura masculina que no solamente se puede definir exclusivamente en esos ámbitos.

A este fenómeno, se le conoce como <<*la crisis de la masculinidad*>>. La cual encuentra sus orígenes en el ámbito mundial a razón de los procesos históricos, cambios estructurales de las relaciones sociales y algunos dramas sociales específicos, pero que tienden a ser un poco más evidentes en el ámbito urbano. Como lo hace Olavarría, cito:

“Las ciencias sociales, de manera sistemática y acumulativa, comienzan la investigación sobre los hombres. Sus cuerpos, subjetividades, comportamientos y aquello dominado “lo masculino” es sometido a escrutinio científico; se comienza a “de-construir” la masculinidad, a “desnaturalizarla”. Las preguntas que guiaron ese cuestionamiento –habiéndolos bajado del pedestal y puestos en el estado llano– apuntaron a profundizar en la crisis de la masculinidad y si está afectaba fundamentalmente a los hombres y su masculinidad o era parte de un proceso mayor. La hipótesis aceptada, crecientemente, es que entró en crisis no sólo la masculinidad sino que las formas en que se estructuró la vida entre hombres y mujeres durante gran parte del siglo XX. Se afirma que es una crisis de relaciones de género, que en el caso de los varones se estaría manifestando como crisis de la masculinidad, como lo señala Connell” (Olavarría, 2009: 2).

Pero ¿Qué es eso que se denomina, como: <<*la crisis de la masculinidad*>>? Fenómeno que lo describe Connell (2003), Bourdieu-Hernández-Montesinos (1998) y Montesinos (2002). De los cuales se puede rescatar la siguiente definición:

“El concepto de *tendencias a la crisis* tiene que distinguirse del sentido coloquial en el cual hablamos de una “crisis de la masculinidad”. Como término teórico, crisis presupone un sistema coherente de algún tipo, que se destruye o restaura gracias a lo que la crisis produce. La masculinidad, como hasta ahora hemos visto no es un sistema en ese sentido. Más bien es una configuración de la práctica dentro

de un sistema de relaciones de género. No podemos hablar de una forma lógica de crisis de una configuración; en su lugar hablaremos de su fractura o transformación. Sin embargo, sí podemos hablar lógicamente de la crisis de un orden de género como un todo, y de su tendencia hacia la crisis.

Este tipo de tendencias a la crisis siempre incluirán a las masculinidades, aunque no necesariamente las fracturarán. Las tendencias hacia la crisis provocarán, por ejemplo, intentos de restablecer la masculinidad dominante ...Las relaciones de poder muestran la evidencia más visible de tendencia hacia la crisis: el colapso histórico de la legitimidad del poder patriarcal y el movimiento mundial por la emancipación de las mujeres. El argumento se mantiene vivo gracias a la contradicción subyacente entre la desigualdad de los hombres y las mujeres, por un lado, y la lógica universalizadora de las estructuras del Estado moderno y las relaciones de mercado, por otro.” (Connell, 2003: 126-127).

Y Montesinos complementaria con lo siguiente:

“...las crisis de la identidad masculina se darán conforme se registran transformaciones culturales que cuestionen o transgredan los principios aceptados que definen el perfil general del ser hombre” (Montesinos, 2002: 75). Y más adelante sostiene: “...la crisis de la identidad masculina, el rol asignados socialmente al hombre se está viendo cuestionado conforme las mujeres avanzan cada vez más en la obtención de mejores posiciones, pero las transformaciones en el ámbito doméstico, con cambios en la división sexual del trabajo, nos habla de nuevas formas de ser hombre y mujer en la sociedad” (Montesinos, 2002: 98).

Se debe considerar que el fenómeno de *la crisis de la masculinidad*, puede ser fácilmente observado en: a) El ámbito doméstico, específicamente en la carga de violencia física, verbal y simbólica que desatan la mayoría de los varones que no tienen altos grados de representación pública (*masculinidad subalterna* –en términos de Connell (2003)-), y ven en el espacio doméstico (privado) un sector donde pueden imponerse y ejercer su propio dominio. Sin embargo, la situación se complica en el momento en que la mujer tiene la necesidad de salir a la calle a buscar un empleo o trabajo económicamente remunerado, el cual a su vez, tenderá a impugnar el principio social del varón como único proveedor de la familia; b) La reciente inserción de las mujeres en las arenas políticas (ya sea como candidata o ocupando un puesto de representación popular) y c) Desde hace cinco décadas –aproximadamente-, la presencia de las mujeres en los centros académicos se encontraba extremadamente limitada o era casi nula. Actualmente, esa situación ha cambiado permitiéndoles la oportunidad de hacer carreras profesionales y ocupar puestos de mando en instituciones educativas tanto públicas como privadas.

Donde aparentemente, estas acciones femeninas han sido logros personales desligados de todo tipo de apoyo y protección masculina; pero tomado en consideración que los orígenes de esos mismos campos y arenas *fueron contruidos y socialmente pensados por hombres; a favor, razón y necesidad de los mismos varones*. Y que “...todo orden social es, a la vez, un orden sexual” (Godelier, 1997: 24), se debe cuestionar la pertinencia de ese argumento y comenzar a cuestionarse en dos direcciones: Por una parte, la presencia de las mujeres en estos campos antiguamente casi exclusivos de la masculinidad ¿Podría ser considerada como una de las consecuencias de una suerte de devaluación social de los mismos?, y a su vez, ¿Se podría pensar que el repentino acceso de las mujeres en estos campos, se puede reflejar como parte de los capitales simbólicos que ahora también podrá ostentar la familia a la que pertenece? Y por la otra parte, reconociendo que la introducción de las mujeres en el ámbito público ha venido a cuestionar al *status quo* de la masculinidad, y si a eso se le agrega la disolución de la división sexual del trabajo a razón de que las mujeres ya acceden a trabajos remunerados y ayudan en el sostén de la familia, la situación se puede presentar como el escenario que caracteriza una serie de dramas sociales contemporáneos, que probablemente concluyan manifestando ligeros, pero permanentes cambios en las estructuras sociales.

Todo ese escenario, se podría comenzar a ser ejemplificada en las siguientes direcciones:

- a) El reciente ingreso de las mujeres en los campos académicos, centros de investigación y demás espacios universitarios. Bourdieu, comentaría: “El título escolar o académico, como la moneda, tiene un valor convencional, formal, jurídicamente garantizado, por lo tanto liberado de las limitaciones locales (a diferencia del capital cultural no escolarmente certificado) y de las fluctuaciones temporales: el capital cultural que él garantiza en cierto modo de una vez y para siempre no tiene necesidad de ser probado continuamente” (Bourdieu, 2009: 214). Por ende, la permanencia de las mujeres en estos espacios públicos y su acceso a “*los medallones*” –en términos de DaMatta (2002)- y demás grados académicos, socialmente se explica sobre la base del apoyo que recibió por parte del varón al que ella es dependiente, y que a su vez, le permitió acceder a esta forma particular de capitales. Dividendos que son compartidos y exaltados por todos los hombres y

demás mujeres que formen parte ya sea de su grupo de origen y / o del grupo por alianza matrimonial –como ya se mencionó anteriormente–.

- b) Ya lo apuntaba Godelier (1997), el repentino ingreso y participación de las mujeres en actividades, arenas, juegos y demás espacios que eran exclusivos de los hombres. Provoca una devaluación del prestigio social que le caracterizaba anteriormente. Inversamente, el abandono de las mujeres e ingreso de los hombres a determinadas actividades que anteriormente no las realizaban, provoca un incremento en el honor de este oficio, espacio u actividad a realizarse. En ese sentido, la participación de los hombres en las actividades domésticas y cuidados de la descendencia, podrá tener un valor y significado positivo por el simple hecho de ser desarrollado por los hombres, a pesar de que la misma actividad tradicionalmente las realizaban las mujeres.

Rafael Montesinos, oportunamente podría sintetizar lo anteriormente expuesto, cito:

“...las transformaciones culturales que van dando forma a nuevas identidades genéricas, tanto de las mujeres como de los hombres, están más allá de una <<consciencia de género>>; que la cultura se va transformando independientemente de la conciencia del individuo acerca de las construcciones simbólicas que van redefiniendo los roles sociales de uno u otro sexo. En ese contexto, independientemente de los cambios impulsados conscientemente por las mujeres, la transformación de las relaciones tradicionales entre la pareja y la familia, que propician la incorporación progresiva de la mujer al espacio público, se traduce en cambios simbólicos en la subjetividad masculina” (Montesinos, 2002: 117).

En algunos casos fue la astucia masculina en los tiempos míticos, en otros, un don entregado por parte de los dioses a la humanidad. Sin importar los orígenes, tradicionalmente han sido los varones quienes controlan el ámbito público y la capacidad de ordenar el cosmos. Tras fundar y establecer sus propias reglas del cómo actuar e interactuar en esos *campos* –en términos de Bourdieu (2007)-, *espacios* y *arenas* –en términos de Turner (1974)- que son propios para el incremento de los capitales económicos, simbólicos, sociales, políticos, culturales; y de la representación personal y familiar, se podría seguir cuestionando: La reciente inserción de las mujeres en estos ámbitos masculinos, ¿Podría ser considerado como un elemento que atenta a los principios de la masculinidad?

Autores entre los que se encuentran Connell (2003), Gutmann (2000 y 2004), Montesinos (2002 y 2005), entre muchos otros, sostienen que en los últimos años, a razón de las necesidades económicas y del gasto familiar, ha provocado que un creciente número de mujeres tengan la necesidad incorporarse a los espacios laborales remunerados (la industria privada, el comercio formal e informal, entre otros), permitiendo a su vez, demostrar que las mujeres pueden acceder y conseguir sus propias ganancias económicas como fruto de su trabajo. Y sin importar en gran medida, que son a los infantes y a las mujeres a quienes se les cotiza con los más bajos tabuladores en comparación con los hombres que realizan el mismo trabajo que ellas, pues se supone que su actividad laboral será un mero apoyo económico del varón con el que está relacionada y es directamente dependiente (su esposo, cónyuge, pareja, su padre y/o hermano). El ingreso económico generado por pequeño que sea, tendrá que ser considerado como uno de los primeros elementos que provoca un cambio en las relaciones sociales (por lo menos entre el marido y su mujer) y en las estructuras tradicionales de las relaciones de género. Asimismo, la permanencia de la mujer en el ámbito laboral y los pocos ingresos económicos que quizá haya de percibir, podrá ser analizada como una suerte de invitación para que toda mujer abandone permanentemente el espacio laboral y público, y regrese al espacio privado que reclama la atención doméstica, los cuidados y la procreación del grupo. Cito de Huamán Andía:

“...se ha manifestado como una oposición entre el proyecto intelectual (laboral, profesional, académico, político) y maternidad y es vivido por muchas pensadoras e intelectuales de diferentes partes del mundo ...lo que lleva a muchas mujeres a postergar hasta avanzada edad su maternidad o simplemente a renunciar a ella, a pesar de los incentivos económicos que al respecto existen en algunos países. Las mujeres tienen introyectado que la sociedad no permite ambas posibilidades y el peso de la procreación caerá sobre ellas principalmente, afectando otras esferas de su desarrollo ...Mientras la maternidad se siga colocando en la esfera de lo privado como un hecho sin relevancia y sin trascendencia en los público, mientras sigamos estando divididos por una falsa separación y no seamos capaces de concebirnos como un todo coherente, la maternidad seguirá siendo un estorbo para cualquier posibilidad de desarrollo personal” (Huamán Andía; 2011: 186). Paréntesis internos míos.

Donde la afirmación anterior, solamente es el reflejo de la *tradición cultural*, que sostiene que: *no se puede ser mujer, sino se es madre en algún momento de la vida*. Principio que ya está contradicho en los argumentos propios de la *modernidad*, pero también se debe

comprender que los cambios culturales e ideológicos avanzan de forma paulatina y lenta en comparación a los avances y cambios tecnológicos y de las estructuras (en este caso económicas). Montesinos podría compartir lo siguiente:

“Estamos ante una sociedad profundamente diferenciada. Esto quiere decir que la cultura, genéricamente hablando, no puede expresar una subjetividad colectiva homogénea a partir de la cual afirmemos tajantemente que los principios morales que anteriormente sujetaban a la mujer han desaparecido. No es lo mismo referirse a la mujer de las ciudades que a las del campo ...pero aun así, se tiene que reconocer que, al menos en las clases medias educadas y urbanas, el proceso de modernización ha dejado su huella en el territorio de la cultura, particularmente en lo referido a las relaciones entre la pareja, la familia y significativamente en lo laboral” (Montesinos, 2002: 42).

De forma inevitable, el ingreso de las mujeres al ámbito laboral ha impugnado la imagen tradicional del hombre como el único y exclusivo proveedor económico. Cuestionando también, la capacidad del varón como único agente protector de su mujer y de toda su familia nuclear. A la par de este fenómeno (en que las mujeres buscan los ingresos económicos, ya sea para ellas o para su familia nuclear), algunas de ellas también participan de los espacios académicos. Cito de Lipovetsky:

“Numerosos estudios ponen de manifiesto que el compromiso femenino con el trabajo responde en la actualidad al deseo de escapar de la reclusión que supone la vida doméstica y, de modo correlativo, a una voluntad de apertura a la vida social. A lo cual cabe añadir la negativa a depender del marido, la reivindicación de una autonomía en el seno de la pareja y la construcción de una <<seguridad>> para el futuro ...se manifiesta la voluntad femenina de constituirse en agente de su propia vida. En la implicación femenina del trabajo subyace mucho más que el deseo de escapar del <<gueto>> doméstico; de hecho, traduce la nueva exigencia de afirmar una identidad como sujeto” (Lipovetsky, 2007: 204-205).

Diversos autores han enfatizado sobre los riesgos y atentados en contra de la masculinidad, que representan el hecho de que una mujer acceda a sus propios ingresos, el espacio público y a la educación académica. *Más nunca se ha observado, que la presencia y permanencia de estas mujeres en estos ámbitos (anteriormente exclusivos) de la masculinidad, hipotéticamente se pueden reflejar como parte de los capitales simbólicos, sociales y económicos que pueden adquirir y apropiarse todos los varones con los que ellas estén directamente emparentadas, ya sea por filiación, descendencia o alianza.* Pues no se

debe perder de vista –ya lo mencionó Lévi-Strauss (1985 y 1997) anteriormente-, que el valor social en el mercado matrimonial de una mujer hermosa, virtuosa, profesionista, económicamente independiente y proveniente de una familia honorable; tenderá a ser socialmente más valiosa, comparativamente al de una mujer que provenga de una familia que no pueda costear las mismas arenas para la competencia masculina y corresponder públicamente con los mismos capitales.

Otro de los espacios en otra hora masculinos que permiten observar el empoderamiento de las mujeres, han sido los centros donde se debate y se ejerce poder, es decir, los puestos de mando y propios para la toma de decisiones. Anteriormente formaba parte de las reglas no escritas, pero públicamente conocidas; donde los hombres ocuparían exclusivamente estos centros de poder, ya que fueron construidos por éstos, y a favor de ellos mismos. En la actualidad, y gracias a la transformación de la tradición cultural (propio del cambio estructural y de las mentalidades) que ha acontecido en los últimos años, las mujeres también se han insertado paulatinamente en estos centros propios del mando y han terminado por demostrar que *el poder ya no tiene sexo*. Sin embargo en el ámbito de las investigaciones sociales, todavía se encuentra presente el principio del *techo de cristal*, el cual se puede definir de la siguiente manera, cito:

“La constatación salta a la vista: a despecho del descrédito experimentado por la cultura machista, de la feminización de los títulos, de la promoción de un liderazgo en los ámbitos de la animación y la comunicación, nada, o casi nada, cambia en lo referente a la participación de las mujeres en el círculo de los puestos de decisión. Los puestos de mando siguen estando, casi de manera exclusiva, en manos de los hombres; todo transcurre cual si un <<techo de cristal>> (*glass ceiling*) bloquease de modo sistemático a las mujeres a partir de cierto nivel. El hecho más notable no es la penetración de éstas en la cima, sino la persistencia de su relegación y la reproducción social del poder masculino” (Lipovetsky, 2007: 245-246).

Oportunamente Montesinos refutaría la cita anterior, y daría el justo peso a todas las afirmaciones previas a la última aportación de Lipovetsky, cito:

El “...concepto de *techo de cristal*. Obviamente, este límite invisible no obedece a criterios establecidos o a normas impuestas en forma clara y objetiva, sino a un conjunto de factores subjetivos que perduran en el imaginario colectivo y que se establecen a partir de la cultura, identificándose con las representaciones simbólicas de los géneros” (Montesinos, 2002: 58). Y continua más adelante: “...los elementos

que influyen en la configuración del techo de cristal a partir de las percepciones y necesidades de las mujeres son principalmente las responsabilidades domésticas, estereotipos sociales, su percepción ante el éxito y su proyecto de vida, es decir, condiciones íntimamente relacionadas con la construcción de la identidad femenina; mientras que los elementos estructurantes del techo de cristal en la organización quedan determinados por el perfil del ejecutivo(a) que define la empresa, considerando elementos informales que se encuentran implícitos. Ahí es donde la maternidad es un factor determinante para la no selección de los puestos de mayor responsabilidad y decisión” (Montesinos, 2002: 58).

Para finalizar, cabría volver a preguntar: ¿En qué otros aspectos de la vida social se puede ubicar a la crisis de la masculinidad?

Ya se comprobó que la masculinidad tradicional ha tenido que negociar su identidad en el ámbito económico, específicamente como el único proveedor, también sus acciones lo han llevado a compartir los centros de poder y propios para la toma de decisiones. Finalmente, otro de los aspectos que el dominio masculino descuidó y ahora trata de administrar de otra forma, es el control del uso del cuerpo de las mujeres. Pues en la actualidad, las mujeres dejan de ser un recurso para la reproducción, a cambio de mostrarse como sujetos de derechos sociales que les permite interferir, manipular y cuestionar el ámbito de la reproducción (el número de hijos y el tiempo propicio para tenerlos; la oportunidad de ejercer su derecho al aborto; la capacidad de decidir si usar permanentemente o no, anticonceptivos) y la pertinencia de que el hombre continúe apropiándose de la descendencia procreada por ellas. Bien escribió Héritier, que: “Los hombres no pueden reproducirse por sí mismos. La mujer es entonces el recurso para concebir niños de ambos sexos en general, pero varones en particular” (Héritier, 2007: 119).

La entrada de los métodos anticonceptivos al mundo y su pronta aceptación por parte del universo femenino y feminista, más que venir a liberar la sexualidad de las mujeres, ha venido a acrecentar la capacidad de que los varones puedan sostener múltiples relaciones sexuales al mismo tiempo y en diferentes ocasiones, sin la necesidad de preocuparse por un embarazo no deseado y / o enfermedades de transmisión sexual, que puedan atestiguar sobre su infidelidad.

Pero la otra lectura del mismo fenómeno, indicaría que al no poder controlar eficazmente el cuerpo de las esposas, y por ende su sexualidad. No existirá ninguna garantía (con clara

excepción de los exámenes genéticos), que permita asegurar que la descendencia que ha sido procreada tenga el origen del varón que socialmente la representa y públicamente la protege. Héritier lo explica de la siguiente manera, cito:

“Una mujer en edad de procrear, casada y adúltera, es juzgada particularmente como peligrosa por su cónyuge ...se piensa que el hecho de que en las adúlteras se encuentren dos semillas masculinas, ambas irreductibles, implica efectos negativos para el más débil de los dos hombres. Necesariamente el más débil es el marido, porque ignora el adulterio de su mujer, mientras que ella y el otro hombre actúan con conocimiento de causa. El encuentro de humores de la misma naturaleza hace que uno de ellos, el más fuerte, pueda expulsar al otro en el cuerpo emisor” (Héritier, 2007: 57).

Cabe enfatizar, que el conocer a ciencia cierta cuál es el origen exacto de la descendencia ya procreada, y el poder apropiarse oportunamente de esta descendencia, que hasta esos momentos está protegida, serán las nuevas grietas que presentan los pilares de la dominación masculina. Pues todas las demás arenas y capitales como la educación, la política, la economía, el uso del espacio público, y en cierta manera la sexualidad, continúan siendo –aunque sea parcialmente- administradas por los hombres. Pues no se debe olvidar, que los cambios culturales y de mentalidad que son propios de la modernidad, aún no han echado raíz en todos los ámbitos y espacios sociales (rural, semirural y ciudadano), y por ende, aún no han quebrantado del todo a la tradición en todos los espacios conocidos. Aunque quizá, solamente sea cuestión de algunos años o décadas más.

1.4 Recuento teórico de las festividades y la recreación simbólica de los géneros.

Una de las características de las sociedades rurales, semirurales, los ahora *pueblos originarios* y demás pueblos con orígenes mediterráneos, es que aún conservan las tradicionales fiestas patronales y formas específicas para la elección de los mayordomos encargados de la celebración. La cual, permitirá entre otras cosas: a) Congraciarse con *los dobles de los hombres* en términos de Godelier (1998), es decir, los santos y las vírgenes católicas; b) Permitir la inserción de vecinos no oriundos a estas localidades, como parte de las personas que tienen permitida su residencia sobre la base de haber cumplido con el cargo religioso; c) Generar elementos propios de la identidad que los tenderán a diferenciar del resto de las localidades vecinas, y por ende, de todos los demás espacios urbanos que no

realizan estas formas particulares de celebración (con excepción de los *pueblos originarios* que están reflejados en (Medina Hernández, 2007)). Asimismo, las fiestas patronales en general permiten conocer formas específicas de la dinámica estructural, las estructuras tradicionales de las relaciones de género; parte de la administración de la división sexual del trabajo, es decir ¿Quién lo debe hacer?, ¿A quién no se le permite hacerlo?, ¿Cómo se debe hacer? Y ¿Cuándo se debe concluir?; los juegos propios del género, los cuales se realizan como parte de los dones verticales ascendentes que se entregan a los santos patronos, pero que también sirven para el incremento del prestigio familiar en general, pero de los miembros masculinos en particular (lo que no descarta a los varones de la familia extensa). Como parte de estas *arenas* del juego, se pueden mencionar: los palenques, los jaripeos, el rodeo, la faena taurina, las charreadas, las escaramuzas charras, las carreras de caballos y los concursos regionales de caballos bailadores, que en su conjunto serán descritos y analizados en el apartado (3.2) –como ya se ha mencionado anteriormente-. Donde todos los anteriores sin excepción, requerirán de animales específicos para su desarrollo, como son los caballos, los gallos y los toros. Todos éstos adquieren valores simbólicos flotantes o también se transforman en símbolos dominantes durante el desarrollo y su participación al interior de alguno de esos juegos (rituales). Durante el desarrollo de estos juegos, los ahora animales-simbólicos pueden ser el reflejo metafórico de alguna parte específica del cuerpo de sus amos, por ejemplo: la relación gallo-pene en los palenques; o alguno de los elementos metonímicos que caracteriza y ostentan los miembros de las familias nucleares y extensas de todos los hombres y las mujeres que participan de estos juegos-rituales, por ejemplo: la virilidad masculina en los toros o la virtud femenina en el manejo del caballo. Sobre la base de lo anterior, no dudo en afirmar que la actuación masculina o femenina dentro de estos juegos-rituales no será por el simple gusto de hacerlo; más bien, la razón se debe encontrar en el valor social que implica y representa su participación en estas arenas, es decir, será una inigualable oportunidad pública para exponer y ratificar los grados sociales de virilidad y de virtud que ostentan todos los hombres y las mujeres que se enfrentan al interior de estas arenas para géneros específicos (una suerte de *división sexual de juegos-rituales*). Sin mencionar, que su actuación también implica un incremento en el valor social de los capitales simbólicos, sociales y económicos de todos los miembros de la familia nuclear y extensa que ha sido representada. En lo que respecta a los capitales económicos, a pesar de que éstos pudieron haber sido el origen de la

disputa que se realiza en estas arenas (propia para caballos, gallos o toros), las ganancias económicas de las apuestas quedan en segundo término, a razón proporcional de los beneficios e intereses obtenidos en los otros capitales y del triunfo público sobre el rival asignado.

Durante el desarrollo de las fiestas de pueblo, no solamente los animales adquieren un grado de símbolo dominante durante los juegos-rituales. También las mujeres, principalmente las señoritas casaderas aparte de ser signos para el intercambio matrimonial (Lévi-Strauss, 1985 y 1991), son agentes simbólicos metonímicos (durante su participación en la entrega de dones dancísticos regionales) o metafóricos (en las arenas de los certámenes de belleza). En el caso de los primeros (los dones dancísticos que están argumentados en el Anexo 1), la participación “voluntaria” de la señorita requiere de la representación de su padre o un agente masculino, quien costeará la inversión económica del papel que realizará durante la entrega del don y la garantía de que toda la comparsa podrá recibir sus respectivos alimentos durante un día específico. Lo que lo traduce a una oportunidad pública, para mostrar y enfatizar que los varones de esta familia nuclear tienen el suficiente capital económico y las redes sociales adecuadas para correr con estos gastos requeridos. Sin olvidar, que también sirve como una oportunidad de presentar la belleza “natural” que caracteriza a esta señorita que pertenece a un grupo socialmente identificable y reconocido. Este argumento podrá ser importante durante la pedida matrimonial y la entrega de la dote (o precio de la novia), que tendrá que cubrir todo el grupo del pretendiente que desea casarse con ella y formar una alianza con la familia extensa.

En lo que respecta a los certámenes de belleza -como también ocurre al interior de la Internacional Feria del Caballo, apartado (4.1)-, se realizan bajo pretexto de elegir a la reina del carnaval o a la reina y las princesas de la feria. En estos eventos, las señoritas casaderas se transforman en símbolos dominantes que representan metonímicamente a la virtud de todas las señoritas casaderas con las que está emparentada, y que a su vez, oportunamente todas ellas han sido protegidas por los varones de su familia nuclear y extensa. Principio que aunado a la belleza física y los capitales culturales ya adquiridos, le permitirán tener un valor simbólico cada vez más alto en el mercado matrimonial, y por ende, también se traduce en prestigio social para los miembros masculinos de su familia. Donde la única forma de garantizar el triunfo, será empleando las redes sociales, el capital político que se

ostente, y hasta en ocasiones habrá necesidad de ejercer una influencia económica o realizar ejercicio del poder sobre otros hombres (*masculinidad subordinada*). Lo importante es conseguir públicamente ese triunfo de una competencia femenina que está orquestada y manipulada por el ámbito masculino.

Cabe enfatizar que la participación femenina en las escaramuzas charras (juegos-rituales); como parte de la cuadrilla que entregará un don dancístico al santo patrón; al interior de un certamen de belleza; o en el mercado matrimonial que se pueden desarrollar sobre la base de los festejos que contextualizan a su localidad. Dependerá de su propia voluntad y sus deseos personales, ya que a pesar de que ella radique al interior de una sociedad tradicionalista, en donde los varones públicamente aún conservan la última palabra en las decisiones que se tomen (aunque en el ámbito privado puede no ser así). Será la señorita la que decida y en el último de los casos la que haga su voluntad (sobre participar o no hacerlo), aún cuando no sea lo más conveniente para los varones de su grupo. Lo mismo aplica a todas las señoras, quienes simplemente no desean preparar comida para recibir invitados en su solar durante los días de fiesta. Y a pesar de estas últimas formas particulares de resistencia femenina, *la primera hipótesis personal* que se planteó en la página 51, comienza a justificarse detrás del contexto descrito anteriormente.

Otro de los elementos que caracteriza a las prácticas de las fiestas patronales y que establece una diferencia en esencia (práctica) y no en términos del espacio con las regiones urbanas y modernas, será que en las sociedades tradicionales y durante sus tiempos festivos se podrá observar parte de la cosmovisión regional, a razón de que algunas de las celebraciones para los santos y vírgenes católicos coinciden temporalmente con los ciclos agrícolas y de mayor producción regional (como se observará durante *la mayordomía satelital de los tlachiqueros*, específicamente en la sección 2.3.2). Lo que lo traduce en algunos casos, como la mejor fecha del año para la ostentación y el despilfarro público. Y no a una falsa distribución de la riqueza económica, la cual se termina quedando en los monopolios o en las pocas manos de quienes se dedican a la venta de flores, cohetes, alcohol, etcétera, durante estas fechas. Como se podrá corroborar en los Capítulos II y III.

Finalmente, aunque la tradición se continúe imponiendo en las prácticas regionales, juegos-rituales (juegos de la masculinidad) y demás entrega de dones verticales ascendentes que se

realizan durante el tiempo festivo. La demostración y ostentación de esos elementos será en el ámbito público, y no en el privado; en donde pueden cambiar los roles y la forma en que se administran las relaciones estructurales de género. Asimismo, se enfatiza que solamente es cuestión de tiempo para que los cambios culturales en donde la mujer se encuentra subordinada puedan ser transformados y renegociados al interior de estas localidades no modernas. A sabiendas de que se desconoce la época exacta en que podrán ser evidentes y generales estas transformaciones sociales del ámbito del género, se ha identificado que este proceso de cambio estructural ya ha comenzado. De igual manera, los cambios culturales que están afectando e impugnando a la tradición, pueden provocar el surgimiento de formas aún más complejas de *resistencia masculina* que continúen enfatizando la relación estructural de género, o simplemente retrasando el inevitable avance hacia una igualdad sexual en los espacios semirurales.

CAPÍTULO II. EL PUEBLO DE TEPETLAOXTOC DEL ACOLHUACÁN SEPTENTRIONAL

Uno de los elementos que ha caracterizado a las investigaciones etnográficas y antropológicas desde sus orígenes con los estudios coloniales, y sin lugar a dudas a razón de las herramientas metodológicas que emplea. Ha sido el hallar de forma implícita en todos los ensayos, trabajos, investigaciones, documentos, etcétera, la afirmación del *¡Yo estuve ahí!*. Principio que le permite al lector confiar una fuerte carga de responsabilidad al escritor sobre la base de la calidad y el desarrollo de las descripciones, interpretaciones y demás aportaciones analíticas que sean realizadas. Asimismo, les permite a los lectores acceder a otros universos culturales de primera mano, tal como lo habría hecho el investigador durante sus primeros acercamientos. Con la diferencia de que se cuenta con el apoyo de guía cultural, el cual mostrará los resultados de la investigación realizada sin la necesidad de sufrir los peligros, las inclemencias, desaires y engaños que caracterizó a la misma.

Ha llegado la hora en la que esta investigación presenta uno de los más extensos capítulos, a razón de sus descripciones, interpretaciones y demás detalles que fueron recogidos y recolectados durante el trabajo de campo. Asimismo, será este el espacio en donde se emplean oportunamente los conceptos, definiciones y demás aportaciones que han sido

desarrolladas durante el *primer capítulo*. Por consiguiente y para ofrecer el mejor desarrollo de este capítulo, se decidió dividirlo en cinco secciones específicas:

El primer apartado (2.1) apelará a los postulados sobre el tiempo, el espacio y el valor social de la historia (que fueron descritos en el capítulo anterior) con la finalidad de comentar de manera breve algunos de los sucesos históricos que implicaron al territorio del Acolhuacán, pero que también tuvieron un impacto directo en el desenlace de la historia nacional desde el periodo colonial hasta la segunda intervención norteamericana. Durante el recuento de esos sucesos históricos, se podrá observar la participación del ahora municipio de Tepetlaoxtoc, y su influencia en las consecuencias históricas del ámbito nacional e internacional. Asimismo, se podrá observar una parte de los cimientos históricos que han ido construyendo la identidad masculina y femenina en la región central de esta entidad.

La segunda sección (2.2) se limitará a comentar sobre las generalidades del culto de los santos patrones católicos de la región central de Tepetlaoxtoc, pero se referirá particularmente a San Sebastián Mártir y a Santa María Magdalena. Acto seguido, serán descritos algunos de los términos locales que se emplean exclusivamente durante los tiempos festivos, como *los simulacros, las danzas regionales, la serenata y el ballet folklórico*. Dones que son entregados por los feligreses, quienes esperan una retribución y favores de parte del santo patrón al que se invoca. Finalmente, se presenta el calendario festivo del municipio de Tepetlaoxtoc y del territorio del Acolhuacán.

El tercer apartado (2.3), está apoyado en la historia regional de la zona central del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, con la finalidad de mostrar las condiciones económicas, laborales, sociales, y los vínculos que se establecen con determinados santos patrones católicos. Caso especial, reclama la historia del arribo de la imagen de San Sebastián Mártir a éste municipio; su estancia permanente en una capilla en la cabecera; su desarrollo festivo con la presentación de sus nueve mayordomías; y la consolidación de un mito regional que vendrá a fortalecer los cimientos de la identidad masculina tradicional contemporánea.

Una vez que hayan sido presentadas las características y las condiciones en que aparece cada una de las nueve mayordomías de San Sebastián Mártir, será el justo momento en que se podrá exponer *la cuarta sección (2.4)*. La cual, se centrará en el desarrollo de cuatro de

estas mayordomías, a fin de exhibir las implicaciones que tienen en la cosmovisión regional y su vínculo con las relaciones estructurales del género. Finalmente, *la quinta sección (2.5)* referirá sobre las particularidades del desarrollo de la fiesta patronal de Santa María Magdalena. La cual, genera un interesante contraste a diferencia del desarrollo de su homónimo masculino. Cabe preguntar, ¿Las relaciones tradicionales del género, pueden influir en la calidad del desenlace festivo de un santo patrón no masculino?. No sobra enfatizar, que las generalidades descritas desde el apartado 2.2, serán retomadas y ejemplificadas en otras condiciones en los capítulos subsecuentes (específicamente en los capítulo III y V). Pero antes de comenzar con el desarrollo del primer apartado, es necesario ubicar geográficamente al municipio de *Tepetlaoxtoc de Hidalgo*. Éste pertenece al oriente del Estado de México, y limita al *Norte* con los municipios de Otumba, San Martín de las Pirámides y Teotihuacán; al *Sur* con los municipios de Texcoco de Mora, Papalotla y San Andrés Chiautla; al *Este* con los estados de Tlaxcala y Puebla. Por último al *Oeste*, se localizan los municipios de Acolman y una parte del territorio de San Andrés Chiautla. No sobra mencionar, que por la ubicación geográfica, las semejanzas culturales, ambientales y su particularidad histórica, todos los municipios como son: *San Salvador Atenco, San Andrés Chiautla, Chiconcuac, Papalotla, Texcoco de Mora, Tepetlaoxtoc de Hidalgo y Tezoyuca* pertenecen al territorio del *Acolhuacán* y a la herencia de las investigaciones de la corriente mesoamericanista que está encabezada por Ángel Palerm (1972, 1973, 1990 y 1998).

En la actualidad no existe un acuerdo para designar el gentilicio de los habitantes de este municipio, pero existen algunas personas y vecinos de las comunidades que se auto-nombran: “*tepetlaoxtoquenses*”. En cambio, esta investigación ha optado por emplear los términos: *tepetlaoxtoqueños* y *tepetlaoxtoqueñas*, sobre la base de que se puede apelar a la orientación genérica que demanda hablar de los hombres y las mujeres, respectivamente.

El municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo se integra de nueve pueblos poscoloniales y uno que está asociado a orígenes prehispánicos. En lo que respecta a los primeros: Tanto su fundación como posiblemente su ubicación geográfica contemporánea, es posterior a la administración de la encomienda de Hernán Cortés (1521-1527) y la de sus sucesores encomenderos. Ya que se buscaba evitar la dispersión de la mano de obra, y por lo tanto, fue necesaria la construcción y fundación de las comunidades de *Santo Tomás*

Apipilhuasco, San Pedro Chiautzingo, Jolalpan, San Andrés de las Peras, Los Reyes - Nopala, Tepetlaoxtoc de Magdalena, San Bernardo Tlalmimilolpan y San Juan Totolapan.

Algunas de las evidencias materiales de la presencia de los españoles en este paraje del Acolhuacán septentrional, son los distintos hechos duros (las fuentes, capillas, iglesias, el convento y su eremitorio) que fueron construidos con materiales reciclados, que a su vez, fueron obtenidos de las edificaciones prehispánicas locales y destruidas. Una segunda evidencia, es la incorporación de la traza urbana de cuadrícula y la composición sincrética de los nombres de los pueblos, es decir, el nombre de un santo patrón católico y su respectivo término en náhuatl. Con excepción del pueblo de Jolalpan, como se pudo observar hace un instante.

Desde antes y durante el periodo colonial, esta región se caracterizó por la producción de códices, grabados y artes pictográficas. Entre algunas de las obras que aún se conservan, están: *El códice Kingsborough o Memorial de los indios de Tepetlaoxtoc*, y la decoración tanto interna como externa del antiguo eremitorio de Tlaxcantla (hoy museo regional de Tepetlaoxtoc), de la iglesia de Santa María Magdalena y de su convento anexo. Cabe mencionar, que en la barda perimetral del museo regional de Tepetlaoxtoc (o *eremitorio de Fray Domingo de Betanzos*), aún se pueden apreciar los grifos prehispánicos de las comunidades de Apipilhuasco, Chiautzingo, Jolalpan, Nopala, Tlalmimilolpan y Totolapan. Símbolos que en su conjunto, trataban de apelar a una integración armónica entre todas las localidades (barrios o pueblos) que formarían al actual municipio.

El pueblo de *Tulteca-Teopan* es el único asentamiento que está relacionado a un origen prehispánico. La afirmación se sostiene sobre la base de la gran cantidad de evidencia material y los restos de edificaciones (hechos duros) que se ha encontrado en sus inmediaciones y en diferentes espacios de proximidad. Asimismo, los ensayos de los cronistas regionales como Cando Morales (1993 y 1999) y Tinajero (2002)⁸, también apuestan a los orígenes prehispánicos de esta comunidad. Sin embargo, ninguno de los dos apunta que la ubicación contemporánea de la localidad, muy probablemente difiera del asentamiento original prehispánico.

A pesar de la fuerte tradición prehispánica que se le adjudica a esta región, solamente los actuales pueblos de *Tepetlaoxtoc de Magdalena* (la cabecera municipal) y *Jolalpan*, presentan la existencia de barrios a su interior. El primer pueblo, también es regionalmente

conocido por los demás vecinos del Acolhuacán, como: “*Tepe, Tepetlauxto, Tepetlaoxtoc o Tepetlaoxtoc centro*”. Este asentamiento urbano se compone de los barrios de *La Asunción, La Columna, El Calvario, La Santísima Trinidad, San Sebastián, San Vicente* y las recientes colonias de *La Loma y La Era*.

A manera de tener una mejor administración política (pero sobre todo festiva), el pueblo de Tepetlaoxtoc está dividido en cuatro demarcaciones: La *Primera* corresponde al centro del pueblo (o la capilla de San Sebastián) y el barrio de La Columna, la *Segunda demarcación* se compone del barrio del Calvario, la *Tercera* alude a los barrios de San Vicente y La Santísima. Por último, la *Cuarta demarcación* atañe al barrio de la Asunción. Como ya se habrá observado, las circunscripciones no incluyen a ninguna de las dos colonias (La Loma y Era). Pues éstas aparecieron en el escenario social durante la década de los 70’s, gracias a la política de urbanización municipal de la sierra de Tlapachique. A continuación presento dos testimonios, que puede ejemplificar las condiciones:

“En los años 70’s, el gobierno municipal comenzó a obsequiar predios en lo que ahora se conoce como las colonias de La Loma y Era. Los terrenos de la colonia La Loma, eran grandes de 35.00 metros por 75.00 metros, ¡hubieron más grandes!, pero ese fue el promedio. Estaban pensados para construir una casa y tener un terreno de siembra. La única condición que impuso el municipio, fue habitar el terreno de forma casi inmediata y en las condiciones en las que se encontrara. En esa época, se podían ver muchas casitas improvisadas que estaban construidas con materiales de desecho y cartón, había que sostenerlas bien porque llegaba el ventarrón y se las llevaba o la lluvia; tampoco había ningún servicio. Eran terrenos grandes, pero accidentados con muchos magueyes, abrojos y nopales. Lo que sí, antes de que llegáramos, ya existía una traza cuadrangular de calles planeadas de seis de ancho con banquetas. ¡No que hay algunas calles de acá del centro (Tepetlaoxtoc), que no tienen más que dos metros, y sin banquetas!. Ahora las casas ya están construidas de otros materiales y con bardas; ya tiene todos los servicios. Muchos de los que llegaron, dividieron su terreno y les regalaron una parte a sus hijos. Otros, optaron por vender y comprar en otro pueblo.

La mayoría de los que llegaron eran de otros estados, llegó mucha gente de Zacatecas, Veracruz, Hidalgo, Puebla, Morelos, Jalisco y muy pocos de acá del municipio, pues nadie se quería venir, no había ni transporte. En sí, la mayoría eran personas que habían salido de sus pueblos para buscar trabajo en México (Distrito Federal) o aquí en el Estado (de México), muchos de ellos se vinieron a casar por acá.” (Testimonio del Sr. Jorge Montaña, vecino de la colonia La Loma, Tepetlaoxtoc centro).

⁸ Quién se ha auto-nombrado cronista municipal desde el año 2009.

En lo que respecta a la *Colonia La Era*, se puede aportar este otro testimonio:

“Allá en La Era, se comenzó a llenar de personas de otros estados, pero en su mayoría de mucha gente aprovechada de aquí del pueblo (Tepetlaoxtoc centro), que no tenía necesidad. Éstos, reclamaron terrenos y contrataron a personas que supuestamente vivirían en ellos. Con el tiempo se urbanizó y muchos lo vendieron al mejor postor” (Testimonio de Don Ambrosio Fonseca, vecino del Barrio de la Santísima, Tepetlaoxtoc centro).

Como parte del sincretismo que relaciona el periodo colonial con la herencia prehispánica regional, se puede mencionar que cuatro de los seis nombres de los barrios del centro de Tepetlaoxtoc (*La Asunción, Columna, El Calvario y La Santísima Trinidad*), coinciden metonímicamente con el nombre de determinados misterios dolorosos y gloriosos propios de los oficios del santo rosario católico. Este fenómeno no tendría una mayor relevancia, de no ser que se relacione ese principio con dos manifestaciones específicas del arte sacro, la iconografía católica y la cosmovisión espacial regional.

Pues se debe exponer que tanto los murales, retratos y los lienzos que fueron elaborados por los tlacuilos tepetlaoxtoqueños (pintores prehispánicos) bajo la supervisión de los frailes dominicos, en particular Fray Domingo de Betanzos. Quien consideró entre otras cosas: a) Transmitir la fe mediante las artes (pictóricas, musicales, dramaturgas, literatas y poéticas) y b) Resaltar cuatro escenas específicas del rosario católico –como son: 1) La aprensión de Jesucristo, 2) Su martirio, 3) Su resurrección y 4) Su erección a la santísima trinidad-, para que fueran representadas de forma pictórica en cada uno de los complejos materiales locales más importantes de esta época (El eremitorio, convento y la parroquia de Magdalena). Lo que muy probablemente, cada mural representaría metonímicamente a cada uno de los principales cuatro barrios del centro de Tepetlaoxtoc. Cito de Tinajero:

“...los indígenas no estaban acostumbrados a realizar sus ceremonias en espacios cerrados, por lo que para poder transmitir la nueva religión, se tuvieron que dejar espacios abiertos, en donde los naturales practicaban sus danzas, tocaran música, aprendieran el catecismo, celebraran algunas ceremonias” (Tinajero, 2002: 77) Posteriormente menciona: “...las pinturas del convento de Santa María Magdalena Tepetlaoztoc, forman una serie, conformada por una idea central y totalizadora, que motivaba a los naturales a convertirse” (Tinajero, 2002: 80).

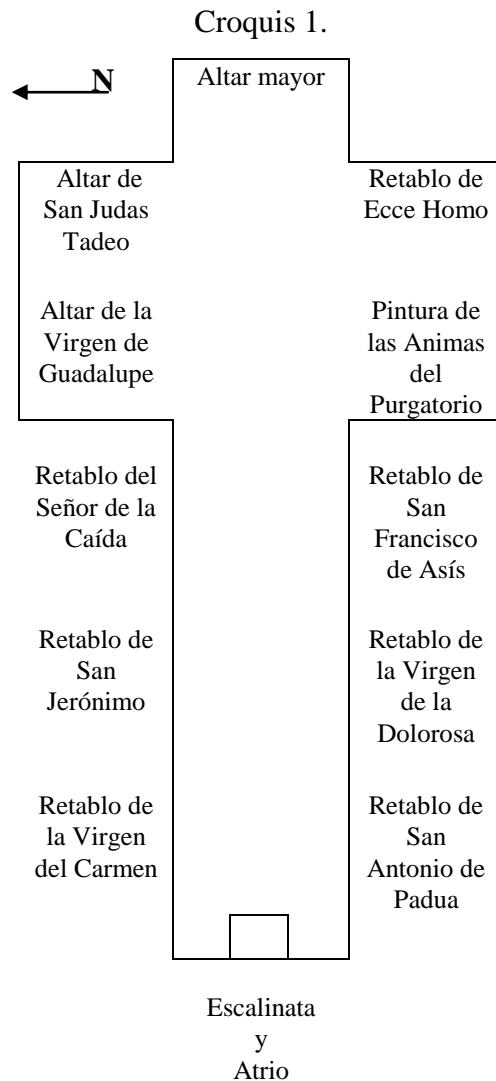
Y Balandier, sostendría en relación a las artes pictográficas que se pueden observar en los inmuebles de la época:

“La imagen es una intermediaria, es decir, una *médium*, entre el pensamiento y el acto; genera efectos reales; convierte la idea en una fuerza que actúa sobre el medio material y sobre las relaciones sociales, y sobre más allá de los universos explorados, explotados, construidos –o informados- por el hombre. Por todas estas razones, en las sociedades afectas a la tradición la imagen permanece excepcional, sometida a empleos estrictamente prescritos, puesto que opera a través suyo hace posible efectuar conversiones en términos de relación, eficacia y creencia ...La imagen se ha convertido en el principal artífice de las construcciones de lo real y, a pesar de ello, es capaz, mediante sus modalidades más elaboradas –las imágenes llamadas de síntesis o calculadas-, de infinitas metamorfosis, trabajando mediante la simulación, dando acceso a mundos virtuales” (Balandier, 1994: 158).

Al principio de integración regional y espacial a la que apela metonímicamente la barda del eremitorio (tras presentar en equidad los glifos prehispánicos de los actuales pueblos) y los cuatros murales del convento dominico (que metafóricamente refieren al nombre de cada uno de los cuatro barrios principales del centro municipal). Se suma una tercera forma de representación simbólica del espacio urbano.

Esta nueva expresión material, se encuentra al interior de la parroquia de Santa María Magdalena. Particularmente en cuatro de los siete retablos que la adornan y componen. Ya que *sus cuerpos, calles, sus pinturas, las imágenes de bulto y los grabados de cada uno de estos retablos*; hacen una referencia metonímica a cinco barrios del centro de Tepetlaoxtoc (La Asunción, El Calvario, La Columna, La Santísima Trinidad, San Vicente). Asimismo, la ubicación de cada uno de estos retablos en específico, coincide con la dirección exacta o casi exacta de la ubicación del barrio al que representan.

Se debe considerar que estas “casualidades simbólicas”, originalmente fueron pensadas con un propósito particular, ahora desconocido. Probablemente se trataba de aludir a una integración de las poblaciones vecinas (antiguamente nómadas) y, que ahora eran sedentarias urbanas y encomenderas. En el caso del interior de la parroquia municipal, la ubicación de los cuatro retablos específicos aunado a la forma del edificio (*cruz latina*), permiten una asociación metafórica entre este plano simbólico que representa y el plano urbano contemporáneo. (Ver Croquis 1).



Vista superior de la Parroquia municipal de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc centro.

En dirección Norte se localiza el *Retablo de San Jerónimo* y del *Señor de la Caída*. En coordenada Sur, se encuentran los retablos de *La Virgen de la Dolorosa* y de *San Antonio de Padua*. Los cuatro retablos anteriores, se caracterizan por presentar un lienzo (pintura) o una imagen de bulto, análogo al nombre del barrio que se encuentran en esa misma dirección. Estableciendo un mapa simbólico de todo el pueblo y una descripción metafórica del espacio social contemporáneo. Pudiendo citar al respecto:

“Los edificios son una expresión de pautas de caracteres fijos, pero los edificios se agrupan de modos característicos y están divididos interiormente según normas o diseños culturalmente determinados. La disposición de aldeas, villas y ciudades y del campo entre ellas no es causal sino que siguen un plan, que cambia según el tiempo y la civilización” (Hall, 1972: 128).

Tabla 2.

Retablo	Lienzo o figura de bulto	Barrio de referencia
San Jerónimo	Lienzo del Señor de la Columna.	Bo. de La Columna.
Señor de la Caída	Imagen del Espíritu Santo y de Jesucristo reincorporándose.	Bo. de la Santísima y Bo. del Calvario.
Virgen de la Dolorosa	Lienzo de la Resurrección de Jesucristo.	Bo. de la Asunción.
San Antonio de Padua	Imagen del predicador.	Bo. de San Vicente.

Relación simbólica de los retablos con los barrios de Tepetlaoxtoc centro.

La mayor parte del *cuerpo* del *retablo de la Virgen de la Dolorosa*, está dedicado a la vida de Santa María Magdalena. Asimismo, en el *cuerpo* del *retablo de San Antonio de Padua* se pueden apreciar las imágenes de: Santo Tomas de Aquino, San Pedro de Verona, San Vicente Ferrer y San Jacinto de Cracovia. Todos los anteriores, permiten recordar los pueblos de Santo Tomas Apipilhuasco y San Pedro Chiautzingo, el barrio de San Vicente (en el centro de Tepe) y el rancho de San Jacinto que también integran una parte del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo del Acolhuacán Septentrional.

Esta representación en la que intervienen directamente los santos patrones de dos pueblos y un barrio, solamente es una evidencia de las intenciones que tuvieron los artistas para apelar a una supuesta unidad y constantes intercambios entre estas dos comunidades y todos los barrios del centro. A colación, me parece pertinente retomar de Balandier:

“Las ciudades fundadas en el seno de la larga duración histórica están compuestas por múltiples escenarios, levantados por sucesivos regímenes. Despliegan un espacio urbano en el que abundan símbolos y significaciones ...Lo que se encuentra siguiendo esas progresiones, pertenece siempre al poder y a lo sagrado; cada época escribió su manera de unir una cosa y otra y mostrarla en lo que sus predecesores habían edificado.

Toda ciudad se va enriqueciendo, a lo largo de su historia, de estos lugares a los que puede serles atribuidos una función simbólica, que reciben de manos del destino o que obtienen de los acontecimientos. Se trata de teatros en los que la sociedad <<oficial>> se produce, y en los que, al contrario, la propuesta popular se <<manifiesta>>. La topografía simbólica de una gran ciudad es una topografía social y política” (Balandier; 1994: 25-26).

2.1 El Tepetlaoxtoc histórico.

Tomando en consideración que el espacio es un constructo social, que se transforma y resignifica a voluntad de sus ocupantes a través del paso del tiempo y de los procesos históricos que en él suceden. Se puede apuntar que el sitio territorial que ocupa el Acolhuacán, debe ser considerado como un *espacio liminal* sobre la base de los procesos históricos y transformaciones culturales de las que ha sido objeto a través del paso del tiempo. A razón de ser un *sito de paso*, gracias a dos condiciones: a) Se ubica geográficamente en medio de las dos costas nacionales mesoamericanas (Océano Pacífico y Océano Atlántico) y b) Funge como una suerte de *puente*, que comunica con rapidez el centro del país con las costas nacionales y una parte del territorio del norte de la república. Las circunstancias geográficas y estratégicas en donde se ubica el actual municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo y su cabecera municipal (el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena), pero sobre todo el territorio del *Acolhuacán septentrional*. Ha permitido que el desenlace de la historia local y regional, influya directamente en la consumación de los procesos de algunos *ritos históricos de paso* –en términos de DaMatta (2002)- y *dramas nacionales* específicos, que han sido registrados en la historia nacional.

El valor social, económico y militarmente estratégico de la ubicación geográfica del actual municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, comenzó a ser evidente desde la conquista de México-Tenochtitlán. Ya que se recordará, que después de la huida de las tropas españolas con dirección a Tacuba durante la *Noche triste*, Hernán Cortés decidió refugiarse en el estado de Tlaxcala. Ahí se recuperaron el resto de sus soldados, se avituallaron e incrementaron el número de sus filas gracias a la participación de las tropas tlaxcaltecas y texcocanas –éstas últimas estaban bajo el mando del rey Ixtlilxóchitl-. Pocos meses después de la gran huida a Tlaxcala, los españoles se encontraban nuevamente en las inmediaciones del Lago de Texcoco realizando los últimos preparativos para el desembote de sus 13 bergantines.

A los pocos años de haberse consolidado la conquista militar, el reciente gobierno colonial comenzaba con los preparativos para acondicionar y ampliar, el camino que había sido empleado para el transporte de toda la artillería y las piezas de cada uno de los bergantines que fueron empleados durante los enfrentamientos en la ciudad de México. Con la novedad

de que este camino ahora sería empleado como ruta logística, comercial y como una vía estratégica-defensiva que partía desde la ciudad de México hasta el puerto de Veracruz.

Este nuevo camino permitiría la movilización masiva de tropas, y su pronto arribo a distintos puntos en los pocos parajes explorados del territorio nacional. Sin embargo, su mayor aportación durante el periodo colonial fue transportando las mercancías que provenían de la isla de Cuba (en ese entonces conocida, como: “*La Española*”), y que a su vez recibía productos procedentes de Europa (particularmente mercaderías de Asia y África –mano de obra esclava-). Con el paso del tiempo, esta ruta fue nombrada como: el *Camino Real de la Herradura*, debido a que la mayoría de los transeúntes utilizaban caballos o bueyes para su transporte.

Varios años después, el nombre de este camino sería inmortalizado sobre la base de las descripciones y las constantes menciones en la novela histórica de *Los Bandidos de Río Frío* de Manuel Payno.

A manera de ejemplificar mejor los beneficios que tuvieron los Caminos Reales durante el periodo colonial, me permito rescatar una cita de Javier Pescador:

“La Nueva España era una sociedad predominantemente rural. Más del 90 por ciento de la población vivía, en el siglo XVIII, en localidades con menos de diez mil habitantes. En un mundo predominantemente campesino, la mayoría de los productos quedaban destinados a la circulación y consumo local; y solo una muy reducida parte de lo que se elaboraba tenía como destino un mercado ubicado a más de una jornada de distancia a lomo de mula. En el siglo XVIII la infraestructura carretera del país fue uno de los principales obstáculos para el florecimiento del tráfico comercial. La falta de caminos y el deficiente estado en que se encontraban las rutas existentes fue sin duda una sólida barrera para impedir o retardar el comercio colonial.

Los arrieros tardaban seis semanas en recorrer el camino entre México y Guadalajara o entre Zacatecas y México. Valladolid estaba a dos semanas de la capital. Durango, Sombrerete y Nombre de Dios tomaban entre siete y ocho semanas de camino. No menos de nueve semanas eran necesarias para llegar de Tula a Monterrey o Parral. Según cuentas más recientes, la capacidad de carga de una mula era de 10 arrobas, esto es poco más de 110 kilos.

De esta suerte, la transportación de mercancías y personas sólo era posible a través de altos costos y era una empresa sumamente riesgosa; por tanto, se dificultaba el desarrollo de una red urbana considerable” (Javier Pescador, 1993: 109-110).

El incremento del número de los Caminos Reales permitió la formación de una red entre las grandes urbes y pequeños asentamientos con los principales centros de producción, distribución de mercancías y puertos marítimos (Océano Atlántico y Pacífico). Asimismo,

el surgimiento de nuevas rutas de tránsito y comerciales, fomentó la aparición de mesones, rancherías, quintas, fincas, casas de huéspedes, posadas y haciendas que se iban estableciendo a lo largo de los caminos en diversas partes del imperio de la Nueva España.

De manera particular, los mesones y las posadas se vieron beneficiados de la actividad económicamente redituable de la arriería. Debido a que se comercializaba con la renta de habitaciones para hospedarse, caballerizas, una suerte de cajas fuertes y la venta de alimentos y bebidas a todos los viajeros, entre otras actividades económicamente remunerables y no necesariamente lícitas (como el contrabando).

Algunos de los beneficios que tuvo el Camino Real de la Herradura en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, fue: a) La introducción de ganado bovino y ovino que vino a sustituir casi por completo la agricultura de temporal propia de la región y b) El arribo de la imagen de San Sebastián Mártir en el siglo XVII. Cito de Tinajero:

“En el año de 1695, una recua llegó a Tepetlaoztoc procedente del puerto de Veracruz con un cargamento para la ciudad de México. Entre los objetos que transportaba traía una gran caja. Cuando los arrieros se disponían a marcharse cargaron sus mulas y continuaron su camino, pero el animal que transportaba la caja, se echó. El hombre trato de levantar la acémila, pero sin ningún éxito. Al ver que sus compañeros se alejaban pidió al mesonero le guardara su cargamento y le prometió venir a reclamarlo. Pasó el tiempo y aquel arriero nunca más se presentó. Entonces las autoridades del pueblo ...procedieron a abrir la caja en el año de 1698 y se encontraron una estatua de San Sebastián Mártir” (Tinajero, 2002: 133).

Cando Morales complementarí:

“...las autoridades de aquella época eran: Don Juan de S. Gobernador y alcaldes los señores Sebastián Bustamante, Gaspar Sebastián, Lucas Francisco y alguacil: Baltazar Francisco y el regidor Gabriel Juan, se presentaron al mesón para que a la vista de todos abrió la caja” (Cando, 1993: 18).

Por último, vuelvo a retomar de Tinajero:

“La figura de fray Domingo se relacionó después con la devoción de san Sebastián: “El padre fray Domingo de Betanzos le había prometido a la gente de Tepetlaoztoc, que cuando muriera, se movería su cama del eremitorio y luego les enviaría una reliquia”. La gente ha pensado que esa reliquia sería la imagen de san Sebastián, que llegó a Tepetlaoztoc en 1695” (Tinajero, 2002: 64).

También el Camino Real de la Herradura propició la creación de posadas, mesones y casas de huéspedes al interior de ciertas comunidades del actual municipio de Tepetlaoxtoc. Cito de Pérez-Lizaur:

“La tradición ganadera en Tepetlaoxtoc se remonta al siglo XVI cuando el encomendero llevó ovejas al pueblo y ocupó las tierras de cultivo para la cría ...posteriormente hubo algunas mercedes de tierra para cría en los alrededores del pueblo ...Más tarde el comercio con las recuas introdujo la tradición de cría de ganado caballar, que perdura actualmente en la ranchería” (Pérez Lizaur, 1975: 159-160).

El florecimiento de las actividades económicas que están relacionadas con la arriería y el intercambio de mercancías a largas distancias, la determinante geográfica que exhibe al territorio del Acolhuacán septentrional como paso obligado, pero mediado por el Camino Real de la Herradura. Entre otras exigencias sociales y económicas, fueron algunas de las razones por las que se pudo impulsar la construcción y fundación de las haciendas del Molino de Flores, Chapingo y los ranchos de La Blanca y El Batán al interior del municipio de Texcoco de Mora; la hacienda de San Pablo Chiconcuac en el municipio del mismo nombre; y las haciendas de San Lorenzo, San Telmo, San Pablo y Molino Blanco en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Esta circunstancia provocó que un sector minoritario de la sociedad, principalmente caciques y hacendados nacionales y extranjeros, incrementaran sus capitales económicos, sociales, políticos y simbólicos en muy poco tiempo por durante varias décadas y generaciones, en comparación al sector mayoritario que se encontraba en distintos grados de explotación laboral y de pobreza que les provocan los primeros.

Las condiciones sociales que caracterizaron a esta época, orillaron al surgimiento de grupos organizados de bandidos, salteadores, cuatreros, bandoleros y el emergente pero creciente número de traficantes de pulque y madera. Los cuales so pretexto de la arriería, transportaban sus productos de manera ilícita hasta las pulquerías clandestinas y aserraderos locales. Cito de Tinajero:

“Durante los siglos XVII y XVIII, Tepetlaoztoc experimentó una bonanza económica, debido a que era paso obligado de la carretera México – Veracruz, vía Calpulalpan – Xalapa. La región se ligó al provechoso comercio de mulas y al establecimiento de mesones” (Tinajero, 2002: 132). Y continúa: “Los mesones poco a poco se fueron extendiendo a lo largo del camino Veracruz – México, entre ellos el de Tepetlaoztoc, que le dieron a la región un gran auge económico. Con el paso del tiempo los mesones adquirieron diversos nombres: albergue, cantina, fonda, bodegón, parador, hostelería, fogón y posada.

Hacia finales del siglo XVIII la carretera México – Veracruz era muy peligrosa por el aumento de bandidos, por lo que se fundó el Tribunal y la Cárcel de la Acordada para poner en orden a los salteadores de caminos” (Tinajero, 2002: 154).

Como dato adjunto, la persecución de los tlachiqueros se desató con mayor intensidad durante la década de los 40's hasta el año de 1956, con la operación federal encubierta denominada: “*El Timbre*”. En la cual, los guardabosques federales tenían que detectar los solares y parajes donde se podían esconder los bandidos y asaltantes de caminos, entre los que fueron incluidos a los pequeños y medianos productores y traficantes de pulque. Cabe mencionar que esta operación encubierta, también se extendió a los otros pueblos y municipios de la sierra del Acolhuacán.

Debido a que las ciudades de Ápan, Calpulalpan y Tepetlaoxtoc son los tres puntos geográficos del “*Triángulo del pulque*”. La presencia del *Timbre* en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo provocó un gran número de arrestados, asesinados y desaparecidos de ambos bandos (guardabosques y vecinos de las comunidades). Sin mencionar, la desestabilización económica de todas las familias que dependían de la venta de esta bebida embriagante. A continuación, puedo ofrecer el siguiente testimonio:

“!Fue muy perseguido el pulque; Hubo hasta 56 muertos de los cuates arrieros. Por lo general, bajaban por la vereda de Belen (municipio de Otumba) que era una extensión del Camino Real de la Herradura. En eso que detienen a tres chamacos, uno de ellos alcanzó a noquear al del timbre y el otro tomó la pistola y lo mató. Después de eso, se calentaron todavía más las cosas en los linderos de Tepe camino a Belen” (Testimonio del señor Mariano Cando Morales, vecino del centro de Tepetlaoxtoc).

Otra de las implicaciones que tuvo el Camino Real de la Herradura (durante el periodo colonial), fue que propició la emigración laboral desde distintos pueblos hasta las principales ciudades o en su defecto a las haciendas y ranchos locales, como: El rancho Maldonado, las haciendas de San Telmo, Guadalupe Buenavista, Santa María Guadalupe, San Nicolás, San Vicente Calalpa, San José Atíca y el Moral. Todos los anteriores se ubicaban en el municipio de Tepetlaoxtoc, y se caracterizaban por contratar mano de obra barata que posteriormente se conocería como *acasillada*. Es decir, trabajadores dependientes de las deudas registradas en su respectiva tienda de raya.

Al iniciar el movimiento de independencia del año de 1810, un número considerable de la población civil de los pueblos de San Andrés de las Peras y San Bernardo Tlalmimilolpan, engrosaron las filas insurgentes durante los años de 1816 y 1821. Fechas en que alguna facción del movimiento armado pasó cerca de estas comunidades con pretexto del uso del

Camino Real de la Herradura. Como parte de los agradecimientos por su participación bélica, el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena junto con las otras dos comunidades, fueron incorporadas a la División Territorial Federal del Estado de México en el año de 1824.

La inestabilidad social que caracterizó al movimiento de Independencia, había dejado entre otras cosas: a) Grandes huecos en la economía nacional, b) El endeudamiento internacional, c) La inestabilidad política y d) Un país desbastado por el hambre y la muerte.

Este contexto nacional fue “*la carta de presentación*” de México para el mundo, pero sobre todo frente a las grandes potencias de esta época (Francia, España, Inglaterra y los Estados Unidos). Quienes en distintas ocasiones y sobre la base de falsas demandas, pretendían cobrar indemnizaciones excesivas y altos intereses, so pena de sufrir un bloqueo naval o la intervención militar en el país. Como ya lo ha corroborado en múltiples ocasiones la historia nacional: La potencia demandante ganaría el reconocimiento de una excesiva deuda ficticia, o en su defecto, demostraría su fuerza militar introduciéndose al territorio nacional o consolidando un bloqueo naval en más de una ocasión.

En lo que respecta al territorio del Acolhuacán Septentrional, se puede comentar lo siguiente:

El municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo *no participó* durante *la Primera intervención norteamericana (1846-1848)*. A pesar de que el enemigo comandado por el General Winfield Scott, amenazaba con llegar al Acolhuacán Septentrional empleando la misma ruta que alguna vez utilizó Hernán Cortés para invadir la ciudad de México-Tenochtitlán. Es decir, el Camino Real de la Herradura –debido a que comienza desde el puerto de Veracruz hasta la ciudad de México, con un descanso en Tepetlaoxtoc de Hidalgo-. Cito:

“Cuando Polk se enteró de la negativa del gobierno mexicano, declaró la guerra a México ...ordenó al general Winfield Scott llevar un ejército por mar hasta Veracruz, ocupar ese puerto dominante, y marchar al interior hacia Ciudad de México. Así, Scott tomó Veracruz en Marzo y después de un sitio de tres semanas y emprendió la marcha hacia Ciudad de México” (González, 2005: 44).

Previniendo el arribo de las fuerzas norteamericanas al Acolhuacán Septentrional, en el municipio de Texcoco de Mora se registró el siguiente suceso:

“Explica Santa Anna su plan de defensa. Cree que Scott empezará por lanzar sus tropas sobre el baluarte del Peñón, por lo cual, en tanto que el ejército del Norte a las ordenes de Valencia ha de situarse en Texcoco para flanquear a los norteamericanos ...Prevalece el plan de Santa Anna, y el ejército del Norte se dirige

a Texcoco” (Valadés, 1993: 113). Páginas después, se escribe: “Scott, entretanto, está satisfecho. Su plan de campaña en el valle de México se desarrolla con precisión. Desde que dejó el camino de Ayotla al Peñón para seguir a Chalco, Xochimilco y Tlalpan, nada ha entorpecido su marcha, porque el general Juan Álvarez, luego de saber el traslado de Valencia de Texcoco a San Ángel, abandonó el proyecto de hostilizar la retaguardia de los norteamericanos, concentrándose en el valle de México, con lo cual el jefe del ejército de los Estados Unidos tuvo limpio el camino para sus soldados y trenes de abastecimientos.

No por parecerle inexpugnable la fortificación mexicana del Peñón, sino porque torciendo a su izquierda va ocupar las alturas al suroeste de la capital nacional, con las cuales se hará dueño de estratégicas y dominantes posiciones sobre los defensores de la ciudad de México” (Valadés, 1993: 116).

“...el 2 de febrero de 1848 con la firma del tratado de paz en la villa de Guadalupe. (Nicholas) Trist (que era enviado de Polk para negociar la paz) confesaría a su familia la vergüenza que lo había invadido “en todas las conferencias [ante] ...*la iniquidad de la guerra*, como un abuso de poder de nuestra parte”. En el tratado, México reconocía la pérdida de más de la mitad de su territorio. Se aprobó una *indemnización* de 15 millones de pesos por daños y el prorrateo de la deuda externa mexicana que correspondía a los territorios perdidos, pues estos habían sido conquistados por la fuerza de las armas. Los comisionados lograron salvar Baja California y Tehuantepec y asegurar los derechos de los mexicanos que vivían en las tierras perdidas. En el artículo XI, el único favorable a México, Estados Unidos se comprometía a defender la frontera del ataque de los indios de las praderas, pero esto nunca se cumplió” (Zoraida, 2008: 166-167). Paréntesis internos míos, corchetes y cursivas del original.

En el año de 1857 comenzó la guerra de Reforma al interior del país. La cual consistió en una guerra civil entre las facciones de los liberales (Que buscaban la conformación de una República) en contra de los conservadores (Quienes apoyaban directamente a la monarquía europea y, que tratarían de imponerla con el favor del ejército francés). Retomo de Zoraida:

“...el emperador de Francia, Napoleón III, en el proyecto de instaurar una monarquía en México. El emperador francés soñaba con construir un imperio “latino” que sirviera de muro de contención a la expansión anglosajona, de manera que vio en la suspensión de pagos la coyuntura para intervenir y convocó a Gran Bretaña y España para discutir el asunto. En Londres, el 31 de octubre de 1861, los tres países firmaron una convención que los comprometía a bloquear los puertos mexicanos del Golfo para presionar la reanudación de pagos, sin intervenir en la política interna” (Zoraida, 2008: 175). Y la autora escribe después: “El 17 de abril (1862) los franceses iniciaron su avance. En situación tan crítica, Juárez decretó una amnistía a los militares conservadores y autorizó la formación de guerrillas” (Zoraida, 2008: 176). Iniciando así, *la segunda intervención francesa y el segundo imperio (1862-1867)*.

Los enfrentamientos entre las armas nacionales (liberales) y extranjeras (francesas y conservadoras) se hacían cada vez más frecuentes y en diversas partes del país. Para el año de 1863, inmediatamente después de la toma del estado de Puebla a favor de las armas extranjeras-conservadoras. El gobierno de Benito Juárez y junto con todo su gabinete, tienen que trasladarse de la Ciudad de México al estado de San Luís Potosí.

A manera de cerrarles el paso a todos los miembros del gabinete liberal encabezado por Juárez, una fracción del ejército francés, tomó la misma ruta que había utilizado Hernán Cortés durante la segunda intervención a México-Tenochtitlán. O lo que es lo mismo, la ruta que originalmente había establecido Winfield Scott durante su intromisión bélica hacia la Ciudad de México (el Camino Real de la Herradura).

Cabe indicar que la historia regional del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, sostiene: Que durante el año de 1863, tras su arribó al puerto de Veracruz y su transitar hacia la ciudad de México. El emperador Maximiliano de Hasburgo y su esposa Carlota, cruzaron por el “*Puente viejo*” que actualmente pertenece al pueblo de San Pedro Chiautzingo. Y que en esa época, pertenecía a una extensión del mismo Camino Real de la Herradura.

El 17 de enero de 1867 en el barrio del Calvario del centro del municipio de Tepetlaoxtoc. Fue escenario del enfrentamiento armado entre las fuerzas nacionales –también apoyadas por la población civil local- y un batallón del ejército intervencionista francés. El resultado del combate se inclinó a favor de las armas nacionales, comandadas por el Coronel Mauricio Maldonado.

La historia oral regional sostiene una versión no reconocida por la historia oficial sobre las características y condiciones de este enfrentamiento. En la historia local (no oficial), se cuenta que la mayoría de la población civil que combatió a lado del ejército mexicano en la sierra de Tlapachique hasta el barrio del Calvario, en su mayoría eran los miembros de las distintas bandas de salteadores, bandoleros, contrabandistas y traficantes regionales. Los cuales habían encontrado en el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena y pueblos circunvecinos, los sitios ideales para ocultarse y dirigir desde ahí sus ataques a todas las diligencias, los transeúntes adinerados, las haciendas y a todos los ranchos de la región.

En ese sentido, los líderes de las bandas regionales decidieron combatir a la par del ejército nacional sobre la base de la amnistía que había sido decretada el presidente Benito Juárez para consolidar el establecimiento de la república. A cambio de su oportuna colaboración,

se exigió la libertad de acción en la zona de mayor conveniencia; es decir, oficialmente se les dejaría de perseguir por un tiempo determinado, una vez concluida la derrota del enemigo extranjero y el establecimiento de la república.

Durante el año de 1889, el escritor Manuel Payno redactó su novela histórica de *Los Bandidos de Río Frío*. En este documento, se relatan las condiciones sociales e injusticias que dieron origen desde la formación hasta el declive de la banda de “*Los Dorados*”. A lo largo de todo su relato, Payno (2004) comenta sobre espacios específicos del Acolhuacán Septentrional (como son: el municipio de Texcoco de Mora, Chiconcuac, el entonces embarcadero de San Lázaro, la hacienda de Chapingo y Molino de Flores, etcétera). Aparte de describir de forma sumamente detallada, algunos hechos duros en el centro de Tepetlaoxtoc que aún se conservan en la actualidad, como son: La casa de seguridad de los bandidos de Río Frío, la pulquería Xóchitl (actualmente conocida como “*La pulquería del Portón*” o “*El Portón*”, frente al jardín municipal), detalles específicos del contorno del jardín municipal, diferentes estancias y servicios del Camino Real de la Herradura, parajes específicos de la sierra de Tlapachique, y la ubicación casi exacta de las haciendas de la época (que en su mayoría son paredones en la actualidad).

En uno de los pasajes de Manuel Payno (2004), se comenta que la banda de *Los Dorados* decidió separarse voluntariamente para conformar dos bandas diferentes, pero con un mismo origen. Las cuales, podrían controlar una mayor extensión territorial, y por ende, un mayor número de rutas comerciales (otros Caminos Reales).

La creación de esta segunda banda, se realizaría con la única condición de que todos los miembros de ambas organizaciones criminales, se seguirían viendo o frecuentando en el centro de Tepetlaoxtoc, como los amigos que fueron y en ocasiones hasta compadres (parientes rituales). Tras la separación –que no fue propiamente una ruptura-, surgió la banda de “*Los Plateados*” –en términos de Cando (1993 y 1999) y Tinajero (2002), ya que Payno (2004) nunca menciona el nombre de esta segunda organización-.

El acuerdo entre ambas bandas, fue que *Los Plateados* asolarían las rutas comerciales que van desde Tepetlaoxtoc hacia el puerto de Veracruz y viceversa. Pero en su mayor parte del tiempo, atenderían los caminos reales, veredas y pasos de los estados de Tlaxcala, Morelos, la parte sur de los estados de Puebla y Veracruz. Por su parte *Los Dorados*, administrarían la capital del país (Distrito Federal) y los estados de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, la Sierra Norte de Puebla y la zona norte del estado de Veracruz.

Lo que permitiría suponer que los bandidos que combatieron junto al Coronel Maldonado en el barrio del Calvario en el año de 1867, fueron los miembros de la banda de *Los Dorados*, pues era el espacio territorial que administrarían para sus fechorías.

A la luz de la evidencia anterior, oportunamente la investigación se enteró, que: Durante las vísperas de la histórica batalla del 5 de mayo de 1862 en el estado de Puebla. El General Zaragoza (1829 – 1862) siguiendo las órdenes del presidente Juárez, solicitó la participación de todo varón que tuviera algún conocimiento sobre el manejo de las armas de fuego. De esa manera, se enrolaron temporalmente los bandidos, salteadores y cuatrerros regionales sobre la base de la amnistía nacional. La información anterior, supone que un grueso de los miembros de *Los Plateados* pudo haber participado activamente durante esta batalla. Como preámbulo de la colaboración que también realizarían (*Los Dorados*), cinco años después en el pueblo de Tepetlaoxtoc.

Como se ha podido observar, tanto el combate que se desarrolló en el estado de Puebla (1862) y años después en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo (1867), se caracterizó por la presencia de maleantes, bandidos y salteadores de ambas regiones. Quienes al finalizar su participación, huyeron a sus madrigueras y continuaron con el asedio tanto a las caravanas comerciales como a las avanzadas y retaguardias de los intervencionistas extranjeros. Éstos por su parte, ya se encontraban en franca retirada a finales del año de 1867, gracias a los acuerdos establecidos con el gobierno republicano de Juárez y, posteriormente de Lerdo de Tejada.

Como dato anexo, la investigación encontró la copia de un mapa de Tepetlaoxtoc centro del año de 1607 (Ver mapa 1). En éste, se pueden apreciar distintos hechos duros, como: La parroquia de María Magdalena, probablemente se puede ubicar el Eremitorio de Betanzos –caracterizado por el legendario árbol, en donde el misionero amarró al Diablo que se había transformado en un burro- y un par de capillas que difícilmente podrían ser identificadas porque pertenecen al Camino Real de la Herradura que va en dirección al Distrito Federal. En la parte central del documento, también es visible una cruz a la altura del actual barrio del Calvario en Tepetlaoxtoc centro. Esta cruz, supuestamente servía para que los arrieros y muleros se persignaran al transitar por ahí o al retomar su camino, pues habían tomado un descanso en alguno de los tres mesones que estaban ubicados en el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena. Con el paso del tiempo, este hecho duro se desgastó y fue reemplazado (en

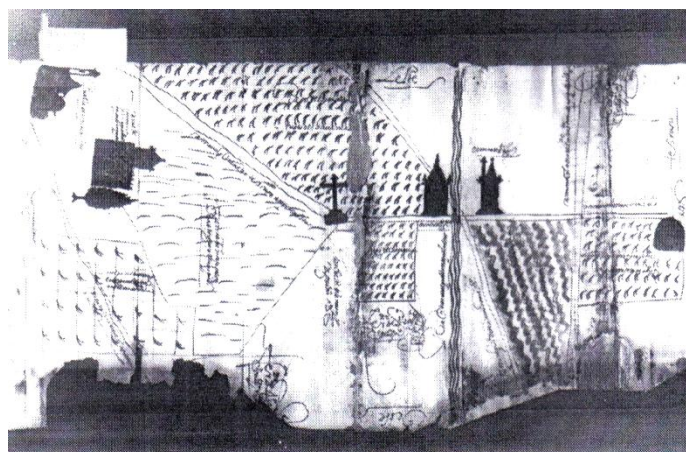
el año de 1914) por otra cruz de piedra de las mismas características, pero con la siguiente inscripción (Ver Tabla 3 y Fotografía 2):

Tabla 3

“Recuerdo 2da intervención americana martes 21 abril 1914”

Lo que coincide parcialmente con el campo de batalla (el Barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc Centro), pero no con el ejército intervencionista que está indicando.

Mapa 1



Mapa de Tepetlaoxtoc del año de 1607
Fuente: Tinajero (2002) y / o Desconocida.

Fotografía 2



Cruz conmemorativa de la Segunda intervención norteamericana.
En segundo plano, Lienzo Charro en el Barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc de Magdalena, Tepetlaoxtoc de Hidalgo, Estado de México. La fotografía fue tomada a mediados del mes de enero 2010.

Una tercera versión de la historia oral regional del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, cuenta que los sobrevivientes del batallón francés que se habían introducido en este municipio, se extraviaron durante su huída en algún lugar de la sierra de Tlapachique. Los soldados al verse abandonados y sin tener noticias de la avanzada o la retaguardia de su ejército, permanecieron ocultos hasta poco después de concluirse formalmente con la Intervención extranjera (en el año de 1867); con el paso del tiempo, los excombatientes se establecieron y se integraron con la población local del pueblo de Jolalpan. Razón por la cual, algunos vecinos y oriundos explican el origen de los ojos claros, la piel blanca y morena clara que ostenta la mayoría de la población de este pueblo. Asimismo, diversas personas de otros de los pueblos del municipio, sostienen que la mayoría de las señoritas casaderas y mujeres casadas más bellas de toda esta región, se pueden hallar al interior de las familias originarias que continúan habitando los diferentes barrios de esta demarcación. Como dato anexo, los vecinos y oriundos del pueblo cercano de *La Resurrección* en el municipio de Texcoco de Mora. También afirman ser descendientes de soldados franceses que se perdieron o abandonaron voluntariamente a su ejército durante la intervención extranjera. Por lo tanto en todo el territorio del Acolhuacán, se le conoce a esta comunidad como: “*La Francia*”, y a sus vecinos con el gentilicio de “*los franceses*”.

En el año de 1913 durante la Revolución Mexicana, llegaron las tropas del ejército zapatista comandadas por el General Francisco Coss. A éstas se le sumaron voluntariamente algunos de los oriundos de los pueblos de San Juan Totolapan y Santo Tomas Apipilhuasco. Quienes cansados de la explotación que les infringían las haciendas regionales (en particular la de *San Telmo* y *Buenavista* por encontrarse geográficamente cerca de estos pueblos), decidieron probar suerte al interior del movimiento armado. Cabe aclarar, que no existe ningún registro histórico u oral que compruebe la participación de la población del centro de Tepetlaoxtoc, pero sí existen evidencias de que la mayoría de su población (incluyendo a las familias adineradas) emigraron a otras partes de la república, principalmente al Distrito Federal. Con la finalidad de salvo guardar su propia vida, pues existe evidencia de que los zapatistas secuestraron mujeres, funcionarios, hacendados, rancheros y hasta clérigos de la región.

También es bien sabido, que la mayoría de los emigrantes antes de partir enterraron la mayor parte de sus fortunas y, ocasionalmente regresaban a sacar dinero (oro) en la medida

en que lo iban requiriendo. Sin embargo, la mayoría de los vecinos que emigraron al Distrito Federal nunca más regresaron. En otros casos, sus descendientes vendieron las casas (fincas, quintas, posadas), paredones y terrenos que alguna vez había pertenecido a su familia, pues ya estaban bien establecidos en el centro o en alguna otra parte del país, o un menor porcentaje en el extranjero.

Algunas de las consecuencias de la influencia revolucionaria al interior del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, fueron las siguientes:

- 1) La destrucción y la quema de las haciendas de *La Trinidad*, *Tierra Blanca*, *Maldonado*⁹, *Astilleros*, *San Telmo* (Ver fotografía 3), *Guadalupe Buenavista* (Ver fotografía 4), *San Pablo* y los ranchos de *San Nicolás*, *San Vicente Calalpa*, *San José Atíca*, *Santa María Guadalupe* y *el Moral*. Sin mencionar, el saqueo y la quema que sufrió el Palacio municipal junto con ciertas casas contiguas. Éstas previamente fueron despojadas de todos sus animales y las máquinas de coser marca *Singer* que se hallaban en su interior. Asimismo, “Debe añadirse que sacaron armas y parque de la presidencia municipal y que una de las casas que más sufrieron con el saqueo, fue la del secretario municipal y aunque se pidió auxilio a Texcoco; se presentaron en la tarde once armados; pero no pudo hacerse gran cosa ante la fuerza de Próspero Cornejales, ya al mando de 70 hombres ...Restablecido el orden después de la Revolución los pueblos iniciaron su vida normal teniendo que soportar pequeños incidentes entre vecinos y entre pueblos, todavía a consecuencias de la Revolución” (Cando, 1999: 87).
- 2) Fueron repartidas las tierras que se encontraban ahora en manos del ejército Zapatista, se cancelaron las deudas con los ranchos y haciendas. Y finalmente se puso fin, al sistema de mano de obra acasillada.

⁹ En Cando (1999), aparece: “El 7 de diciembre con algún retardo era posible saber las cosas, la finca Maldonado, según dice el alcalde Prudencio García supo por producto del propietario Leando Blancas, que fue asaltada por una partida de 70 hombres armados, a pie y a caballo, saquearon la finca, destruyeron el mobiliario y colgaron al hijo del dueño exigiendo entregara el dinero que hubiera; luego bajaron a Apipilhuasco, donde durmieron después de saquear algunas casas” (Cando, 1999: 87).

- 3) Gracias a las tierras que fueron expropiadas de la hacienda de San Pablo, se permitió el surgimiento de los barrios de San Pablo, San Francisco y todos sus ejidos en el pueblo de Jolalpan. Asimismo, los barrios de La Concepción y La Candelaria Jolalpan con todos sus respectivos ejidos, se vieron fortalecidos con la expropiación de las tierras que pertenecían al rancho de Santa María Guadalupe.
- 4) Se autoriza la formación de ranchos en la región, pero con 200 hectáreas como máximo territorial.
- 5) Los emigrantes ofertan sus tierras y demás propiedades privadas a todos los contemporáneos y sucesores interesados en adquirirlas, y que no emigraron tras el desenlace de la revuelta armada. Entendiendo por *contemporáneos*, cito: "...son personas que comparten un tiempo común pero no un espacio común: viven (más o menos) en el mismo periodo de la historia y mantienen relaciones sociales, a menudo muy atenuadas, unas con otras; sólo que no se conocen directamente, por lo menos según el curso normal de las cosas. Están ligados no por una interacción social directa, sino por una serie generalizada de supuestos simbólicamente formulados (es decir, culturales) sobre los modos típicos de conducta de cada cual." (Geertz, 2006: 303). Y por *sucesores*, como: "...“los predecesores” y “los “sucesores” son individuos que no comparten un tiempo común de modo que por definición, no pueden entrar en interacción; forman en cierto modo una sola clase frente a los asociados y contemporáneos que pueden entrar en interacción ...los sucesores no pueden ser conocidos y ni siquiera se puede saber de ellos, pues son los ocupantes aún no nacidos de un futuro que todavía no ha llegado; y aunque sus vidas pueden verse influidas por aquellos que fueron sus predecesores, lo inverso tampoco es posible” (Geertz, 2006: 3003-304).
- 6) Surge la leyenda del *Charro Negro*. Espectro que se le aparece a determinadas personas, con la finalidad de indicarles en dónde está una parte de toda su fortuna enterrada.

- 7) Se fortalecen en general todas las bandas de salteadores, bandidos, cuatreros, traficantes y delincuentes regionales. Quienes en su mayoría, se dedicaban al robo de solares, animales y transeúntes de los pueblos y municipios vecinos de Texcoco de Mora, San Pablo Chiconcuac y San Andrés Chiautla. Asimismo, los arrieros continúan reportando irregularidades en *el paso de Tortolitas* en el estado de Hidalgo (Camino Real de la Herradura).
- 8) Fueron identificadas seis familias extensas oriundas de los pueblos de Tepetlaoxtoc de Magdalena y Jolalpan, quienes afirman ser los descendientes o *sucesores* de los antiguos miembros de la banda de *Los Plateados* y / o *Los Dorados*.
- 9) También existen diversas versiones que tratan de justificar el repentino y sorprendente incremento de capital económico, político y social que tuvieron los miembros de las familias de los *Delgadillo, Dorantes, Morales, Maldonado, Sanperio y Vargas*. Los cuales, radican en la actualidad en el centro de Tepetlaoxtoc o en alguno de los barrios de Jolalpan. Cabe mencionar, que entre los rumores que explican ese rápido ascenso social, se habla de riquezas entregadas por el mismo *Charro Negro*, la suerte de haber comprado una propiedad y hallar vasijas u ollas repletas de monedas de oro, o simplemente haber extraído de alguna cueva del cerro de Tepetlaoxtoc una mínima parte de las riquezas que pertenecían a los bandidos de Río Frío (o los miembros de la banda de los *Dorados* y / o *Plateados*).

La modernidad urbana, arribó al centro del municipio a finales de la década de los 50's. Ya que en el año de 1958, los señores Leandro Castillo Cortés, Jesús Rivas Zavala y Mariano Cando Morales comenzaron las gestiones para el alumbrado público del pueblo. Y no fue sino hasta la noche del 29 de octubre de 1959, que determinadas calles del centro y algunos de los solares de las personas que no se opusieron al proyecto, contaron con este servicio. Acto seguido, el presbítero Miguel Anguiano Márquez solicitaba a través de los anuncios propios de la misa dominical, el apoyo de todos los vecinos para que sobre la base del

trabajo por faenas, se abriera un camino de terracería para que comunicara las principales vías con el centro del pueblo. Debido a que este proyecto tuvo muy buenos resultados, fue a principio de la década de los 60's, que ya se había pavimentado "El Camino de los Locos" (Intersección con la carretera Texcoco-Calpulalpan o México-Tlaxcala). No sobra mencionar, que algunos miembros masculinos de las familias Blancas y Sanperio, fueron de los primeros en oponerse a la realización de este proyecto desde las iniciativas del sacerdote. E irónicamente, fueron de las primeras familias - sino es que las primeras-, en adquirir un automóvil para servicio particular en todo el pueblo.

Acto seguido (en el año de 1961), la empresa de *Autotransporte México-Texcoco S. A. de C. V.*, solicitó prestar sus servicios a la comunidad de Tepetlaoxtoc de Magdalena. A cambio de la exclusividad de esta concesión, la empresa donaría \$500.00 para gestionar los trámites correspondientes del ingreso de la línea telefónica en el pueblo. Cantidad económica que nunca fue cubierta, y aún así en la actualidad, esta empresa mantiene el monopolio casi absoluto del transporte público en el centro del municipio de Tepetlaoxtoc – con inversiones económicas de la familia de los Sanperio-.

La falta de recursos económicos para cubrir los trámites de la primera línea telefónica, provocó que hasta el año de 1971 se registrara el primer servicio en todo el pueblo.

Con la finalidad de no seguir impidiendo el avance regional, el señor Vicente Castro donó una de sus casas con terreno, para que ahí se instalara la Primaria Benito Juárez (que en la actualidad es el CBT Tepetlaoxtoc). Para el año de 1972-73, el diputado federal Dolores del Pozo y el presidente municipal Miguel Ramírez, quienes aprovecharon el repentino deceso del señor Castro. Expropiaron el terreno junto a la casa, para permitir la libre instalación de puestos y servicios ambulantes a cambio de votos electorales. A los pocos años después de la acción, fue bardeado el terreno, se colocó el piso y finalmente se establecieron locales comerciales.

En la actualidad, el terreno que originalmente le correspondía a la escuela primaria (ahora CBT), es el tianguis del pueblo. Pues a pesar de contar con hechos duros y establecimientos formales, solamente brinda servicio los días miércoles y domingos. Cabe aclarar, que ocasionalmente alguno de los locatarios abre su negocio entre semana, pero no es una costumbre regional.

Fotografía 3 y 4.



Paredones de la hacienda de San Telmo.



Paredones de la hacienda de Buenavista.

Ambas fotografías fueron tomadas durante el mes de Diciembre 2009.

2.2 Generalidades sobre el culto a los santos patrones en Tepetlaoxtoc.

A grandes rasgos, el desarrollo ritual de las mayordomías y fiestas patronales de los barrios y pueblos de la región central de Tepetlaoxtoc del Acolhuacán, tiende a ser semejante en todos los casos. Con la excepción de algunas pequeñas y determinadas variantes. Por ejemplo:

En todos los barrios (de los pueblos de Tepetlaoxtoc centro y Jolalpan), que se adora por igual a los santos patrones masculinos y femeninos. Su mayordomía se organiza y conforma de mayoritariamente por varones casados y voluntarios masculinos que son apoyados por su esposa o pareja. Denotando que el varón mayordomo, tiene que estar al frente de un grupo doméstico o ser apoyado por una compañera femenina.

Sin embargo, también existen casos excepcionales, como son: a) *La mayordomía satelital de las molenderas* –que se presenta el último día martes del mes de enero, justo después de la mayordomía satelital de los cirios-. Y *la mayordomía de Santa María Magdalena* (santa patrona de la parroquia municipal), que es festejada los días 22 de julio.

La organización, administración y la representación pública de ambas mayordomías (*Las molenderas* y *Santa María Magdalena*), correrá a cargo de mujeres casadas y demás señoritas casaderas (por lo regular hijas de las mayordomas). Todas estas mujeres pueden realizar aportaciones económicas como resultado de su esfuerzo y ahorros personales; pero en la mayoría de los casos, serán económicamente respaldadas por su esposo-padre y demás

varones de su grupo, que voluntariamente deseen proveer alguna cantidad económica en efectivo y a favor de estas celebraciones.

Por su parte, los varones que apoyan económicamente a sus mujeres (esposa e hijas), posiblemente esperen recibir el favor de los seres sobrenaturales para toda su familia, sí es que el don vertical que entregan sus mujeres (en representación de ellos), fue voluntaria y satisfactoriamente recibido por alguno de los santos patronos o diosas festejadas.

En caso de que no se obtenga el favor de los dioses a razón del don previamente entregado, todos los varones que han apoyado a sus mujeres (esposas e hijas), podrían incrementar el capital social (prestigio público) de su grupo doméstico y de su familia, a razón de correr con los gastos de los servicios alimentarios de los celebrantes y / o por haber representado a todas las mayordomas y al barrio o pueblo frente a los dioses. Asimismo, también existirá la oportunidad de incrementar el capital simbólico que representan de todas las señoritas casaderas de estos grupos familiares, porque ellas se han insertado temporal, oportuna y favorablemente al campo de la representación pública y a las negociaciones frente a los santos patronos o *los dobles de la humanidad* –en términos de Godelier (1998)-.

El incremento del capital simbólico que tendrán ahora estas señoritas casaderas, también podría influir en su valor dentro del mercado matrimonial y en el prestigio familiar. Aunque sea por ese único año, en el que se presentaron como mayordomas o parte del servicio de la mayordomía.

Otras de las características que son propias de las ceremonias patronales de algunos barrios y pueblos de este municipio, son:

- a) La fiesta del 20 de enero en el pueblo de Tepetlaoxtoc centro, se caracteriza por contar con el desarrollo de nueve mayordomías satelitales (Los mexicanos, el 19 de enero, los cirios, las molenderas, los gañanes, tlachiqueros, los comerciantes, albañiles y los arrieros). Entendiendo por *mayordomía satelital*: A cada una de las organizaciones y celebraciones, que se realizan y presentan como parte de un contexto festivo que está supeditado a una mayordomía aún más grande (o central). Es decir, una fiesta específica que forma parte un festejo aún mayor. El principio también es análogo, a un santo patrón que está considerado tanto social como públicamente, más importante que el resto de su comarca (De Alba Casillas, 2004).

- b) El desarrollo de ciertas mayordomías satelitales, estará supeditada al día de la semana en que corresponda una fecha específica del mes (el 19 y 20 de enero). Ya que como parte de la tradición y del ritual ceremonial, la *mayordomía satelital de los mexicanos* se presenta el último domingo previo al 17 y 19 de enero. El día 20 de enero, se celebra a San Sebastián Mártir en el centro de Tepetlaoxtoc. Y sin importar la cantidad de días de la semana que falten para el último día lunes del mes de enero, no se presentará ninguna mayordomía satelital antes de esta fecha, que es posterior a la fiesta del 20 de enero (o la fiesta grade). A partir de esta fecha (el último día lunes del mes), cada una de las mayordomías satelitales restantes se presentarán en los días subsecuentes hasta concluir con todas sus entregas de sus dones verticales. No existe ningún tipo de amonestación social, el hecho de que las celebraciones propias de San Sebastián Mártir, se continúen durante el mes de febrero. Ver Calendario 1 y 1 bis.
- c) En Tepetlaoxtoc se entiende por *simulacro*, a ciertos dones verticales que realizan determinadas mayordomías satelitales, y que aluden a las representaciones de la forma en que se desarrollan actividades laborales económicamente remuneradas, que se realizan o realizaban en este municipio. Cabe mencionar, que la mayoría de las actividades laborales que son representadas, se han convertido en obsoletas sobre la base de los procesos de globalización que está sufriendo el municipio. Además que muchas de ellas, han dejado de ser actividades económicamente rentables en la actualidad.
- d) Algunos de los dones verticales que se entregan en estos días son: Flores, limosna (económica o material), cohetes y castillo de fuegos pirotécnicos, danzas regionales (como: *Las dancitas y sembradoras, los serranos, sembradores, los vaqueros y los segadores* –Ver Anexo 1 *in extenso*-), ballets folklóricos, servicios alimenticios (desayuno, comida y cena), sacrificio real y simbólico de animales durante los juegos de la masculinidad vaquera, bailes públicos, algunos simulacros (tlachiqueros, albañiles y arrieros), celebraciones de palabra (eucaristías sin consagración), algunas procesiones y peregrinaciones, mañanitas y serenatas.

e) Los *juegos de la masculinidad vaquera*, es decir: los palenques, el jaripeo, el rodeo, la doma y carrera de caballos, etcétera. Deben ser entendidos como dones verticales ascendentes, que se espera que sean oportunamente recibidos por el santo patrón (generalmente masculino) al que están dirigidos. Considerando que gracias a su imagen de seres sobrenaturales o *los propios dobles de los hombres*, éstos no están obligados a recibir los dones entregados y mucho menos a devolverlos, en caso de mantenerlos. En ese sentido, se podría sugerir que la persona que realizó la entrega del don vertical, podrá incrementar sus niveles de capital simbólico y social, como uno de los resultados que contrae el hecho de haber participado económicamente, en la organización del evento, o a razón de su demostración de virilidad al interior de estas prácticas para la masculinidad. Situación contraria, a todos los demás hombres que simplemente se limitaron a ser meros espectadores.

Casos extraordinarios lo conservan la colonia de *La Loma* y el pueblo de *Nopala*. Quienes a pesar de encontrar en medio del camino entre los pueblos de Tepetlaoxtoc de Magdalena y Jolalpan. La mayoría de sus vecinos (por lo regular descendientes de emigrantes de los estados del centro y sur de la república), no gustan ni participar ni realizar juegos de la masculinidad vaquera (jaripeo, palenque, doma de caballos, etcétera) como parte de los dones que entregan a su santo patrón (San Isidro Labrador y La imagen de Los tres Reyes Magos, respectivamente). Irónicamente, los barrios de los pueblos de Tepetlaoxtoc, Jolalpan y el pueblo de Los Reyes, sí gustan de este tipo de demostraciones de la virilidad masculina.

Cabe mencionar que la colonia *La Era* en el centro de Tepetlaoxtoc, tampoco gusta de realizar juegos de la masculinidad vaquera durante sus celebraciones populares y privadas.

Para efectos de la investigación en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, fueron abordadas las festividades de San Sebastián Mártir y Santa María Magdalena en la cabecera municipal, la celebración de Los Reyes en el pueblo del mismo nombre y las conmemoraciones religiosas de los distintos barrios del pueblo de Jolalpan.

Festividades que en su conjunto, permiten observar múltiples formas de entrega de dones (verticales y horizontales), espacios para la construcción y demostración de la masculinidad, así como los cambios y las continuidades de los roles de ambos géneros.

Asimismo, se convierten en *arenas* –en términos de Turner (1974)- para demostrar, enfrentar y acrecentar o reducir los diversos tipos de *capitales* –en términos de Bourdieu (1991)- que se ostentan durante estas celebraciones

Calendario festivo del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

Calendario 1.

1 de enero	Año nuevo	29 de abril	San Pedro de Verona, San Pedro Chiautzingo
6 de enero	Los Santos Reyes, pueblo de Los Reyes-Nopala	3 de mayo	La Santa Cruz
Último domingo antes del 17 y 19 de enero	Mayordomía satelital de Los Mexicanos	15 de mayo	San Isidro Labrador, Colonia La Loma, y mayordomía satelital de Los Gañanes, Tepetlaoxtoc Centro
19 de enero	Mayordomía satelital de San Pedro Chiautzingo	Mayo-junio	La Santísima Trinidad, barrio de la Santísima, Tepetlaoxtoc centro
20 de enero	Mayordomía de San Sebastián Mártir, Tepetlaoxtoc centro	24 de junio	San Juan Bautista, pueblo de Totolapan
Último día Lunes del mes de enero	Mayordomía satelital de Los Cirios	29 de junio	San Pedro y San Pablo, pueblo de San Pedro Chiautzingo
Primer Martes después de los cirios	Mayordomía satelital de Las Molenderas	22 de julio	Santa María Magdalena, parroquia de Tepetlaoxtoc
Primer Miércoles después de los cirios	Mayordomía satelital de Los Gañanes	25 de julio	Santiago apóstol, Colonia Santiago
Primer Jueves después de los cirios	Mayordomía satelital de Los Tlachiqueros	26 de julio	Santa Ana, Barrio de Jolalpan
Primer Viernes después de los cirios	Mayordomía satelital de Los Comerciantes	15 de agosto	Santa María Asunción, barrio de Tepetlaoxtoc
Primer Sábado después de los cirios	Mayordomía satelital de Los Albañiles	20 de agosto	San Bernardo, pueblo de Tlalmimilolpan
Primer Domingo después de los cirios	Mayordomía satelital de Los Arrieros	8 de septiembre	Señora de Loreto, pueblo de Tulteca-Teopan
25 de enero	San Pablo Apóstol, barrio de Jolalpan	21 de septiembre	San Mateo, pueblo de Tulteca-Teopan

Febrero o marzo	Martes de carnaval, barrio de San Francisco Jolalpan	22 de septiembre	Santo Tomás de Villanueva, Apipilhuasco
2 de febrero	La Virgen de la Candelaria, Barrio de la Candelaria Jolalpan	29 de septiembre	San Miguel Arcángel, pueblo de San Pedro Chiautzingo
7 de marzo	Santo Tomás de Aquino, Apipilhuasco	4 de octubre	San Francisco de Asís, barrio de San Francisco Jolalpan
19 de marzo	San José, Parroquia de Tepetlaoxtoc	25 de noviembre	Santa Catarina, pueblo de San Bernardo Tlalmimilolpan
Marzo	Señor de la Columna, Barrio de La Columna, Tepetlaoxtoc	30 de noviembre	San Andrés, pueblo de San Andrés de las Peras
Tepetlaoxtoc	Tercer Viernes de Cuaresma	8 de diciembre	La Purísima Concepción, barrio de La Concepción Jolalpan
5 de abril	San Vicente Ferrer, barrio de San Vicente, Tepetlaoxtoc	12 de diciembre	Santa María Guadalupe
Marzo –abril	Semana Santa	22 de diciembre	Santo Tomás, pueblo de Santo Tomás Apipilhuasco
14 de abril	San Pedro González, Rancho de San Telmo	24 de diciembre	Navidad
Marzo- abril	Domingo de Pascua de Resurrección, San Bernardo Tlalmimilolpan	27 de diciembre	San Juan Apóstol y evangelista, pueblo de San Juan Totolapan

Fuente: Modificado de Cando (1999).

Calendario festivo de todo el territorio del Acolhuacán

Calendario 1 (bis).

-Primera parte-

	Festividad	Localidad	Municipio
ENERO			
01	San Francisco	Acuezcamac	Atenco
01	La Divina Providencia	Atenguillo	Chiautla
01	Año nuevo		Tezoyuca
06	Los Reyes Magos	San Pedro* Cabecera municipal	Chiconcuac Tezoyuca
08	San Miguel Aparicio	San Miguel	Chiconcuac
09	Jubileo circular de 40 horas	Todos los barrios y pueblos	Tezoyuca
12	Virgen de Guadalupe	Chimalpa	Chiautla
20	San Sebastián	San Sebastián	Chiautla
FEBRERO			
02	La Virgen de la Candelaria	Cabecera municipal Tepetitlán Cabecera municipal Cabecera municipal San Pablito	Atenco Chiautla Papalotla Tezoyuca Chiconcuac
02-05	Santo Jubileo	San Miguel	Chiconcuac
FEBRERO (MOVIBLE)	Carnaval	Atenco, Acuezcamac, Iztapan y Nezquipayac	Atenco
Segundo Lunes después del Carnaval de Atenco	Cristo de Esquipulas	Cabecera municipal	Atenco
12-15	Jubileo	Tlaltecahuacán	Chiautla

Fuente: Inspirado en Cruz Rojas (1999), Miranda Velázquez (1999), Peralta Pacheco (1999), Pulido Acuña (1999), Sánchez Gómez (1999) y Venado Durán (1999).

Calendario festivo de todo el Acolhuacán

Calendario 1 (bis).

-Segunda parte-

	Festividad	Localidad	Municipio
MARZO 01-04 Domingo antepenúltimo víspera a la Semana Santa	Santo Jubileo La Procesión de San Lázaro	Santa María Cabera municipal	Chiconcuac Atenco
MARZO-ABRIL (MOVIBLE)	SEMANA SANTA	TODO EL TERRITORIO DEL ACOLHUACÁN	
Martes de Carnaval	Festividad del Señor del Santo Entierro	Cabecera municipal, Col. Buenos Aires, Col. San Felipe y el pueblo de Ocopulco	Tezoyuca
Quinto Viernes de cuaresma	Divino Salvador	Cabecera municipal	Papalotla
	Viernes de Dolores Bendición de los enfermos	Todo el Municipio Cabera municipal	Chiconcuac Papalotla
	Viernes Santo	Cabecera municipal	Papalotla
	Domingo de Pascua	Bo. La Resurrección	Tezoyuca
	Internacional Feria del Caballo		Texcoco
25	Virgen de la Encarnación	Ocopulco	Chiautla
ABRIL 06	Santo Toribio*	Cabecera municipal*	Papalotla
29-30	Santa Catarina	Santa Catarina	Chiautla
MAYO 01	San Felipe Apóstol	Bo. De Santiago y Col. San Felipe	Tezoyuca
03	Santa Cruz	Santa María Cerro del Calvario	Chiconcuac Tezoyuca
15	San Isidro Labrador	Cabecera municipal	Atenco
17-20	Santo Jubileo	San Sebastián	Chiautla
30	Día del espíritu de Pascua	Cabecera municipal	Atenco
31	Último día del mes de María	Santa María	Chiconcuac

Fuente: Inspirado en Cruz Rojas (1999), Miranda Velázquez (1999), Peralta Pacheco (1999), Pulido Acuña (1999), Sánchez Gómez (1999) y Venado Durán (1999).

Calendario festivo de todo el Acolhuacán

Calendario 1 (bis).

-Tercera parte-

	Festividad	Localidad	Municipio
JUNIO			
13	San Antonio	Cabecera Municipal	Chiautla
24	San Juan	San Juan	Chiautla
29	San Pedro y San Pablo	San Pedro y San Pablito	Chiconcuac
	PENTECOSTES	San Pablito, Col. Emiliano Zapata de San Miguel	Chiconcuac
	Jueves de Asunción	Bo. Asunción	Tezoyuca
JUNIO-JULIO	CORPUS CRISTI (MOVIBLE)	Cabecera municipal Cabecera municipal Xocotlán	Chiautla Chiconcuac Texcoco
30	Último día del mes del Sagrado Corazón	Santa María	Chiconcuac
JULIO			
14	San Buenaventura Obispo	Cabecera municipal	Tezoyuca
25	Santiago Apóstol	San Lucas Huitzilhuacán Bo. De Santiago y Col. San Felipe	Chiautla Tezoyuca
25	Señor Santiago	Santiago Chimalpa	Chiautla
25-26	San Cristóbal	Nezquipayac	Atenco
AGOSTO			
06	San Salvador	Cabecera municipal* San Pablito	Atenco Chiconcuac
15	Virgen de la Asunción	Atenguillo y Ocopulco San Pablito	Chiautla Chiconcuac
23	San Lucas	San Lucas	Chiautla
24	San Bartolomé Apóstol	Tequisistlán	Tezoyuca

Fuente: Inspirado en Cruz Rojas (1999), Miranda Velázquez (1999), Peralta Pacheco (1999), Pulido Acuña (1999), Sánchez Gómez (1999) y Venado Durán (1999).

Calendario festivo de todo el Acolhuacán

Calendario 1 (bis).

-Cuarta parte-

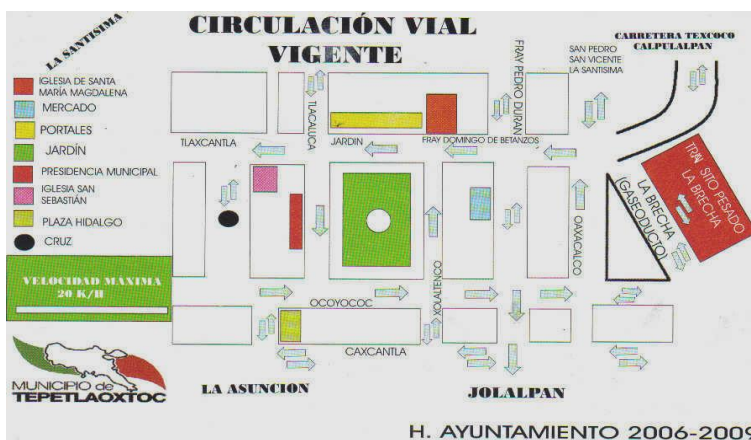
	Festividad	Localidad	municipio
SEPTIEMBRE			
08	La Virgen de la Natividad	Santa María	Chiconcuac
28	San Bartolo	Cabecera municipal	Chiautla
29	San Miguel Arcángel*	San Miguel*	Chiconcuac
OCTUBRE			
01-04	Santo Jubileo	San Pablito	Chiconcuac
04	San Francisco	Cabecera municipal	Chiautla
07	Virgen del Rosario	Tequisistlán	Tezoyuca
NOVIEMBRE			
01-03	Files difuntos		TODO EL TERRITORIO DEL ACOLHUACÁN
21	Presentación de Santa María la Virgen	Cabecera municipal	Atenco
22	Santa Cecilia	San Pablito y San Miguel	Chiconcuac
25	San Lucas	Cabecera municipal	Chiautla
30	San Andrés	Cabecera municipal	Chiautla
Diciembre			
08	La Virgen de la Concepción	Cabecera municipal Nonoalco y cabecera municipal Santa María Bo. De la Concepción	Atenco Chiautla Chiconcuac Tezoyuca
12	Virgen de Guadalupe	Col. Guadalupe y Cabecera municipal Santa María* Cabecera municipal Cabecera municipal	Chiautla Chiconcuac Papalotla Tezoyuca
25	Santa Isabel	Iztapan	Atenco
25	Nacimiento de nuestro señor Jesucristo*	San Pablito*	Chiconcuac

Fuente: Inspirado en Cruz Rojas (1999), Miranda Velázquez (1999), Peralta Pacheco (1999), Pulido Acuña (1999), Sánchez Gómez (1999) y Venado Durán (1999).

2.3 Festividades relacionadas al culto de San Sebastián Mártir.

Los habitantes del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, encuentran un consuelo espiritual, protección y castigo físico en los santos patrones católicos que reciben culto en los diferentes barrios de los pueblos de Tepetlaoxtoc y Jolalpan, y en el resto de sus demás pueblos. Asimismo, el municipio está representado por la imagen de Santa María Magdalena, por ser la virgen a la que está dedicada la parroquia municipal. Ésta se ubica en frente al jardín del centro de Tepetlaoxtoc (Ver Mapa 2), su edificio y la extensión de su atrio son los de mayor proporción en comparación de los demás templos católicos en todo el municipio. Su construcción es posterior al siglo XVI bajo la orden de los frailes dominicos quienes dejaron evidencia material, gráfica y escrita de su estancia, incluyendo un eremitorio en el centro de Tepetlaoxtoc.

Mapa 2



Principales calles de Tepetlaoxtoc de Magdalena,
Municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, Estado de México.

Justamente a una cuadra de la parroquia, se localiza la capilla de San Sebastián Mártir; la cual, por sus dimensiones podría ser considerada como la más pequeña entre todas las capillas de los distintos barrios del centro de Tepetlaoxtoc (Tepetlaoxtoc de Magdalena), y por ende de la parroquia. Sin embargo, la cantidad de mayordomías satelitales y los casi quince días de fiesta que caracterizan a su celebración, superan por mucho los festejos dedicados a cualquier otro santo patrón en todo el municipio. Incluyendo, los tres días que se dedican a Santa María Magdalena.

La razón podría ser que la imagen de San Sebastián, más allá de proteger y bendecir a sus creyentes, es un *símbolo dominante* —en términos Turner (2007)— que representa la misma historia del pueblo, y quizá del municipio. Pues, retomo de Tinajero:

“En el año de 1695, una recua llegó a Tepetlaoztoc procedente del puerto de Veracruz con un cargamento para la ciudad de México. Entre los objetos que transportaba traía una gran caja. Cuando los arrieros se disponían a marcharse cargaron sus mulas y continuaron su camino, pero el animal que transportaba la caja, se echó. El hombre trato de levantar la acémila, pero sin ningún éxito. Al ver que sus compañeros se alejaban pidió al mesonero le guardara su cargamento y le prometió venir a reclamarlo. Pasó el tiempo y aquel arriero nunca más se presentó. Entonces las autoridades del pueblo ...procedieron a abrir la caja en el año de 1698 y se encontraron una estatua de San Sebastián Mártir” (Tinajero, 2002: 133).

Llama la atención los orígenes prehispánicos de la comunidad de Tepetlaoxtoc y su relación con la imagen del santo; es decir, grupos nómadas de origen chichimeca que se dedican a la caza y recolección, obstinados a someterse al creciente reinado de Texcoco o al imperio azteca, como se documenta en *La historia de Tlaxcala* y *El memorial de los indios de Tepetlaoztoc* o *Códice Kingsborough*. Y a manera de resistencia, décadas después permiten el libre tránsito de los tlaxcaltecas y los conquistadores españoles hacia el centro de Texcoco con motivos de la invasión militar de la ciudad de México-Tenochtitlán, como se verifica en las celebres *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo y en *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo. Relacionándolo con el mito de la llegada de la imagen de San Sebastián Mártir; es decir, un arriero (nómada) que viaja desde el puerto de Veracruz hacia la ciudad de México por un Camino Real de origen colonial, que abandonó su mercancía en el pueblo de Tepetlaoxtoc porque la mula no se volvió a incorporar. Y años después cuando se abrió el paquete, surge la imagen de un santo católico italiano que fue amarrado a un árbol y posteriormente martirizado con disparos de arqueros y lanceros romanos. Tomando en consideración que en las creencias católicas mesoamericanas, se argumenta que las imágenes de los santos patronos aumentan su peso hasta el grado que ya no pueden ser levantadas del suelo, por lo que se termina abandonando a la figura en ese sitio y posteriormente se edifica una capilla en su honor; o en otras palabras, la creencia popular dicta que la imagen del santo eligió el sitio donde se le construirá su templo, la población que protegerá y le rendirá culto, so pena de tener un castigo divino de carácter individual o colectivo. Justamente es de esa manera, la forma en que lo sostienen la mayoría de los

tepetlaoxtoqueños católicos en la actualidad. Al respecto, se podría complementar con una cita de Godelier:

“...una serie de objetos que no se usan en la vida cotidiana, inútiles cuando se trata sólo de subsistir y cuya introducción en una sociedad se lleva a cabo sin ceremonial –ya que se adoptan como mercancías de valor (que son transportadas en mula desde el Puerto de Veracruz)-, adquieren poco a poco los atributos de personas humanas, o de personas más poderosas que los humanos –divinidades, genios, antepasados míticos-, una vez se han incorporado a aquellos dominios de la vida social donde su uso es necesario y donde se aguarda su llegada. A imagen de las personas, ya sean humanas o sobrenaturales, esos objetos adquieren un nombre, una identidad, una historia y una serie de poderes” (Godelier, 1998: 242). Paréntesis internos míos.

Por su parte Hérítier, afirmaríá:

“El mito legitima el orden social ...Sin embargo, no todas las sociedades han elaborado mitologías propiamente dichas para <<fundamentar>> la dominación masculina y darle sentido. Pero todas tienen un discurso ideológico, un cuerpo de pensamiento simbólico que desempeña esta función de justificar la supremacía del hombre a los ojos de todos los miembros de la sociedad, a los de las mujeres lo mismo que a los de los hombres, pues unas y otros participan por definición de la misma ideología, inculcada desde la infancia” (Hérítier, 1996: 217-218).

2.3.1 Desde la primera mayordomía satelital hasta la fiesta grande.

El proceso de las solemnidades en honor a San Sebastián Mártir, comienzan con la presentación de *la mayordomía satelital de los mexicanos*, que se realiza el último domingo previo a los días 17 y 19 de enero –característica anteriormente mencionada-.

La celebración de este santo patrón, se suspende por completo durante los días subsecuentes. Hasta que el calendario romano haya marcado el 19 de enero. Día en el que se espera el pronto arribo de la procesión de la mayordomía satelital de San Pedro Chiautzingo, que es un pueblo vecino de esta región. Cabe señalar, que la celebración se realizará sin importar el día de la semana en que corresponda a esta fecha. A diferencia de la primera, que exclusivamente se desarrolla durante los días domingos.

En lo que respecta a estas dos mayordomías satelitales, sus organizadores y demás vecinos y oriundos de la región, realizan su oportuna entrega de dones verticales ascendentes, que esperan ser oportunamente recibidos. Aparte de prepararse para los festejos del 20 de enero, día de San Sebastián Mártir.

La *mayordomía del 20 de enero*, sin importar el día de la semana al que corresponda. Se encarga desde altas horas de la madrugada de ofrecer las mañanitas a San Sebastián Mártir, el templo comienza a lucir los distintos arreglos florales que se colocaron desde el día anterior o antes de las mañanitas. Los cohetes y las bombas suenan con más frecuencia a comparación de los días anteriores y superarán por mucho a los días siguientes. Por último, desde las doce de la noche comienza el rodeo que finaliza hasta las cinco o seis de la mañana de este día.

Desde muy temprano en la *Calle de la Cruz* –la investigación nombró así a la calle que se encuentra a un costado de la capilla de San Sebastián sobre la base de que no tiene nombre y presenta una cruz de piedra que la caracteriza. Asimismo existe un árbol plantado a mitad del camino en donde inicia y otro en donde termina esta misma calle. Ver Mapa 2-, se vislumbra que se colocarán dos escenarios (uno donde comienza la calle y otro en donde finaliza). En la plaza San Sebastián, se presentó el grupo de las *dancitas* como la primera danza regional.

Desde sus hogares muchos de los habitantes de los diversos pueblos del municipio, se comienzan a hacer de la idea de que no asistirán a su trabajo sólo por este día, que cubrirán medio tiempo o que simplemente cumplirán, pero de todas formas, se visten con ropa tipo vaquera (sombrero –de marca *Resistol, Wrangler, John Leader* y / o *Tardan* cuando existen los medios económicos-, camisa a cuadros, liza o rayada, chamarra de piel (tipo *Marlboro*), mezclilla o sintética, cinturón vaquero o charro, pantalón vaquero de mezclilla marca *Wrangler* y botas -de piel exótica de ser posible)¹⁰. Lo anterior, me permite oportunamente retomar una aportación de García Canclini, cito:

“...el consumo como lugar de diferenciación y distinción entre las clases y los grupos ha llevado a reparar en los aspectos simbólicos y estéticos de la racionalidad consumidora. Existe una lógica en la construcción de los signos de status y en las maneras de comunicarlos. Los textos de Pierre Bourdieu, Arjun Appadurai y Stuart Ewen, entre otros, muestran que en las sociedades contemporáneas buena parte de la racionalidad de las relaciones sociales, se construye más que en la lucha por los medios de producción y la satisfacción de necesidades materiales, en la que se efectúa para apropiarse de los medios de distinción simbólica. Hay una coherencia entre los lugares donde los miembros de una clase y hasta de una fracción de clase comen, estudian, habitan, vacacionan, en lo que leen y disfrutan, en cómo se informan y lo que transmiten a otros. La lógica que rige la apropiación de los bienes en tanto objetos de distinción no es la de la satisfacción de necesidades, sino la de la

¹⁰ Durante todos los festejos observé personas vestidas de vaqueros o con parte de la indumentaria, pero en este día, lo extraño era no estar vestido así.

escasez de esos bienes y la imposibilidad de que otros lo tengan” (García Canclini, 2009: 60-61).

En el transcurso del día se celebra la eucaristía, las amas de casas prepararon con anticipación la comida de fiesta que darán a sus amigos, parientes rituales y familiares que hayan invitado a comer y beber en su hogar. Y varios hombres se dedican a beber desde antes del medio día hasta quedarse dormidos en alguna banquetta o hasta finalizar el festejo en la madrugada.

Las cantinas, tiendas, la pulquería y los negocios temporales de cerveza ofrecen todo tipo de bebidas embriagantes en diversas presentaciones y costos, así como la venta de vasos y refrescos. Los juegos mecánicos que están frente a la plaza Hidalgo, ofrecen sus servicios a los infantes que van acompañados de sus padres o parientes (principalmente abuelos). Esta plaza en particular, fue uno de los pocos espacios sociópetos que descubrí, pues con el pretexto de llevar a los hijos y / o nietos a los juegos mecánicos, permitía la interacción entre amigos, parientes y compadres que se encontraban fortuitamente en el mismo espacio y que llegaron por el mismo pretexto. La ocasión ameritaba una plática, presentar a los acompañantes, compartir la bebida embriagante –en caso de haber consumo en ese momento-, actualizar los datos con respecto a ambas familias y la invitación a comer en la casa de alguno de los interactuantes en alguna otra ocasión. Otro de los espacios sociópetos que logré identificar eran los puestos de comida que también se abarrotan en este día, y que obligaban a invitarle algo de comer a los transeúntes conocidos, sólo si se detenían a platicar o eran llamados a acompañarlos en la mesa que se ocupaba.

Por último, durante la mayoría de las fiestas se transformaba temporalmente el espacio aledaño a la capilla; es decir, algunas calles oscuras que están cercanas al centro o la capilla de San Sebastián se habilitan como baños públicos, terrenos de siembra como estacionamientos, habitaciones desocupadas de algún solar como guardarropa y el garaje para vender hamburguesas, hot dogs y también micheladas.

A partir de las nueve o diez de la noche, se puede comenzar a alternar entre un *ballet folklórico* y la *serenata* para el santo patrón en la Calle de la Cruz. La primera se refiere a organizaciones formales y escuelas de danza folklórica de cualquier parte del Acolhuacán septentrional. En dichas instituciones, se les enseña a individuos de diferentes edades y géneros, los diversos pasos de las danzas regionales de casi todos los estados de la

república. Durante estos contextos festivos, algunas escuelas son representadas por toda su cuadrilla (estudiantes y maestros de danza folklórica), quienes en conjunto entregan un don vertical ascendente dancístico al santo patrón. Cabe mencionar, que esta será la única ocasión que se presenten todas estas organizaciones de forma gratuita, y durante toda la fiesta en honor a San Sebastián Mártir. No se descarta la posibilidad, de que alguna *mayordomía satelital* posterior a este día, solicite la participación de algún *ballet folklórico*. Lo que implicaría un contrato formal y una probable liquidación económica, a pesar de que algún familiar forme parte de estas instituciones. Por ende, no se ha observado la presencia de un ballet folklórico en una *mayordomía satelital* durante todo el mes de enero.

En cambio, *las serenatas* consisten en la presentación de varios grupos norteros, de banda y comediantes que amenizan hasta altas horas de la noche, lo que la convierte en un baile público de carácter gratuito a lo largo de la calle. Este fenómeno que se presentó desde la *mayordomía de los mexicanos* –y que también se presentará en otras ocasiones–, permite formular la presente premisa: ¿Qué restricciones podrían aparecer durante los bailes, entendidos como contextos para la interacción? La cual será contestada a continuación:

Uno de los espacios de interacción socialmente más aceptado en la mayor parte de la república mexicana, incluyendo tanto los pueblos tradicionalistas como los que se están insertando más rápidamente al proceso de la modernidad y la globalización; son *los bailes populares* de carácter público (gratuito) y los semiprivados. Con respecto a los primeros, se realizan en espacios que son temporalmente adecuados para el efecto, como pueden ser patios de escuelas públicas, jardines municipales, canchas deportivas (fútbol o basquetbol), explanadas públicas, terrenos de cultivo, calles, etcétera. Y que se efectúan en la mayoría de los casos en honor a un santo patrón de algún barrio o de pueblo en el contexto mesoamericano. O también, a razón de un festejo patriótico nacional, como puede ser el 16 de septiembre.

En cambio los bailes semiprivados, adquieren su perfil pues se requiere cubrir el costo de las localidades para poder ingresar a ellos. Estos bailes surgen gracias a capitales privados quienes se encargan de promocionar el evento, contratar a los artistas, cobrar las entradas y recuperar la inversión con ganancias; en otras palabras, es toda una industria cultural con fuertes vínculos con los consorcios mediáticos.

Debido a las características de los bailes semiprivados, éstos se tienen que realizar en instalaciones especiales como pueden ser: auditorios al aire libre, salones o clubes de baile, bodegas industriales, la tradicional Feria del Caballo en Texcoco y en la explanada del municipio o las canchas deportivas de la localidad, pero debidamente cercadas para evitar que se brinquen los transeúntes que deseen inevitablemente incluirse en el evento sin pagar. Los bailes que se realizaron durante la mayordomía satelital de *los mexicanos*, en la *serenata* de la *mayordomía del 20 de enero* del 2009, en las mayordomías satelitales de *los tlachiqueros*, *comerciantes* o en los barrios de San Pablo y la Candelaria del pueblo de Jolalpan, tuvieron un carácter de públicos sobre la base de que no eran grupos o solistas famosos. Y a pesar de lo anterior, la entrega de este don vertical ascendente (dirigido al santo patrón o virgen que se festejaba –en el caso de La Virgen de la Concepción y de La Virgen de la Candelaria en el pueblo de Jolalpan-), debe ser entendida como un regalo que viene a solventar parte de la interminable deuda que la humanidad contrajo con los dioses. Es decir, la existencia y la vida.

En los años subsecuentes (2010 - 2012), algunos de los bailes que se realizaron durante las diferentes mayordomías de los barrios de Tepetlaoxtoc de Magdalena y del pueblo de Jolalpan, mantuvieron el principio de ser bailes públicos –o dones verticales ascendentes-, que a su vez, permitían incrementar el reconocimiento social y público del que ya gozaban sus organizadores.

Pero también, las mayordomías de los santos patrones de algún barrio –ya sea de Tepetlaoxtoc centro o de Jolalpan- y las mayordomías satelitales del mes de enero, permitieron que inversionistas privados que están fuertemente vinculados con las industrias culturales de la música norteña. Lograrán organizar, administrar y presentar bailes privados de solistas famosos (Lupillo Rivera, El Chapo de Sinaloa y El Komander), bandas (La Banda Jerez y la Banda Limón de René Camacho) y otros conjuntos norteños socialmente reconocidos.

Todos los anteriores, deben gran parte de su prestigio y reconocimiento social, a la promoción indirecta que les provee la producción, distribución y consumo de copias apócrifas (piratas) de las industrias culturales norteñas o de gusto vaquero. En específico: la reproducción de videos y música. Al respecto, puedo retomar algunas de las aportaciones de García Canelini-Piedras Feria sobre esta temática, cito:

“Sin duda, uno de los principales problemas de las actividades económico-culturales es la ilegalidad; es decir, la producción, distribución y comercialización de bienes pirata.

Para el adecuado crecimiento de cualquier economía es indispensable la protección de los derechos de propiedad tal como lo son los derechos de autor. Su violación opera negativamente en términos económicos, entre otras formas de desincentivar la creación y al distorsionar la remuneración legal y formal a los creadores.

Este problema no sólo tiene que ver con la protección o no del sector, sino con la garantía del Estado de derecho por parte del gobierno mediante la correcta y efectiva aplicación de la ley.

Otras de las características del sector cultural es la elevada presencia de la economía informal; es decir, aquellas actividades que no se realizan a través del mercado registrado oficialmente, por lo que se desconoce la magnitud de su producción y sus transacciones y no pagan impuestos” (García Canclini-Piedras Feria, 2008: 90-91).

A manera de aportar un detalle más, García Canclini en su ensayo titulado *Consumidores y ciudadanos*, comentó a cerca de la importancia del consumo:

“Es en este juego entre deseos y estructuras de mercancías y el consumo sirven para ordenar políticamente cada sociedad. El consumo es un proceso en el que los deseos se convierten en demandas y en actos socialmente regulados ¿Por qué artesanos indígenas o comerciantes populares que se enriquecen por la repercusión afortunada de su trabajo, por qué tantos políticos y líderes sindicales que acumulan dinero mediante la corrupción siguen viviendo en barrios populares, controlan sus gastos y tratan de “no desentonar”? Porque les interesa más seguir perteneciendo a sus grupos originarios (y a veces lo necesitan para mantener su poder) que la ostentación a que su prosperidad los impulsa” (García Canclini, 2009: 64).

Otras formas de promocionar al baile semiprivado que se ha de realizar en el territorio del Acolhuacán, es mediante las pintas, los carteles y en algunos casos hasta se apela a los servicios de las radiodifusoras regionales, que a su vez, son controladas por las familias de los Bustamante, Garay y los Sanperio. Quienes son los administradores de los monopolios del gas natural, minas de arena, gasolineras y otros energéticos, y de todas las concesiones del transporte público en todo el territorio del Acolhuacán Septentrional.

Sin importar que los bailes sean de carácter público y / o semiprivado en el Tepetlaoxtoc del Acolhuacán, los interesados casi siempre tienden a arribar desde las nueve o diez de la noche, pero en todos los casos con excepción de la mayordomía de *los tlachiqueros* –como se verá en el inciso 2.3.2-, observé las siguientes costumbres:

Las señoritas en edad casadera arribaban al baile, en alguna de las siguientes formas:

- a) Con sus padres y familiares cercanos, es decir, primos y tíos.
- b) En grupos de tres a cinco o más señoritas, pero acompañadas de un varón que era el novio de alguna de ellas. Esta forma de llegar es la más recurrente en los bailes de Tepetlaoxtoc.
- c) Con su grupo de amigos o conocidos. En estos casos, prevalecía la presencia de uno o dos hombres por cada mujer que los acompañaba.

El grupo se ubicaba en algún punto de la cancha de futbol, en la Calle de la Cruz o en el terreno particular (para el caso de los barrios de Jolalpan) o en las instalaciones privadas de la escuela primaria municipal (en el caso de los bailes semiprivados), según fuera el caso. Una vez que decidían permanecer en ese espacio los varones que acostumbran beber consiguen licores que comparten con sus conocidos y acompañantes. Cabe mencionar, que socialmente las mujeres pueden beber, pero en menores cantidades que los hombres y del vaso de su esposo o novio, pues no está socialmente bien visto que las mujeres se mantengan con un vaso en la mano durante este tipo de reuniones y menos en la vía pública.

En cambio, socialmente no está mal visto que los hombres arriben solos, acompañados por alguna mujer (amiga, novia y esposa e hijos menores), con el grupo de amigos varones (tres o cuatro varones) o amigos varones con una o dos mujeres (como se vio en el inciso C), pues es muy común que se encuentren los amigos, parientes y los distintos tipos de compadres en estos espacios. Lo que implica que se consiga una botella de tequila, brandy, whisky y / o ron, para festejar al santo patrón y el hecho de que se encontraron fortuitamente en tanto que dura el baile público y / o semiprivado. Inmediatamente después, aparecen una serie de nuevas normas entre estos varones, como se registra a continuación:

- a) Una vez aceptando el primer vaso de alcohol, se tiene que beber a la misma velocidad y la misma cantidad que los demás, y b) Nadie se sirve a sí mismo y si algún varón se atrasa con su bebida embriagante, todos los demás lo esperarán a manera de servir la siguiente ronda. Así, una botella de un litro de ron se terminó en tres o cuatro rondas en un grupo de cuatro varones, lo que hace vasos con bebidas sumamente “masculinas”. La relación hombre-alcohol en el contexto mexicano, según Brandes dicta que:

“...para los hombres, o al menos para la gran mayoría de los hombres pertenecientes a la clase trabajadora mexicana, la ingesta de alcohol y la embriaguez están estrechamente relacionada con la identidad masculina” (Brandes, 2002: 7).

En los bailes de pueblo aparecen varios tipos de personas: 1) Las que simplemente están paradas observando, platicando y bebiendo con sus conocidos y / o parientes, 2) Los que se dedican exclusivamente a embriagarse, y 3) Varias parejas bailando, que se pudieron haber formado en esos momentos entre desconocidos o entre amigos y acompañantes.

Y a pesar de que los bailes populares y semiprivados estén considerados como uno de los espacios más propicios para encontrar una aventura sexual, novia o futura alianza matrimonial, debido a que la autoridad de los padres se encuentra temporalmente reducida frente a los deseos de su hija, quien decide con quién bailar, con cuánta frecuencia hacerlo y qué tan pegados se hará el baile. Elementos que pueden aumentar en la medida que no se encuentren los progenitores y familiares cerca; además, el tipo de música popular local de “duranguense, banda y corridos” ameritan un contacto más pronunciado entre la pareja que otros tipos de bailes, pero aún así, surgen las primeras dificultades para la formación de estas alianzas temporales, como pueden ser: a) La forma en que está vestido el varón, b) La cantidad de alcohol que ha ingerido y c) su edad. Pues presento la siguiente entrevista y los siguientes casos:

“...También cuando te ven (las mujeres) botudito, arregladito con sombrero y tu ropita vaquera, las muchachas se te acercan, les gusta. También si te ven alegre, que bailas y que te diviertes” (Testimonio de Roberto Delgadillo, habitante de Tepetlaoxtoc centro).

A medida que el varón va ingiriendo cada vez más alcohol y se comienza a reflejar en su comportamiento o en su forma de hablar, comienza a ser un obstáculo para encontrar alguna señorita con la que se pueda bailar una pieza, ya que ellas buscan evitar alguna situación incómoda con sus familiares y amigos o que el varón se propasé con motivo de su embriaguez. En caso que el varón alcoholizado insista que la mujer baile con él, la respuesta inmediata es una agresión verbal y después física por parte de los acompañantes y conocidos de la señorita.

Con respecto a la edad, logré observar que las señoritas casaderas que arribaban con su grupo de amigas y que eran acompañadas por algún varón, se podían tomar la libertad de despreciar a cuantos varones arreglados a la usanza vaquera o no, les solicitarán una pieza,

pues, cuando la edad era relativamente marcada no se realizaba el baile. En ese caso, la mujer podría seguir despreciando ofertas a pesar de que en toda la noche no bailara ni una sola pieza.

Uno de los problemas que enfrentan los varones que arriban solos y que desean socializar con las mujeres del baile, es que muy difícilmente un varón se acercará a una mujer que está acompañada por varios hombres o que es la pareja de alguno de ellos, situación que se hace evidente en la medida que comiencen las caricias, abrazos y besos propios de estos eventos. Por lo tanto, la manera más generalizada para la interacción es con las señoritas que van acompañadas de un solo hombre; en estos casos el varón que desea relacionarse, primero se cerciorará de conocer cuál señorita está custodiada (o públicamente representada por algún varón) y después elegirá a otra del mismo grupo, le extenderá la mano y en caso de ser aceptada se realiza una pieza de baile.

Durante este evento, también se presentan mujeres vestidas a la usanza vaquera y con ellas se “facilita” la interacción, ya que conocen las normas ocultas de estas reuniones públicas y en ocasiones se comparten las mismas redes de amigos, entre ellos se conocen de vista por el tránsito en los pueblos o sus respectivos padres comparten algún tipo de parentesco ritual no sacramental¹¹ que les permite relacionarse al ser mínimas las prohibiciones del incesto entre ellos.

2.3.2 Las mayordomías satelitales propias de la siguiente semana.

El lunes 26 de enero se festejó *la mayordomía satelital de los cirios*, que comenzó con una procesión del jardín hasta la capilla de San Sebastián seguida de su respectiva misa y posteriormente su rosario. Esta mayordomía se caracterizó por entregar en sus ofrendas una serie de ceras encendidas en el templo y también otras velas que no se habían ocupado. Durante esta mayordomía no hubo baile, castillo de fuegos pirotécnicos o algún espectáculo o danza regional que lo acompañará. Volviéndose el festejo más sencillo entre todos los que se realizaron en honor a San Sebastián Mártir.

¹¹ “...la costumbre popular hace caso omiso del dogma e instituye el lazo social del compadrazgo mediante ritos que a los ojos de la Iglesia no crean ninguna relación espiritual, pero que, con arreglo a la costumbre, pueden implicar una prohibición de incesto” (Pitt Rivers, 1979: 599). En este sentido el compadrazgo por amistad no implica prohibición de incesto (por lo menos de la mutua descendencia en Tepetlaoxtoc).

Al día siguiente se festejó la *mayordomía de las molenderas* que nuevamente se caracterizó por una procesión de la casa de algunos de los mayordomos hasta la capilla de San Sebastián. Seguido de su eucaristía, en la cual el sacerdote pedía a Dios y a San Sebastián Mártir que bendijeran a todas las participantes de la mayordomía. Después se realizó su respectivo rosario y la mayordomía entregó como un tributo al santo, varias canastas de tlacoyos calientes que fueron repartidos y consumidos en ese momento, durante la noche se ofreció al santo patrón, un castillo de fuegos pirotécnicos y se presentó un trío que cantaba baladas románticas otorgándole al ambiente un sentido más familiar en comparación a las noches de las demás mayordomías, puedo comentar que fue durante esta noche que pude observar varias familias nucleares (matrimonios jóvenes, esposos y sus hijos infantes, parejas de la tercera edad) que disfrutaban de la velada, niños corriendo por la *Calle de la Cruz* y casi una nulidad de varones embriagados en comparación a todos los demás festejos.

Para el día miércoles 28 de enero, se presentó la *mayordomía satelital de los gañanes*, que nuevamente se caracterizó por una procesión, rosario y una misa en la cual el sacerdote ahora solicitaba que las bendiciones se dirigieran a los miembros de esta mayordomía.

Solamente quiero enfatizar en dos diferencias sustentables que acontecieron a partir de este festejo: 1) Se realizó el primer simulacro de actividades laborables y 2) Aparecieron por primera vez *las tlacuáleras*, que son la representación masculina de las mujeres que se dedicaban a preparar los alimentos en el tlécuil y a la venta de tlacoyos. Interesante situación que aparece exactamente al día siguiente del empoderamiento del espacio público por parte de las mujeres y que fueron encabezadas por *las molenderas* (vendedoras de masa, mole y tlacoyos).

En relación al inciso número uno, en el centro de Tepetlaoxtoc se desarrollan una serie de simulacros que corresponden a las mayordomías de *los gañanes, tlachiqueros, albañiles y arrieros*. En ese sentido, el simulacro trata de recrear las condiciones laborales que tienen que enfrentar cada uno de este tipo de trabajadores, sin importar la temporalidad y rentabilidad del oficio al que representan o se dedican; es decir, se pueden hacer representaciones de las actividades laborales propias desde el periodo porfiriano como es el caso de *los gañanes, tlachiqueros y arrieros* hasta los de la actualidad, como se presenta en *los albañiles* –como anteriormente se había comentado.

Con respecto al simulacro de *los gañanes*, puedo describirlo de la siguiente manera: Su nombre se debe a que de esa manera se les conoce a las personas que se dedican a los cultivos y a la siembra en este municipio. Para el efecto, se elige un terreno de siembra y se realizan concursos para ver quién de los participantes realiza el surco más recto y siembra más rápidamente, también se hacían concursos para conocer quién apilaba más rápido el zacate.

Lo que los jueces califican en este simulacro, es la velocidad, eficiencia y la calidad del trabajo realizado. Se me comentó, que anteriormente el concurso se realizaba utilizando una yunta tirada por bueyes o un caballo; en la actualidad y con la introducción de la tecnología, el concurso ha sufrido algunas modificaciones incorporando tractores y vehículos motorizados. Sin embargo, la tradición continúa pesando en algunos de los habitantes que organizan este simulacro, y éstos exigen que se haga de la manera tradicional, es decir con la yunta o arado. Los premios que se otorgan al vencedor son herramientas de labranza para el campo (palas, picos, azadones) y hasta un caballo de tiro. Sin mencionar que otra persona beneficiada por este concurso, será el dueño que prestó el predio, pues al finalizar el simulacro tendrá un terreno parcialmente rayado y sembrado.

La primera referencia que se tiene sobre la *mayordomía satelital de los tlachiqueros* – aunque provenga de una novela histórica-, es la siguiente: “Al día siguiente (de la fiesta) el pueblo de Tepetlaoxtoc tenía un aspecto de desolación y de tristeza, como si una banda de cosacos hubiese entrado la noche anterior ...Las casas cerradas; la plaza y las calles, solitarias, llenas de basura ...uno que otro indio tlachiqueros, con su cuero y su acocote cargado en las espaldas, trotaba con dirección a la loma a raspar los magueyes” (Payno, 2004:729). Paréntesis internos míos.

Históricamente la participación de los tlachiqueros en la fiesta de San Sebastián, comenzó aproximadamente desde el año de 1930. Durante esta década, la actividad laboral de los tlachiqueros estaba prohibida en el Estado de México. Provocando que se convirtiera en una labor clandestina, propia de los traficantes y contrabandistas de esta época.

La venta del pulque obtenido localmente, una parte era comercializada en la pulquería *El Portón* que está frente al jardín municipal de Tepetlaoxtoc¹²; y la otra, era llegar a la

¹² La historia oral comenta, que era en esa pulquería donde se reunían los bandidos de Río Frío. Pudiendo citar un fragmento de la novela de Payno: “Evaristo (líder de una banda local y Capitán de rurales), no obstante esta mala disposición de la gente de Tepetlaoxtoc, que no ignoraba, porque Hilario, que los oyó, pocos días

pulquería del *Turista* frente al jardín municipal de Texcoco. Ambas pulquerías, en la actualidad continúan ofreciendo sus servicios.

Para la década de los 70's, en Tepetlaoxtoc se continuaba con la actividad económica de raspar los magueyes que se ubicaban en los cerros del Chonguiqui, Tetepayo, Tlcaluca, Ocoyo o en los terrenos de la Loma y Tlaltel (donde se ubica la capilla vieja) cercanos al centro de Tepetlaoxtoc. Durante estos años no era extraño ver al arriero con varias mulas que cargaban sus respectivas castañas o cueros con pulque, pero esta imagen disminuía durante el mes de mayo, periodo que en Tepetlaoxtoc baja considerablemente la producción del *aguamiel*. En cambio, en el mes de diciembre y siguientes comienza a haber una alza en la obtención de la bebida.

Debido al crecimiento de la población, el arribo de emigrantes (Mayoritariamente de los estados de Hidalgo, Guerrero, Puebla, Zacatecas, San Luis Potosí y Jalisco) y el crecimiento de la mancha urbana, los terrenos y espacios para raspar los magueyales se han ido acabando. Caso concreto, fueron los predios de la ahora colonia *La Loma*. En la cual, se permitió su urbanización gratuita a partir de la década de los 70's –anteriormente mencionado-.

El festejo de la mayordomía satelital de los tlachiqueros en años anteriores, consistía en que bajaban los arrieros con sus mulas y castañas en el último jueves del mes de enero, con la finalidad de realizar una misa en suplica a San Sebastián Mártir, para que fuera una buena temporada de producción y menores riesgos tras la venta del pulque.

Al finalizar la eucaristía, todos los feligreses procedían a obsequiar a los transeúntes y demás curiosos una xoma con esta bebida embriagante en honor al santo patrón. La cantidad de tlachiqueros fue aumentando con los años y el festejo coincidía con los periodos de mayor producción de aguamiel al año (los meses de diciembre-febrero). Lo que implicó la incorporación de cada vez más tlachiqueros y, por ende más litros de pulque.

Posteriormente se incorporó una remembranza de los emperadores prehispánicos, junto con una representación de la forma tradicional de obtener el aguamiel y de beber el pulque. Con referente a la primera, la historia oral comenta que la primera pulquería que se estableció de manera formal en todo el municipio y que continúa ofreciendo sus servicios en la actualidad, se encuentra ubicada en la calle Ocoyococ frente al jardín municipal. El primer

después se lo había contado, se presentó en el pueblo y los convidó, como tenía costumbre, a tomar un vaso del *Tlamapa fino* de la hacienda de don Manuel Campero” (Payno, 2004: 500).

registró escrito sobre esta pulquería se encuentra contenida en la novela de Manuel Payno, de la cual puede ser citado:

-En el pueblo de Tepetlaoxtoc- “Se construyó desde sus cimientos una grande pulquería, que por las figuras de Xóchitl y Netzahualcóyotl, pintadas con fuertes colores en la fachada blanca de la pared, llamaban la atención” (Payno, 2004: 715).

Payno sostuvo que las imágenes en su fachada, fueron las que le otorgaron el nombre de: *Pulquería Xóchitl* a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En la actualidad es popularmente conocida, como: *La Pulquería del Portón*. Lo trascendente de este pasaje es que como parte ritual contemporáneo que realizan los mayordomos tlachiqueros, éstos solicitan la autorización a la diosa Mayehuatzin que es representada por *la reina Xóchitl del pulque* y que es acompañada por *el rey del pulque* (recordando la imagen de Netzahualcóyotl, que pudo adornar el umbral de la pulquería del centro). Por lo regular la representación de la reina Xóchitl y el rey del pulque, es encarnada por el matrimonio mayordomo, pero también ha existido el caso en que la reina es una señorita casadera y es acompañada por su padre o por su futuro esposo. En ambos casos, para seguir el ritual propio de la costumbre, ambos reyes se disfrazan con una capa de colores muy vistosos, su cetro y un par de coronas de cartón forradas con papel dorado.

Con relación a la representación del *tlachiquero* y *la raspada*, desde muy temprano se colocan varios magueyes en las siete calles que están a la redonda y cercanas al centro de Tepetlaoxtoc y la capilla de San Sebastián, el simulacro consiste en lo siguiente:

Después de la comida en honor a la mayordomía de los tlachiqueros, uno de ellos que trae un mapache vivo, al que se le acerca a un maguey. Inmediatamente aparece otro tlachiquero que le dispara al animal con un rifle de chispa (no le causa ningún daño), se retira el animal (supuestamente muerto) y el tlachiquero se acerca con su indumentaria o herramientas y comienza sacar el aguamiel, la prueba y sí es de su agrado la comienza a guardar en las barricas, para que finalmente se reparta entre los asistentes en ese instante; es decir, el tiempo de fermentación se reduce cósmicamente en esos momentos, hasta que se obtiene el pulque que se regala directamente en xoma.

La representación original indica que se tiene que realizar la misma operación en cada uno de los magueyes que se colocaron desde la mañana hasta llegar a la capilla de San Sebastián (en promedio son entre quince a veinte magueyes distribuidos –Ver fotografía 5).

Previniendo que tras la práctica del simulacro, muchos de los asistentes y curiosos podrían encontrarse ahora ebrios o imprudentes antes de llegar a la capilla. Razón por la cual, la eucaristía tiene lugar antes de la comida de los tlachiqueros, y no después.

Fotografía 5.



Maguey para raspar en una esquina de la calle Caxcantla en la orilla centro de Tepetlaoxtoc.

La representación se realizaba sin ninguna novedad hasta el año 2005 ó 2006. Año en que un joven (en ese periodo era menor de edad) se le ocurrió relatar en la Internet, su vivencia durante esta festividad. Su página puede ser consultada en la siguiente dirección electrónica: <http://debnosus.blogspot.com/2007/01/la-feria-del-pulque.html>

También por <http://www.youtube.com> Se presentan varios videos, fotografías y bailes sobre este festejo, con el título: *La feria del pulque en Tepetlaoxtoc.*

Los medios masivos de comunicación y las noticias que comenzaron a circular sobre esta celebración provocaron que en los años subsecuentes comenzaran a llegar personas de distintas partes de la república con una sola idea en la mente: *¡Se regalan litros de pulque en Tepetlaoxtoc!*

Y debido a que muchas personas desconocían si Tepetlaoxtoc era un barrio, pueblo o municipio y cómo se puede llegar a este sitio; comenzaron a escribirle al correo electrónico de este personaje, quien terminó por extender toda la información. En otros casos, los operadores de autobuses particulares vieron en esta festividad la oportunidad de un gran negocio lo que provocó viajes redondos especiales a Tepetlaoxtoc con motivo de la mal nombrada: *Feria del pulque.* Resalta el caso de los habitantes de Veracruz, Querétaro, Hidalgo y Puebla que llegan hasta en dos camiones por estado y también un camión que transportaba habitantes del municipio de Toluca y de sus alrededores.

Otra forma que se utiliza para llegar a Tepetlaoxtoc es en transporte público que se toma en las bases de Texcoco que a su vez, está comunicado con los municipios de Chimalhuacán, Chicoloapan y Nezahualcóyotl, sin olvidar la autopista Vía Lago, que comunica con la central camionera de la Tapo en el Distrito Federal. De esta manera, no es difícil de creer que llegan más de 5000 personas a visitar el municipio durante este día.

Fueron tantos los problemas sociales que acarreó este festejo, que en el año 2007 se rumoraba que la festividad sería movida a otro día o se realizaría una semana antes, pero debido a que rompe con la sintonía cósmica y tradicional que existe en el calendario festivo del mes de enero, no se hizo ninguna modificación a la fecha. Sin embargo, la información se logró filtrar a las entonces primitivas redes sociales de la Internet (blogs de notas, chats, correos electrónicos, HI5, Facebook, etcétera), lo que provocó el repentino arribo de centenas de individuos no oriundos de este municipio al centro de Tepetlaoxtoc. Lo irónico fue que en ese día en particular, no se desarrolló ningún tipo de celebración o mayordomía satelital, por ser exactamente ocho días antes de esta celebración. Y por ende, tampoco se abrieron los diversos servicios temporales que acompañan a estas fiestas, lo que incluye a las cantinas temporales.

Cabe mencionar, que el único cambio que las mayordomías satelitales realizaron, fue que a diferencia de los años anteriores, a partir del año 2007, el pulque se vendería después de haber regalado una parte proporcional del total. Como una manera de poner un freno al abuso y al exceso que comenzaba a deformar la festividad.

De esta manera, el número de detenidos durante el año 2007 fue de 750 personas, probablemente la diferencia en comparación a los años subsecuentes (2007-2011), se deba a que la mayoría de los visitantes se equivocaron por ocho días de diferencia, al día efectivo de la celebración. En el 2008 no se pudo llevar el registro, pero se infiere que fue una cantidad similar. Para el año 2009 llegaron a ser casi 900 detenidos según las referencias del cuerpo de policías municipales de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Al año siguiente, nuevamente se procuró no llevar el registro de los reincidentes –o por lo menos, eso fue lo que se le argumentó a esta investigación-. Finalmente para el año 2011, se instaló un fuerte operativo policiaco en las dos principales vialidades de acceso para el centro de Tepetlaoxtoc de Magdalena. El primero se ubicaba antes de la gasolinera que está justo después del Camino de los Locos, o lo que es lo mismo, la intersección con la Autopista México-Tlaxcala.

La segunda y más grande zona de inspección, se instaló a medio kilómetro antes del puente de Salazarco. El cual, se ubica en la carretera que atraviesa todo el pueblo de Jolalpan, para desembocar directamente en el centro del municipio. La razón principal por elegir este espacio como centro de inspección, fue que esta vía tiende a ser la más concurrida y transitada por los usuarios del transporte público, debido a que cruza por cuatro de los siete municipios del Acolhuacán (San Andrés Chiautla, Papalotla, Texcoco de Mora y Tepetlaoxtoc).

Provocando que en ese espacio en particular, se ubicara el mayor número de efectivos de la policía federal de caminos, y que fuera secundada por la policía estatal (ASE). Evidentemente, su objetivo era detener a todos los vehículos particulares que transportarán jóvenes o que fueran conducidos por muchachos menores de edad, también se revisaron todos los vehículos con placas foráneas al Estado de México (lo que incluyó a las placas del Distrito Federal). Asimismo, fueron objeto de indagación todos los camiones y microbuses de pasajeros que se atrevían a transitar por esta vialidad. Solamente quedaron exentos, todos los conductores que viajaban solos, con su familia nuclear y en vehículos con placas del Estado de México y, que su destino no fuese el centro de Tepetlaoxtoc.

En lo que respecta a todos los tipos de camiones del transporte público, se ordenaba el desalojo de la unidad a todos los pasajeros sin importar su género. Una vez abajo, subían dos o tres policías para revisar que no existiera nada extraño justo debajo y entre los asientos. A la par, el grupo terrestre oscultaba a todos y a cada uno de los usuarios (las señoritas casaderas también fueron objeto de interrogatorio y cateo, a diferencia de otros operativos en donde no se les molesta en lo absoluto), seguido de todas sus pertenencias (bolsas de mano, mochilas, paquetes, etcétera). Mientras esa operación ocurría, un tercer contingente policiaco custodiaba a varios de los usuarios, choferes y, vehículos privados y / o de autotransporte que habían sido previamente detenidos. Y que para esos momentos, estaban en la espera del pronto arribo de alguna unidad de la policía (camioneta, patrulla, etcétera), para que fueran remitidos al edificio de la Procuraduría de la República con sede en el municipio de Texcoco de Mora, para que ahí expliquen y conozcan su situación legal. El operativo montado durante la celebración de los tlachiqueros, tuvo por objetivo tratar de detener a todos los narcomenudistas que arribarían y comercializarían en los espacios públicos del centro municipal. También se arrestaron a todas las personas que

transportaban estupefacientes (aunque fueran para consumo personal), individuos ya embriagados, y a todos aquellos que portaban armas punzo cortantes y / o de fuego.

Una vez que algunos pasajeros habían pasado su inspección, se les permitía volver subir al camión, y así poder continuar su transitar hasta el ahora cercano pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena. En el caso de los individuos que habían sido detenidos, se les conducía en donde se encontraban los demás agraviadores. Y ahora en conjunto, esperaran algún vehículo oficial que los remitiera hasta el municipio de Texcoco de Mora.

En el centro del pueblo, la seguridad pública quedó en manos de la policía municipal. Quienes me comentaron que los delitos más comunes que provocaban la rápida detención, eran: peleas, faltas a la moral (striptease, actos sexuales en pareja u orgías), infracciones menores contra la salud (consumo de drogas) y hacer todo tipo de necesidades fisiológicas, todos los anteriores en la vía pública. El castigo era una detención temporal con una multa de \$400.00 en todos los casos, excepto cuando había sido violencia con armas punzo cortantes o de fuego, en estos casos también se remitían los asuntos a la procuraduría de Texcoco. La policía municipal de Tepetlaoxtoc de Hidalgo en este día se apoyan de sus homólogos de toda la región del Acolhuacán Septentrional, excepto del municipio de Texcoco, quienes nunca acuden al llamado.

Algunos miembros del cuerpo de policías municipales de Tepetlaoxtoc, a partir del año 2009, comenzaron a nombrar este día como: “*El Pulquetón*”. En analogía al programa de apoyo a personas discapacitadas del *Teletón*.

Por lo regular durante este día de fiesta, es a las nueve de la mañana que comienzan a llegar los jóvenes estudiantes de diversas preparatorias y universidades, que inmediatamente se incorporaban a las cantinas temporales que venden cervezas o micheladas a \$35.00 el vaso. Resalto el caso, porque esta fue la única celebración en la que observé que el consumo de bebidas embriagantes entre semana comenzará antes de las dos de la tarde, horario que era el promedio de consumo de la zona. Algunos tlachiqueros llegaron desde muy temprano con una o dos mulas y comenzaron la venta de un litro de pulque natural por \$10.00 y el litro de curado era de \$15.00 ó \$20.00.

Al paso de las horas y paulatinamente, las calles de Tlcaluca, Ocoyococ y *la Calle de la Cruz* se comenzaban a llenar hasta que se convirtió en un verdadero centro juvenil. Ver fotografía 6.

Fotografía 6.



Calle Tlcaluca durante el día del tlchiqueros.
La fotografía fue tomada a las 2:30 p.m.

Mientras llegaban los jóvenes y demás visitantes, los mayordomos satelitales se dedicaban a buscar sus reemplazos para el próximo año, ya fuera en los barrios de Tepetlaoxtoc de Magdalena o con algunos voluntarios. Para las tres de la tarde se había finalizado la búsqueda y todos los mayordomos tlchiqueros se dirigieron a la capilla de San Sebastián Mártir para que se realice la eucaristía. Una vez que finalizó, todos los mayordomos satelitales, los reyes del pulque, las tlacualeras, sus respectivos parientes consanguíneos y rituales, amigos y el conjunto de la banda clásica, se dirigieron a la casa del vecino mayordomo que donaría la comida para sus compañeros y demás asistentes. Detrás de toda esa comitiva, les seguían muy de cerca decenas de visitantes y turistas de Tepetlaoxtoc. Aproximadamente, esta comida está pensada para saciar el hambre de entre 700 a 1000 personas.

Durante el tiempo de la comida de los mayordomos, el consumo de alcohol (cerveza y pulque) continuaba sin ninguna novedad y cada vez aparecían más jóvenes ebrios, dormidos en los jardines y varios detenidos por múltiples delitos.

A las cinco de la tarde se comenzaron a realizar las representaciones, pero debido a las fuertes demandas de los visitantes, los simulacros solamente se realizaron en cinco de los 16 lugares donde fueron colocados los magueyes. Por su parte, las tlacualeras, bailaban con todo varón que se pusiera enfrente o en su defecto lo sacaban a bailar, bebían con ímpetu y ocasionalmente se dejaban dar una nalgada por alguna persona ebria. Inmediatamente después, en la Calle de la Cruz arribaron los reyes del pulque, bailaron un poco en una tarima que se había colocado para el conjunto grupero de la noche. A los pocos instantes,

llegó una camioneta con dos tinacos para el agua potable y sus ocupantes trataron de vaciar el pulque en un recipiente de plástico que tiene supuestamente una capacidad de 1, 300 litros y que representaría simbólicamente a las barricas para el pulque, este recipiente estaba al interior de una construcción temporal de madera que se instaló desde las ocho de la mañana simbolizando el tinacal para la venta del pulque, que en esta ocasión se regalaría. Ver fotografía 7.

Fotografía 7.



Los tinacos en camioneta y el Tinacal temporal en la Calle de la Cruz.

Debido a la lentitud con la que se descargaba el pulque en la barrica y las constantes demandas de los visitantes, quienes ya comenzaban a subirse a la camioneta para pedir pulque, provocó que los tlachiqueros abandonaran por completo su técnica y procedieron a sacar el pulque con cubetas y jarras.

Después de unos cuantos empujones y varios litros que terminaron en el suelo por no poder pasarlos al recipiente del tinacal, decidieron continuar sacando el pulque con las cubetas y repartirlo directamente a todos los que acercarán su vaso de unicel con capacidad de un litro. Este procedimiento fue el más eficaz y en menos de una hora se había terminado de regalar el pulque de ese año. Después, comenzaron a presentarse encima de la tarima varios grupos de jóvenes que habían llevado sus instrumentos musicales, en ocasiones eran acompañados con muchachas que bailaban al ritmo de la música que tocaran. Al mismo tiempo entre el público, comenzaban a presentarse casos de jóvenes (en promedio 20-23 años) que bailaban exaltando el contacto físico con sus parejas, otras se tocaban los senos y se levantaban su blusa por debajo de su sostén, se bajaban parcialmente los pantalones para

mostrar el color de su ropa interior. De la misma manera se intensificó el consumo de alcohol, mariguana y otras drogas que fueron introducidas clandestinamente. También pude observar el caso de una señorita que en esa tarde-noche se besó con tres hombres en diferentes periodos de tiempo, aumentando el grado del contacto físico a medida que cambiaba de pareja y el caso de un trenecito integrado por 12 señoritas casaderas que daba vueltas en por toda la Calle de la Cruz, con la finalidad de que todos los varones de diferentes edades que quisieran pudieran tocar en diferentes partes del cuerpo a sus participantes; todas las anteriores, son situaciones que se pudieron realizar a plena luz del día, por el reducido número de agentes policíacos que no entraban a la Calle de la Cruz, y se limitaban a detener personas que cometieran alguna falta fuera de ésta.

En la noche se presentó un grupo de banda, se continuó con la venta de bebidas alcohólicas y en algunas calles oscuras alejadas del centro o de la capilla de San Sebastián se podían distinguir algunas sombras de parejas que parecía que sostenían actos sexuales. Lo mismo ocurría en algunos terrenos de siembra que se rentaban como estacionamientos públicos, pero al interior de los autos y justo debajo de los puentes que existen en algunas calles aledañas al centro.

Por otra parte, los conflictos físicos entre varones se intensificaron sin importar el lugar y la hora, resalto el siguiente caso que pude observar directamente:

Eran como las nueve de noche y yo me encontraba en la calle de Tlcaluca frente a la presidencia municipal. En ese preciso momento, se estaban liberando a tres jóvenes con distintivos anarquistas que tenían en promedio 17 a 22 años de edad. Cuando los tres se encontraron fuera de la presidencia y con sus respectivos cinturones en las manos, pues al ser detenido se indica a la persona que se desprenda de él, como parte de la rutina. Uno de ellos (el primero que salió), sin motivo aparente alcanzó a una pareja de transeúntes y comenzó a golpearlos, sus dos amigos le siguieron a la acción, inmediatamente, algunos miembros del cuerpo de policías municipales salieron de prisa, deteniendo a los agresores y reteniendo a la víctima. La muchacha que acompañaba a la víctima abogó por su pareja, quien fue liberado incluso antes de ser remitido a las instalaciones de la presidencia. En el caso de los agresores, tardarían unas horas más en salir o se quedarían detenidos por 24 horas al no poder pagar nuevamente la fianza de \$400.00.

El contexto anteriormente descrito, permite comprender la razón del porque varias personas que habitan en los barrios aledaños al centro de Tepetlaoxtoc no participan directamente de

las fiestas satelitales que se realizan en honor a San Sebastián Mártir; en cambio, optan por ver la programación de la televisión pública o de cable o una película en su DVD, navegar en la Internet y / o dedicarse a escuchar la radio, todo desde la comodidad de su hogar. En oposición a salir a las calles de su pueblo, que en esos días se convierten en espacios de tránsito intersticiales y de conflicto.

La festividad de los tlachiqueros, se caracterizó por una nula participación de los habitantes del municipio y sus comunidades, en comparación al número de visitantes provenientes de todas partes de la república y de otros países. Otro motivo se puede encontrar en la dinámica social que caracteriza a los pueblos; es decir, los fuertes vínculos de relaciones de parentesco consanguíneo y / o ritual aunado a un conocimiento por años sobre las costumbres de la familia de origen de un individuo plenamente identificado (o mejor dicho una *persona* –en términos de DaMatta-). Lo que implica, que si un habitante (varón) de algún barrio del centro o de algún otro pueblo de Tepetlaoxtoc, se le viera embriagándose en esta festividad, provocaría una fuerte crítica a su familia de origen, pues:

“...No, el pulque del jueves (día de los tlachiqueros), no. Ese solamente lo beben los nacos del distrito, se le da a toda la nacada cuando vienen. Lo voy invitar con un señor compadre de mi hijo, ese sí tiene del bueno, ahí sí” (Comentario de Don José Delgadillo a su abogado quien lo había invitado a la fiesta de los tlachiqueros).

Porque no se juzgaría que bebiera pulque, sino que se excediera a sabiendas que ese pulque está considerado como el más corriente por varios de los vecinos del municipio. Por ende, el hecho de que este varón se exceda con un pulque gratuito descenderá automáticamente el status social de su familia extensa y nuclear, al suponer que no tiene el capital económico suficiente para comprarse un litro de un buen pulque o alguna otra bebida alcohólica. Pero las cosas se complicarían más, si se tratará de una mujer que fuera vecina de alguna comunidad del municipio (Los Reyes-Nopala, Jolalpan, entre otras) o de algún barrio del centro de Tepetlaoxtoc y fuera vista bebiendo en exceso o con su propio vaso en la mano. Situaciones que en la cultura tepetlaoxtoqueña no están bien vistas y por lo tanto permitidas.

En cambio los hombres pero principalmente las mujeres que arriban al municipio con pretexto de la mayordomía de los tlachiqueros, hacen uso del carácter de *individuos* o anónimos que los y las caracteriza en sus espacios urbanos de origen, pues se debe entender, que “...en una ciudad pequeña no se usa esa forma de fuga hacia el anonimato

simplemente porque el anonimato no existe. Lo mismo sucede en las sociedades tribales, donde la posición en una familia, el hecho de poseer ciertos conjuntos de nombres o de pertenecer a determinado linaje definen a la persona como poseedora de ciertas prerrogativas sociales.” (DaMatta, 2002: 224-225). Circunstancia que se refuerza durante la mayoría de los casos en este municipio, al no tener ningún vínculo parental con ninguno de los habitantes o con los demás turistas pulqueros. Lo que provoca que las calles de Tepetlaoxtoc de Magdalena se conviertan temporalmente en zonas de tránsito, propia de los <<no lugares>>, pero que permiten un anonimato casi total para ambos géneros¹³, el consumo excesivo de alcohol, posible acceso a alguna droga (mariguana por lo regular), la nulidad de la autoridad paterna o materna, la formación de relaciones amorosas ocasionales, el exceso de contacto físico y las relaciones sexuales ocasionales (de tipo heterosexual, homosexual, lésbica y bisexual) que puede acontecer entre y con varios de los agentes participantes que se han reunido en el mismo espacio festivo. Son sólo algunos de los elementos que caracterizan a estas calles durante esta celebración. Urteaga, muy oportunamente comentaría lo siguiente:

“El hogar forma parte de los lugares donde los jóvenes encuentran que el uso del espacio y del tiempo está sujeto a la vigilancia y control adulto ...el conflicto intergeneracional está latente en el hogar porque, con frecuencia, los adultos hallan incómoda su presencia constante. Sugiere que estas tensiones “familiares” expresan el choque entre los deseos adultos de orden y los deseos juveniles del desorden ...sin un espacio privado propio, reclusos en las instituciones educativas, con un exceso de tiempo libre por falta de empleo o subempleo, históricamente los jóvenes se han apropiado de los espacios públicos de la ciudad para construir sus identidades sociales a través de compartir modas, signos, música, normas y valores dentro de sus relaciones de amistad ...el espacio público es, tal vez, el único lugar autónomo que pueden hacerse (darse) para sí mismos, a través de prácticas como haraganear-vagar y bromear en las calles y parques. Éstas prácticas pueden considerarse como *actos de resistencia juvenil* (consciente o inconscientes) al poder adulto. El espacio público ha sido producido como un espacio adulto. ...los jóvenes agregados en las calles son considerados por los adultos como una “presencia contaminante” o como una “amenaza potencial al orden”; de ahí que el espacio público esté sujeto a regulaciones que incluyen varias formas de vigilancia (cámaras de televisión cerrada, seguridad pública y privada), a privatizaciones y otras medidas para excluir y sacar a los “indeseables”” (Urteaga, 2011: 190-191).

Los principios enunciados anteriormente, permiten cuestionar: ¿Por qué razón los jóvenes tienen relaciones sexuales previas a una alianza (matrimonial o una unión consuetudinaria

¹³ Me refiero a los grupos de amigos que arriban o a los vecinos que se pueda encontrar de manera ocasional.

mesoamericana), y sobre todo en la vía pública, como fue el caso durante el desarrollo de esta festividad?

En todos los periodos históricos han existido casos en que las parejas de jóvenes han tenido relaciones sexuales prematrimoniales. Por eso es de prioridad para los grupos poder proteger la virtud (virginidad) de las señoritas frente a los depredadores sexuales (los varones). En ese sentido y en el ámbito mesoamericano se incita a los hombres a tener varias vivencias sexuales antes del matrimonio, porque: “...un hombre debe llegar al matrimonio sabiendo” (anotación de diario de campo). O “...el hombre llega hasta donde la mujer lo permite” (anotación de diario de campo).

En cambio, las mujeres son altamente reprimidas y vigiladas para evitar que se aprovechen de ellas, principalmente cuando comienzan a mostrar los primeros cambios físicos propios de la pubertad. Y probablemente, en respuesta a la fuerte represión que se mantiene sobre la joven durante este periodo de cambios hormonales, y que es evidente al prohibirle salir sin ser acompañada, en un horario flexible, tener un novio, recibir regalos de los jóvenes, etcétera, incita a las señoritas de la pubertad, a mantener relaciones sentimentales a escondidas (fuera de la vigilancia de los padres) con varones que gozan de cierta libertad social para cortejarlas, y si a esta probabilidad se le aúna la facilidad que tienen las mujeres para conseguir distintos tipos de anticonceptivos en la actualidad, se puede plantear el siguiente supuesto: El desconocimiento de los padres sobre los deseos y planes de sus hijos, aunado a la incapacidad de concebir que los jóvenes tienen vidas sexuales a su corta edad, y la fuerte represión que se someten a las señoritas para relacionarse ocasional o amorosamente con los varones, implica que los jóvenes en general, consideren al noviazgo como un espacio propio que les permite dar a conocer sus deseos, pasiones, intereses y sentimientos, que no pueden ser expresados en cualquier circunstancia o a cualquier persona. Sin olvidar, que el noviazgo o / y las relaciones amorosas ocasionales son vistas como espacios que están *desligados de las obligaciones que le impone su grupo*, como: ir a la escuela, tener buenas calificaciones, trabajar en actividades económicamente remuneradas, llegar a horas determinadas al solar, respetar la división sexual del trabajo y mantener el honor de la familia. Por ende, al ser un espacio construido por y para la pareja, que está desligado de la influencia de los padres, los jóvenes terminan por tener relaciones sexuales a sus cortas edades, sobre la base de: 1) Mantener esa relación sentimental o ese espacio de expresión exclusiva de la pareja, 2) “La incapacidad de negociación” que aún

tienen algunas señoritas para elegir *el momento, tiempo y lugar* para realizar el acto sexual, 3) La “confianza” de que la joven no se puede embarazar o que a su edad no le corresponde tener este tipo de problemas, 4) El uso de anticonceptivos, y 5) Los constantes bombardeos de los medios masivos de comunicación que incitan a explorar ese mundo prohibido, pero codiciado por el hombre. Y si esos elementos se conglomeran con las condiciones anteriormente descritas de la fiesta de los tlachiqueros, se podrá entender el por qué hay tantos casos de liberalismo sexual ejercido por las mujeres presentes.

Al día siguiente desde temprano se comenzó con el aseo del lugar, había basura en todos los rincones del centro y calles aledañas, para agilizar la labor, algunos vecinos limpiaron sus respectivas entradas y los barrenderos municipales solían recoger todos los desechos (que en su mayoría eran vasos como se habría de suponer). Horas antes había comenzado la *mayordomía satelital de los comerciantes*, quienes fueron a entregar algunos arreglos florales a la imagen de San Sebastián y para no interrumpir la limpieza del pueblo, decidieron ir al solar donde se les otorgaría un desayuno.

En la Calle de la Cruz, se habían instalado algunas mantas y días antes se realizaron una serie de pintas que anunciaban el horario en que se presentarían distintos grupos musicales, que tocarían banda, rancheros y estilo duranguense. Además, al medio día se comenzaba a instalar el castillo de fuegos pirotécnicos.

La tradicional eucaristía en honor a la mayordomía en turno se celebró a las cuatro de la tarde. Inmediatamente los mayordomos, sus familiares, amigos y vecinos acompañaron al santísimo al solar donde se ofrecerá la respectiva comida.

Fue hasta las nueve de la noche que comenzó a tocar el primer conjunto grupero, seguido de una banda musical y un comediante. Mientras se desarrollaba el espectáculo, varias parejas de personas de diversos pueblos se dedicaban a bailar, algunos otros varones ingerían bebidas alcohólicas y una minoría se dedicó a platicar de algún tema del momento o a saludar a algún viejo conocido o familiar que se había encontrado fortuitamente; este hecho ameritaba que se brindara por la ocasión. A las once se encendió el castillo de fuegos pirotécnicos y la presentación de todos los conjuntos finalizó hasta la media noche, no sin antes recordar que los mayordomos comerciantes habían corrido con todos los gastos de su presentación.

A pesar de que esta mayordomía satelital no presentó ninguna danza regional, no realizó ningún simulacro que caracterizara su labor y que tampoco efectuó ningún rosario,

dictarían que fue la mayordomía más sencilla o deslucida que se presentó en honor al santo patrón. Sin embargo, la cantidad de artistas musicales y el baile de carácter público que se efectuó, solamente puede ser comparable con la festividad del 20 de enero, a pesar de faltar los otros dones que también se pudieron haber entregado y esto devuelve el prestigio.

Al día siguiente se presentó la *mayordomía de los albañiles*, ésta al igual que todas las anteriores –con excepción de *la mayordomía de los comerciantes*–, se caracterizó por entregarle a San Sebastián: una misa en la que resaltaban el apoyo de estos mayordomos, en la tarde se realizó un rosario y su comida. Para la noche, se efectuó un simulacro sobre sus actividades laborales, se presentó un conjunto musical y banda clásica que invitaban al baile a los asistentes y, se encendió el castillo de fuegos pirotécnicos.

Durante el desayuno, comida y momentos antes del desarrollo del simulacro, fue más evidente (a diferencia de las demás mayordomías) que las redes de parentesco (por colateralidad, alianza o compadrazgo sacramental o no sacramental) se hicieron presentes. Pues los mayordomos (que también eran los maestros constructores) y presentaban a sus distintos parientes masculinos que también se dedicaban a la albañilería, como una suerte de que en algún momento se les invitará a participar laboralmente en una obra o viceversa; es decir, que el pariente invitará a los lugareños sí es que se encontraban temporalmente desempleados. Situación que cobraba su importancia, en la medida que el pariente masculino por alianza o compadrazgo residía en otro municipio que estuviera cercano a Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

En la noche se realizaron varios concursos, como: Qué maestro constructor... a) Dirigía más eficazmente a sus ayudantes (chalanos o macuarros) para preparar la mezcla, traer un determinado número de herramientas, acarrear la mayor cantidad de arena; b) Tomaba más cervezas tipo caguamas y podía hacer movimientos bruscos (por ejemplo correr); c) Mandaba a realizar la pared más alta, ancha y derecha posible.

También se realizaron concursos para los chalanos, como: Qué grupo de chalanos que representaban a algún maestro constructor, aguantaba más bultos de cemento, quién traía más tabiques, etcétera que son actividades muy propias de su trabajo. La premiación para todos los maestros constructores que participaron, consistió en la cantidad de arena o bultos de cemento que sus chalanos acarrearón, pues al finalizar cada concurso se podían conservar. Como regalos adicionales y para marcar una diferencia entre los ganadores y perdedores, se obsequiaban palas, cucharas de albañil, metros, plomadas y niveles,

acompañado de un reconocimiento público para el maestro constructor. En el caso del concurso de construir el muro más alto, los maestros se repartieron desigualmente un millar de tabiques rojos, pues la cantidad dependió del número de ejemplares que pudieran apropiarse en un tiempo determinado sus respectivos chalanes.

Cabe mencionar algunos detalles: a) Las tlacualeras bebían, bailaban, brincaban a los brazos y abrazaban de los chalanes y del maestro constructor; b) El equipo (maestro y chalanes) que ya habían concursado y ganado, se les invitaba a ya no participar en el siguiente simulacro para que todos se llevaran algún premio; c) Los jueces se valían de modelos de madera que eran representaciones metafóricas exageradas de sus herramientas de trabajo, como era: una cuchara de albañil de un metro y medio, una plomada o un nivel de ochenta centímetros y una pala un poco más grande de lo normal, que servían para verificar el cumplimiento de las condiciones impuestas en cada prueba, y d) El sitio elegido para las demostraciones laborales fue el mismo en donde se había instalado el tinacal temporal unos días antes.

2.3.3 Sobre la mayordomía satelital de los arrieros.

En el desarrollo de la novela de *Los bandidos de Río Frío*, en diversas ocasiones se hace referencia al entonces pueblo de Tepetlaoxtoc, su gente, fiesta, pulquería, sus oficios, cuevas, descripciones muy detalladas de las calles o algunos edificios que coinciden parcialmente con la actualidad. Pero de los elementos más trascendentes de este relato, fue el simulacro del asalto a la diligencia que se describe en el *capítulo XIV: “Terrible combate en Río Frío”*, el cual citaré parcialmente para después compararlo con el simulacro que desarrolló esta mayordomía:

“... –dijo Evaristo-. Oigan bien lo que les voy a decir: quiten las balas luego a las paradas de cartuchos, y vámonos a galope y por las veredas para llegar a tiempo. La mitad seremos ladrones que asaltarán las diligencias luego que los pasajeros estén montados y el cochero haya remudado las mulas, y la otra mitad seremos escolta que defenderá las diligencias y atacará a los ladrones; pero todito de mentiras, muchos balazos sin bala, muchos sablazos y caballazos sin lastimarse. Los ladrones al fin serán vencidos y escaparán a uña de caballo, y la escolta ganará, de modo que los pasajeros vean todo y puedan dar razón; en seguida me iré yo a México a dar parte ... Con que ya saben, todito de mentiras, pero bien hecho” (Payno, 2004: 543).

A medida que se acercaba el final del ciclo festivo de San Sebastián Mártir, algunos de los habitantes del centro o de otros pueblos de Tepetlaoxtoc movían sus redes sociales para conocer quién les podría prestar, rentar o vender un caballo. De la misma forma, entre los elementos materiales que comenzaron a circular entre algunas redes sociales (parientes y amigos o conocidos), fueron cajas de parqué, armas de fuego de diferentes calibres, indumentaria de manta, espuelas y sillas para montar. En lo que refiere a las armas de fuego y sus respectivos cartuchos, se obtenían directamente en el Distrito Federal o en los solares de algunos oriundos de los distintos pueblos del municipio. Donde la única forma de acceder a estas redes sociales, era conociendo directamente al vendedor o alguna persona que compartiera su red social, es decir: amigo, compadre sacramental o no sacramental o un pariente masculino por alianza o descendencia. Asimismo, el pago por el agente no humano podría ser de contado o llegar a un acuerdo para la liquidación en distintos pagos, todo dependía de la confianza y cercanía que se mantuviera estructuralmente con el vendedor. Lo que sí, la entrega del arma, parqué, montura, indumentaria, espuelas o caballo vendido era inmediata y sin mayor trámites.

Cuando llegó el día esperado, se pudo observar algunos lugareños que liquidaban el último pago para la renta de su caballo. Y logré escuchar el siguiente comentario por parte de un rentador en el centro de Tepetlaoxtoc: “...!Pues sí hasta le dije que me avisará con tiempo, tenía todo esto lleno” (Anotación en el diario de campo). Refiriéndose al espacio del patio de su solar que había acondicionado para hacer corrales temporales y emprender la renta de caballos para esta ocasión, a semejanza de los años anteriores.

Desde las diez de la mañana en las principales calles del centro, se podían apreciar bandas de jinetes que disparaban algunas ráfagas de fuego de diferente calibre, bebían tequila o mandaban al caballo para realizar alguna demostración ecuestre (bailar, caracolear, acostarse, caminar hacia atrás, pararse en dos patas, etcétera). Como parte de este contexto, visualice a un jinete (vestido completamente a la usanza vaquera) que llevaba a un infante masculino (de cuatro o cinco años, también vestido a la usanza), y que juntos detonaban su respectiva arma al mismo tiempo. Cabe mencionar, que el adulto detonaba balas de una pistola calibre 0.45 y el infante hacía lo mismo, pero con una pistola modelo revolver de chinampinas. Todo lo anterior, debe ser considerado como parte de las vísperas de la representación de *los Bandidos de Río Frío* que tendría lugar hasta las cinco de tarde en el centro del municipio.

A medida que las horas se aproximaban al medio día o las primeras horas de la tarde, se vislumbraban más jinetes provenientes de otros municipios vecinos del Acolhuacán Septentrional (principalmente de San Andrés Chiautla, Chiconcuac y en menor medida Texcoco) y también del estado de Tlaxcala. Algunos de ellos, habían montado una o dos horas antes de llegar a los límites políticos del municipio de Tepetlaoxtoc, y de ahí, continuaban su marcha hasta llegar al centro. En otros casos, simplemente montaron desde la cercanía de algún pueblo de la entidad. Resalta el caso de la comunidad de Jolalpan, pues un buen número de los jinetes que asistieron eran vecinos u oriundos de alguno de sus barrios.

Mientras ocurría lo anterior, en otra parte del centro de Tepetlaoxtoc partía desde un solar específico una comitiva integrada por la imagen de bulto de San Sebastián propia de esta mayordomía, el mayordomo en turno y algunos de sus familiares (principalmente parientes rituales y por alianza). Éstos tenían la misiva de encontrarse frente a la casa de cada uno de los tres principales compañeros, quienes a su vez correrían con los gastos de la banda, los juegos pirotécnicos y el desayuno de todo el séquito, respectivamente. Durante esta peregrinación, la comitiva se iba acrecentando con la participación de otros vecinos que acompañaban a la imagen del santo ya sea a pie o a caballo; sin mencionar algunos de los jinetes y transeúntes que arribaban de otros pueblos o municipios vecinos, y que “fortuitamente” se encontraban al séquito. Una vez reunidos los tres principales compañeros con su mayordomo, los primeros por turnos determinarán ahora la ruta que deberá tomar toda la comitiva para ir recogiendo en sus solares a cada uno de los demás compañeros o a los miembros de la compañía. Cabe enfatizar que si el mayordomo o alguno de los dos compañeros restantes, identifica que si su guía no conoce adecuadamente el territorio, no ejerce un apropiado mapeo mental o simplemente no tiene bien definida la ruta para recoger a los demás compañeros y miembros de la compañía de esta mayordomía. En ese preciso momento será relevado de su cargo, se le pedirá la lista de los miembros faltantes y otro de sus compañeros tomará su lugar. Denotando la incapacidad que tuvo ese hombre para dirigir a la comitiva, e impugnando todo su liderazgo y autoridad moral.

Una vez que se hayan reunido todos los interesados (curiosos) y patrocinadores del festejo (su mayordomo y sus tres principales compañeros; el resto de los compañeros y los miembros de la compañía) con la imagen del santo patrón, se procede a encaminarse hacia el solar del *tercer compañero* para recibir el desayuno.

Debo indicar, que la única forma en la que se distinguen mutuamente todos los compañeros y la compañía del resto de los asistentes y demás personas del pueblo en general (curiosos), será colgándose un listón de fondo blanco con una leyenda de agradecimiento por parte del mayordomo, que enfatiza en la cooperación económica aportada. A su vez, el simbolismo que reporta esta cinta tiene tres detalles más: El *primero* es que cada mayordomía satelital eligió el color de la tinta con el que se haría la serigrafía de este distintivo en fondo blanco. Lo que implicó que existieran en total nueve cintas de diferentes colores para cada una de las nueve mayordomías satelitales, por ende, el color elegido solamente es válido por el día de su mayordomía. *Segundo*: La única forma de obtener uno de estos listones, será recibirlo de manos de alguno de los tres principales compañeros o del mismo mayordomo en turno, los cuales solamente lo entregarán a razón de una fuerte aportación económica otorgada. Y *Tercero*: El poseer uno de estas cintas que será prendida en a la altura del pecho del varón al que se le otorgó, le puede conferir ciertos beneficios como acceder a alcohol, comida y un limitado prestigio temporal durante el día de su mayordomía.

El fenómeno anteriormente descrito enfatiza en la noción de *persona* sobre el *individuo* –en términos de DaMatta (2002)-, pues muy a pesar de los fuertes procesos de globalización, migración internacional y emigración nacional que afectan directamente a los pueblos mesoamericanos; éstos y en particular sus habitantes, continúan manteniendo fuertes vínculos con su territorio, pero sobre todo con los vecinos que hacen uso del mismo. Al respecto Geertz sugiere el concepto de “*La ceremonialización del trato social*”, considerándolo como pertinente para explicar el fenómeno de la peregrinación que reúne a los diversos compañeros y la compañía con el mayordomo, pero principalmente con la imagen de San Sebastián Mártir. Cito:

“Para mantener el anonimato (relativo) de los individuos con quien está uno en contacto diario, para atenuar la intimidad implícita de las relaciones directas –en una palabra, para convertir los asociados en contemporáneos- es necesario formalizar las relaciones con ellos en un grado bastante alto, afrontarlos a una distancia sociológicamente mediana en la cual los contemporáneos estén lo bastante cerca para ser identificados pero no tan cerca que se los capte: casi extraños, casi amigos. El carácter ceremonioso de una buena parte de la vida diaria ...corresponde lógicamente al intento de hacer desaparecer de la vista los aspectos más propios de la condición humana: la individualidad, la espontaneidad, el carácter precedero, la emoción, la vulnerabilidad” (Geertz, 2006: 329-330).

Durante todo el desarrollo del desayuno, los miembros de la compañía y demás compañeros de menor grado, están a la expectativa de los otros asistentes. Con la finalidad de corroborar, que estos últimos consuman de los alimentos ofrecidos por el *tercer compañero*. Casi al finalizar esta reunión, los observadores (compañeros y compañía) se acercan a los comensales con talón y boletos en mano para solicitar una cooperación económica para esta mayordomía. Debido a que esta estrategia es realizada de forma pública y directa, la participación económica es inevitable, a menos que se argumente que ya se había cooperado previamente y se muestre el boleto que corrobora esta afirmación, o simplemente portando el listón que anuncia su participación. De cualquier forma, alguien tuvo que pagar una cantidad económica para poder acceder o disfrutar del desayuno que ofrece cada mayordomía. No sobra enfatizar, que el fenómeno descrito anteriormente en su conjunto, también está presente en todas las mayordomías satelitales que preceden a la de *Los arrieros*.

Apoyado en el contexto anterior, surge la siguiente pesquisa: ¿De qué manera se manifiesta la participación de todos aquellos emigrantes y demás vecinos que profesan otro culto *no católico* durante estas fiestas patronales? En analogía con sus vecinos católicos de la región central de Tepetlaoxtoc, los vecinos y oriundos no católicos (los Testigos de Jehová, Cristianos, Mormones y el movimiento religioso del Pare de Sufrir) tienen que trabajar para lograr obtener una ganancia económica que les permita solventar sus gastos personales y familiares. Ya sea atendiendo su tienda o comercio, laborando en otro pueblo, municipio, estado o el Distrito Federal, entre otras actividades económicamente productivas. Asimismo, sus hijos –en la mayoría de los casos- están inscritos en alguna de las diferentes instituciones de educación básica, media y superior, ya sea pública o privada del territorio del Acolhuacán. Con la posibilidad de emigrar a otro estado de la república o al Distrito Federal, para continuar con sus estudios.

La presencia de estas Asociaciones Religiosas (Testigos de Jehová, Cristianos, Mormones, Pare de Sufrir, entre otras minorías religiosas), hasta este momento se ha visto tolerada por la población católica de la región central de Tepetlaoxtoc (Los pueblos de Tepetlaoxtoc centro, Los Reyes, Nopala y Jolalpan). Quienes en su mayoría conocen perfectamente, que será durante los días domingos, cuando podrán ser visitados “*por la palabra de Dios*” por parte de los Testigos de Jehová. A razón de que es la única asociación religiosa que ha podido construir su templo en el barrio de la Asunción en la cabecera municipal. Por ende,

los feligreses de las demás asociaciones religiosas tienen que viajar a los municipios vecinos del Acolhuacán para ejercer su servicio religioso, ya que no existe algún otro templo diferente al católico con excepción de los Testigos de Jehová, en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc.

Entre las obligaciones sociales que tienen todos los católicos y los no católicos (Testigos de Jehová, Cristianos, Mormones, Pare de Sufrir, entre otras creencias), serán el cumplir o pagar por la faena que se realizará en día específico, cooperar económicamente para la fiesta patronal de barrio y / o del pueblo, cubrir las cuotas del agua, el predio y las aportaciones voluntarias para mantenimiento de la capilla o iglesia. Evidentemente muchos de los no católicos, al no sentirse identificados con estas prácticas religiosas o con el desarrollo de las fiestas patronales (propias de San Sebastián Mártir, Santa María Magdalena o alguno de los otros santos patronos de los barrios y pueblos de Tepe centro, Jolalpan, Los Reyes y Nopala), no tendrían el por qué cooperar con esfuerzo, tiempo o dinero en efectivo para este culto popular. Sin embargo, se les invita a pagarlo voluntariamente (cubriendo la cuota completa en el centro de Tepetlaoxtoc –tanto para la fiesta patronal de barrio, como para las mayordomías satelitales-, o liquidar media cuota en lo que refiere a los pueblos de Los Reyes, Nopala y Jolalpan).

En caso que no se desee pagar o no se pueda pagar la cooperación, el municipio se verá socialmente obligado a no cobrar el pago del predio y del servicio del agua. Lo que podría provocar el volverse acreedor a una multa, el incremento de los intereses del servicio y su próxima cancelación hasta por un año. Sin mencionar, que las cuotas para la instalación del drenaje, el servicio del agua o los permisos municipales para instalar un comercio o de construcción, podrían sufrir un ligero incremento económico a razón de que son emigrantes, y además no católicos.

También socialmente se ha establecido que las personas *no católicas* –aun cuando paguen oportunamente su cooperación y “sean vecinos de bien”-, *preferentemente* no ejercerán algún cargo público en la delegación regional del pueblo. Y en caso de deceso, también se le *podría* negar su sepultura en el cementerio del local, a razón de algún otro motivo.

Si enfáticamente los vecinos no católicos, expresan su negación a cooperar para las fiestas patronales. Se les formula un comentario semejante al siguiente: “...*esas son las costumbres, y su casa está en el pueblo. ¡Si no les gusta, tomen su casa y váyanse a vivir a*

otro lado! ¡O dejen su casa y váyanse!” (Testimonio de la Sra. Teresa Maldonado, vecina del barrio de la Concepción, Jolalpan).

Cuando llega el tiempo festivo en el centro de Tepetlaoxtoc o en los pueblos de Reyes, Nopala y Jolalpan. La gran mayoría de los vecinos y oriundos no católicos, procuran no salir de su casa una vez que han terminado con sus actividades labores, productivas y académicas. Son contados los casos de los vecinos no católicos, que se dirigen a la feria para consumir los productos que ofertan los puestos temporales, escuchar la serenata, quizá adquirir un pan de fiesta o subir a todos sus infantes en los juegos mecánicos. Particularmente existe en el centro de Tepetlaoxtoc, una tienda de abarrotes que pertenece a una familia creyente de Testigos de Jehová. Evidentemente ellos, se benefician económicamente durante el tiempo festivo del pueblo, tras la venta indiscriminada de alcohol, refrescos, cigarros, botanas, hielos y vasos de plástico que se ofertan a todos los participantes y curiosos de las fiestas patronales católicas.

Una regla social no escrita que opera en la parte central de este municipio (Tepe centro, Los Reyes, Nopala y Jolalpan), será que toda persona e individuo que sea observado comiendo en los servicios del desayuno, la comida o durante la cena de la mayordomía patronal o la mayordomía satelital; consumiendo en alguno de los puestos temporales de la feria; disfrutando de los juegos mecánicos o que se mantenga presente durante las serenatas, bailes regionales y danzas folklóricas. Será potencialmente sujeto de participar con una cooperación económica a favor de la festividad en turno. Lo que permite explicar: el por qué razón las –ahora- personas católicas y no católicas, se ven socialmente obligadas a dar su aportación económica para el buen desarrollo de las festividades patronales locales y regionales.

A eso de las dos de la tarde durante el desarrollo de *la mayordomía satelital de los arrieros*, comenzaron a abundar más jóvenes jinetes (entre 20 a 24 años de edad) que hacían demostraciones ecuestres, ordenaban que el caballo bailar, caracoleará o en ocasiones hasta que se acostará para que el jinete se sentará en él. El fenómeno causó admiración por la corta edad de los varones, su apropiada indumentaria vaquera y el control que ejercían sobre el caballo. Por ende, existieron varios casos de señoritas casaderas y hasta extranjeras que visitaban la entidad, que les solicitaron una vuelta en su caballo por el centro del

municipio. Esta forma de interacción que se daba gracias al caballo, permitió un constante intercambio de besos, abrazos, números telefónicos y sonrisas entre los actores sociales.

Como vísperas a la comida que ofrece el mayordomo en turno, todos los jinetes asistentes del desayuno y otros que se unieron tiempo después, se encaminan a los límites de la calle *Fray Pedro Durán* con dirección al pueblo de Jolalpan.

Una vez que todos los jinetes se encuentran en los límites simbólicos del pueblo de Tepetlaoxtoc, llega la comitiva municipal encabezada por el presidente. El cual, saluda y da la bienvenida a todos los asistentes, vecinos y miembros de esta mayordomía. Acto seguido, dedica unas palabras que aluden a no perder las tradiciones, concluir con los festejos de San Sebastián y mantener el orden público. Finalizando estas recomendaciones, se les permite simbólica y físicamente el libre tránsito hasta la capilla del santo patrón. Inmediatamente se deja escuchar una Diana, seguidas de las primeras detonaciones rituales con múltiples calibres de arma de fuego.

Tanto el presidente municipal como el mayordomo en turno, toman la imagen del santo patrón y juntos encabezan la peregrinación hasta la capilla de San Sebastián, pero antes se detienen frente al palacio municipal.

Justo frente a este hecho duro, se realiza un sencillo simulacro en el cual algunos jinetes roban una mula de unos arrieros. Éstos se dirigen al palacio municipal para levantar una queja del agravio, y es en ese momento la autoridad local (el presidente municipal) autoriza la persecución y ejecución de los asaltantes en el sitio dónde sean atrapados. Acto seguido, la procesión retoma su ruta original, y arriba por completo en la capilla de San Sebastián Mártir para escuchar su respectiva eucaristía.

Al finalizar esta celebración de palabra (ya que no se realiza la consagración de ninguna especie), el mayordomo en turno, sus tres compañeros, los miembros de la compañía y el resto de los asistentes se dirigen al sitio elegido para ofrecer la comida (solar y predio del mayordomo) y posteriormente dar inicio a su *simulacro*.

Debo comentar, que en todos los servicios de comida de una mayordomía satelital, será la imagen de San Sebastián (u otro santo patrón). La primera en recibir en una mesa todos los guisados, agua de sabor, refrescos, bebidas alcohólicas, postres, cigarros y demás alimentos que serán donados y ofrecidos a los asistentes. Como principio social, los seres sobrenaturales serán los primeros en ser recibidos y atendidos, antes que cualquier otro pariente, compadre, invitado, amigo, curioso o colado. La razón se debe a que:

“...una determinada mentalidad: la de que todo, alimentos, mujeres, niños, bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios, (ballets folklóricos, danzas regionales, simulacros, oficios sacerdotales) y rangos son materia de transmisión y rendición. Todo va y viene como si existiera un cambio constante entre los clanes y los individuos de una materia espiritual que comprenden las cosas y los hombres, repartidos entre las diversas categorías, sexos y generaciones” (Mauss, 1971: 170-171). Paréntesis internos míos.

Fotografía 8.



San Sebastián y la comida que se le ofrece antes de los comensales.

En segundo plano, se observa la imagen y cuadro de San Isidro Labrador.

La fotografía fue tomada durante la mayordomía satelital de los gañanes en el 2011, Tepetlaoxtoc centro.

El *simulacro* o la representación comenzó con una serie de descargas al aire que efectuaron todos los bandidos desde la esquina que forma las calles de Tlcaluca y Jardín. Después arrancaron sus caballos y a galope cruzaron en cuestión de segundos más de 15 jinetes toda la calle de Tlaxcantla hasta llegar a la capilla de San Sebastián, sitio elegido para el contingente que representa a los vecinos del pueblo y se caracterizaban por estar uniformados con ropa de manta (Ver Mapa 2). Se continuaron escuchando disparos, pero ahora desde donde comienza *la Calle de la Cruz*. Seguidamente se regresaron a galope los bandidos hasta llegar nuevamente a la esquina de Tlcaluca-Jardín, pero acompañados de una mula que cargaba dos sacos llenos y algunas *tlacualeras* que habían sido secuestradas – éstas son hombres disfrazados de mujeres que aparecen a partir de *la mayordomía satelital de los gañanes*, justo al día siguiente que se presentó *la mayordomía satelital de las molenderas*, es decir, única mayordomía femenina que se empodera del espacio público por veinticuatro horas como se verá más adelante en el *apartado (2.4)*-. El hurto de la mercancía, pero sobre todo el robo de las mujeres (las *tlacualeras*), obligó a los miembros del pueblo (lo que incluía a algunos miembros de la misma banda) a detonar unos cartuchos y perseguir a galope a los otros bandidos que recientemente habían huido.

Con ayuda de una cuerda para lazar, varios arrieros atrapaban a uno o dos de los bandidos y los regresaban a *La calle de la Cruz* (es decir, esquina de la capilla de San Sebastián). También se recobraba la mula con la carga, pero a ninguna de las mujeres (las tlacualeras). En *la calle de la Cruz*, se les bajaba con “violencia” a los bandidos de sus caballos, se les amarraba de los tobillos y se les colgaba del árbol que está donde comienza esta calle, pero a manera de quedar de espaldas a la cruz de piedra. Inmediatamente después se escuchaban las órdenes de: *¡Preparen!... ¡Apunten!... ¡Fuego!*. Y resonaban varias detonaciones en dirección al colgado o al cielo, estos fueron de los pocos cartuchos de salva que se utilizaron en todo este día.

La representación continuaría de esa manera hasta que todos los bandidos y con ellos todas las tlacualeras, hayan sido ejecutados. Pues se recordará que en la historia nacional, la pena de muerte se cumplía con el fusilamiento. Tal importancia adquirió esta práctica, que el párrafo 4º del Art. 22 de *la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, dictaba: “Queda también prohibida la pena de muerte por delitos políticos, y en cuanto a los demás, sólo podrá imponerse al traidor a la Patria en guerra extranjera, al parricida, al homicida con alevosía, premeditación o ventaja, al incendiario, al plagiario, al salteador de caminos, al pirata y a los reos de delitos graves del orden militar”. Ya que en las reformas constitucionales del año 2005, el párrafo fue abolido.

Durante las primeras ejecuciones en el pueblo de Tepetlaoxtoc, se me formuló el siguiente comentario: “*A las tlacualeras también las fusilan, ¡Por perras! Hace tres años, yo también participaba como tlacualera. ¡Ahí está el desmadre!*” (Testimonio de César Almeraya, oriundo del barrio de la Concepción, Jolalpan).

Interpretación del *simulacro de la mayordomía de los arrieros*.

Con el transcurrir de los días, algunas calles del centro de Tepetlaoxtoc se fueron transformando simbólicamente dependiendo el simulacro que se realizaba o el grupo de danza regional que se presentaba (recordar Anexo 1), y que de la misma forma entregaba un don a San Sebastián Mártir.

El caso recuerda *la calle de la Cruz*, que en una primera ocasión se convirtió en una hacienda ganadera con ruedo según la danza regional de *los vaqueros*, después se transfiguró en un campo agrícola o de siembra con la danza de *los y las sembradoras*. Con

el transcurso de los días y en particular en la mayordomía de *los tlachiqueros* varias de las calles que están a las orillas del centro se relacionaron con los diversos cerros en los que había mageyales para raspar. En ese día, *la calle de la Cruz* se transmutó simbólicamente en una extensión del recuerdo de la primera pulquería autorizada en Tepetlaoxtoc; es decir, la “Pulquería Xóchitl” que también es recordada en la novela de *Los bandidos de Río Frío*.

En lo que respecta a la *mayordomía satelital de los albañiles*, la calle de la Cruz se volvió un espacio para la construcción. Que días después, se deformaría simbólicamente en algún paraje de la serranía propia de este municipio, con la *danza de los serranos*.

Una respuesta a las constantes transformaciones simbólicas que sufre el espacio, se puede encontrar con George Balandier, cuando afirma:

“Las ciudades fundadas en el seno de la larga duración históricas están compuestas por múltiples escenarios, levantados por sucesivos regímenes. Despliegan un espacio urbano en el que abundan símbolos y significaciones” (Balandier, 1994: 25). Y más adelante continúa: “...las fiestas ponen en escena las jerarquías constitutivas de la sociedad con el fin de exponerlas, de confirmarlas o contestarlas simbólicamente en unas pantomimas sagradas que son celebraciones como la del Asno o las de Locos. Se escenifican los requisitos, las pasiones, las emociones: en los torneos, en los juegos de sociedad y en los juegos de amor.” (Balandier, 1994: 37).

Porque la relación que existe entre los simulacros (tlachiqueros, albañiles y arrieros) o las danzas regionales (Las dancitas, los vaqueros, serranos, segadores, los sembradores y las sembradoras), que se realizan con motivo del ciclo festivo del mes de enero. Deben ser entendidas como representaciones directas de las actividades económicas que se desarrollaron históricamente desde el periodo postcolonial en este municipio, y que en la actualidad, aunque ya no sean oficios rentables en la mayoría de los casos, perduran en el recuerdo de sus habitantes.

Esos recuerdos se transmiten de generación en generación, mediante las distintas danzas regionales o los simulacros, de manera análoga al principio de “*la doble metamorfosis*” de Godelier (1997). Donde la única variante, es que para ciertos vecinos de los pueblos del centro de Tepetlaoxtoc y de Jolalpan, el simulacro de los arrieros sirve como un don vertical ascendente que se dirige a los santos patrones de este municipio, un tanto para tener su protección y otro tanto para recordar su innegable pasado y orígenes que se hace presente en esta celebración.

Siguiendo el referente del ensayo de Balandier, se puede citar:

“Toda ciudad se va enriqueciendo, a lo largo de su historia, de estos lugares a los que puede serles atribuidos una función simbólica, que reciben de manos del destino o que obtienen de los acontecimientos. Se trata de teatros en los que la sociedad <<oficial>> se produce, y en los que, al contrario, la propuesta popular se <<manifiesta>>. La topografía simbólica de una gran ciudad es una topografía social y política” (Balandier, 1994: 26).

Estos <<teatros>> se complementan de otros elementos materiales que están cargados de simbolismo y significado social, como puede ser una imagen, una estatua o un monumento –retomo de Balandier- que permita recordar determinados sucesos u orígenes:

“La imagen es hoy demasiado familiar, demasiado presente y cercana, como para poder conocerla verdaderamente ...Habla, incluso cuando es fija –fotografía o cartel (o pintura)- y sin acompañamiento verbal; da la impresión de que comunica, que suscita un intercambio que el efecto escénico viene a reforzar todavía más; se dirige a lo imaginario, a la expectativa, al deseo de que aquel que la observa. Como puede constatarse ...la imagen se convierte en algo equivalente a una profesión de fe que no se afirma, pero que está implícita, que pretende atraer la confianza, suscitar la convicción, desplegando una dramatización positiva del porvenir. La imagen transforma la apariencia en proyecto, personaliza el mensaje, asume el objetivo de mostrarlo en tanto que ejemplo a seguir, convirtiendo la escena brindada en una especie de pequeño teatro de las virtudes” (Balandier, 1994: 158-159).

Un equivalente a los <<teatros>> que refiere Balandier al interior del territorio de Tepetlaoxtoc, pueden ser *la calle de la Cruz* (en particular la cruz de piedra que la caracteriza), y que se contextualiza del cuadro del arribo de la imagen de San Sebastián que está dentro de su capilla¹⁴; algunos edificios específicos (el puente de Salazarco, ciertos mesones, la *casa de seguridad* -que está ubicada en la calle de Tlcaluca. Ver Fotografía 9- y la pulquería del Portón -antiguamente llamada “Xóchitl”-), determinados parajes (Tortolitas) y cuevas que comenta la historia oral fueron frecuentados o utilizados por los bandidos de Río Frío. En ese sentido, el hecho de presentar dos bandos contrarios, es decir: “uno bueno, el otro malo”, “miembros de la ley y el orden, los otros representan el caos y la anarquía”, “unos defienden las causas del pueblo (gente honesta), los otros buscan satisfacer sus intereses personales dañando al pueblo (robando a los honestos)”, “unos

¹⁴ Al parecer no soy el único que ha visto este escenario simbólico espacial (la relación entre la cruz de piedra y la ubicación de la capilla. Ya que a la misma altura de las dos anteriores, pero cruzando la Calle de la Cruz, se ubica la cantina de *El Mesón del Arriero*. La cual gracias a su nombre, contextualiza parcialmente esta tradición oral (de bandidos y traficantes regionales). Aparte de hacer una sencilla referencia, de que socialmente serán los hombres los únicos a quienes se les permitirá ingerir bebidas alcohólicas en estos espacios. Por su puesto, se recibe y atiende a todas las consumidoras femeninas que arriben solas o en grupos de amigas (sin representación masculina), pero no es lo regular.

trabajan, los otros roban”, “unos son gente del pueblo, los otros son bandidos del pueblo”. Son algunas de las dicotomías que se encarnan y teatralizan, en los personajes que se encuentran en cada extremo de la calle de Tlaxcantla durante este festejo en tributo a San Sebastián Mártir. Por ende, sea o no cierta la novela de *Los bandidos de Río Frío*, o mejor dicho, Manuel Payno se haya o no inspirado en hechos reales locales y regionales de la época. Se puede suponer que en algún momento de la historia Tepetlaoxtoc la población vivió asolada por alguna banda de malhechores que utilizaron al pueblo como una madriguera. Lo anterior infiere con la identificación que tienen los vecinos del municipio con esta novela, los hechos duros fácilmente reconocibles, la historia oral y las redes de parentesco que remiten a los orígenes oscuros de <<caballeros errantes>> o <<caballeros de fortuna>>.

Fotografía 9 y 10.



Hechos duros que están relacionados con la leyenda de los Bandidos de Río Frío.

La imagen 9 presenta en su segundo plano los paredones de la casa de seguridad, en donde residían o frecuentaban los Bandidos de Río Frío (Los Dorados y / o Los Plateados). Esta fotografía fue tomada en la calle de Tlaxcaluca, Tepetlaoxtoc centro. Enero 2011.

La fotografía 10, muestra la fachada de un antiguo mesón que hospedaba a los transeúntes y arrieros que habían llagado al entonces pueblo de Tepetlaoxtoc. La casa tiene doscientos años de antigüedad, y aún se pueden apreciar las arracadas originales que se empleaban para amarrar a los caballos. En segundo plano, se puede observar la puerta principal que actualmente está tapiada. La imagen se tomó durante el mes de Febrero 2010 en la calle de Tlaxcantla, Tepetlaoxtoc centro.

El contexto anteriormente descrito, remite a un *rito histórico de paso*, retomo:

“...el tiempo del Día de la Patria es único, acentúa el rompimiento definitivo con el periodo colonial y el inicio de una “mayoría de edad política” ...ya que su *performance* busca no sólo recrear un momento glorioso del pasado, sino muy especialmente marcar el paso entre el mundo colonial y el mundo de la libertad y autodeterminación. De esta manera, los acontecimientos históricos y empíricamente

registrados se consideran paradigmáticos, y los personajes que los engendran se consideran héroes nacionales de carácter oficial” (DaMatta, 2002: 64).

Puede ser que la banda tuviera otro nombre distinto a “*Los Dorados*” –Payno (2004)- o “*Los Plateados*” –Cando (1993) y Tinajero (2002)-, pero lo que sí es verdad, es que parte de la gente del pueblo necesitó organizarse y combatir hasta el último de los asaltantes que estaban en Tepetlaoxtoc, como una forma de recobrar el orden social que generaciones atrás se había perdido. Pues el *performance* que se desarrolla en el *simulacro de los arrieros*, solamente busca revitalizar en las mentes de los habitantes de Tepetlaoxtoc, un hecho histórico “glorioso” que consistió en perseguir, atrapar, colgar y fusilar a todos los bandidos que alguna vez habían robado la tranquilidad y seguridad a su comunidad. Ya que con la muerte de los malhechores, se recobró por siempre la paz que gozan las personas honestas. Esta tranquilidad propia de los pueblos continúa hasta la actualidad –según me lo hicieron ver los comentarios de varias personas en distintas comunidades-. Otra lectura, es que a semejanza de su santo patrón, los salteadores fueron amarrados a un árbol y posteriormente ejecutados a disparos. Este fenómeno guarda una relación metafórica entre ambos agentes (San Sebastián y los bandidos), donde no necesariamente se recuerda el restablecimiento del orden regional público, sino que se hace memoria de aquellos héroes regionales que sacrificaron su propia vida para otorgarle un auge económico y social al entonces pueblo de Tepetlaoxtoc. Pero quedan dos preguntas al aire: ¿Por qué razón no se rescata a las tlacualeras de las manos de los bandidos? Y ¿Por qué se fusilan a todas las tlacualeras, si ellas fueron las víctimas del robo? Se tiene que tomar en cuenta, que las tlacualeras simbolizan a las mujeres que fueron secuestradas o literalmente arrancadas de sus hogares por los bandidos en alguno de los sitios que fueron asaltados. Éstas, fueron llevadas a alguna casa o zona de seguridad y tratadas como objetos sexuales suponiendo que hubo violaciones y ultrajes colectivos. Al respecto Héritier proporciona una cita que viene acorde al supuesto:

“En primer lugar, se trata de marcar un territorio material o animal; como ese cuerpo-territorio pertenece a otros hombres, el ataque que se le hace –que va más allá de la corporeidad y del placer físico de la posesión- pretende afectar el honor de los hombres.

En segundo lugar, de manera exacerbada en ciertas culturas, el honor masculino reside en la virtud de las mujeres de la familia” (Héritier, 2007: 77).

Entonces es entendible que el robo-violación provoca la deshonra masculina de los familiares consanguíneos y progenitor de la víctima. Y sí se toma en consideración que la sangre-semen es una vía de transmisión de las cualidades de los varones, como lo explicó Hérítier –cito-:

“El semen masculino contiene en potencia las cualidades de los individuos que nacerán de las relaciones sexuales mantenidas con suficiente asiduidad; cualidades entendidas incluso, según su definición más inmaterial, como creencias religiosas o convicciones políticas” (Hérítier, 2007: 78).

Por lo tanto, los hijos que nacerán como resultado de la violación que ejercen los bandidos y salteadores, serán productos que denigran a todos los varones honorables parentalmente cercanos a la víctima, pero ¿Ese es el motivo para ahorcar y fusilar a las tlacualeras? O ¿Existe algún otro castigo que no implique la muerte de estas dos *personas* (tlacualera y su descendencia), como el destierro? La respuesta es NO, socialmente no se puede otorgar ningún otra pena más que la muerte, pues el delito no fue su desgracia de ser “mujeres marcadas” tras el infortunio de haber sido robadas y violadas o ultrajadas por los bandidos. Sino que se está juzgando el comportamiento socialmente impropio que mostraron las tlacualeras durante las mayordomías satelitales de *los gañanes, tlachiqueros, comerciantes, albañiles* y por su puesto *arrieros*. Es decir, el hecho de beber en la vía pública, dejarse manosear, sacar a bailar a cuanto varón se encontrarán en su camino o arrojarse a los brazos de cualquier hombre para que “se abrazarán”, son sólo algunos de los delitos por los cuales se justifica socialmente la pena de muerte. Ya que en el lenguaje de los pueblos mesoamericanos, el término “*abrazar*” entre personas de diferente género, alude a tener relaciones sexuales previas a una alianza matrimonial. Por ende, las tlacualeras caen por analogía en la categoría de *putas* en términos de DaMatta (2002).

Por lo tanto, siguiendo *el rito histórico de paso* que tuvo que pasar la comunidad de Tepetlaoxtoc para volver a recobrar el orden que se mantenía antes de la llegada de los caballeros de fortuna, fue necesario matar a las mujeres que los apoyaron y que cuestionan el dominio masculino. Porque:

Esta situación “Muestra a qué quedaría sometida una sociedad si se disolvieran las normas, las prohibiciones y los códigos: a una regresión a ese salvajismo que él mima en ciertos de sus excesos, a un quedar a merced de monstruos parecidos a aquellos con los que el imaginario tibetano poblaba la escena humana. Tienen a su cargo el desorden, las turbulencias individuales y colectivas ...Al bufón se le otorga

el lado de lo peligroso, pero a condición de ser él quien lo desencadene” (Balandier, 1994: 58).

Y para evitar una regresión a ese salvajismo, se requiere la muerte de todos los hijos que podrían nacer que son resultado de la unión entre los bandidos y las tlacualeras, pues al crecer serían los futuros bandoleros de la región. Y como este *rito histórico de paso* forma parte de la identidad de todos los tepetlaoxtoqueños (hombres y mujeres), sin olvidar que el ritual permite recordar héroes locales, ordenar el cosmos y el dominio masculino en la región; el simulacro será realizado a finales del mes de enero del próximo año, como es costumbre y tradición.

Para finalizar, la evidencia de campo sostuvo que la imagen del arriero tepetlaoxtoqueño que traficaba con pulque o madera, asaltante de diligencias que iban hacia el Distrito Federal o el puerto de Veracruz y el retador de la ley, continúa siendo una actividad rentable en la actualidad, solamente que hoy el tráfico va desde pacas de prendas y fayuca en general que se revende en el municipio de Chiconcuac y Texcoco o en los estados del norte de la república (Sonora, Chihuahua, Nuevo León y Tamaulipas), pasando por caballos y gallos que se consiguen o venden en diversas partes de la república o en la Unión Americana, la circulación de estupefacientes, la venta de automóviles americanos que fueron ganados en los palenques o carreras de caballos, quizá robados o comprados, hasta el tráfico de armas de fuego que en su mayoría se utilizan durante los festejos que recuerdan su propio pasado, su propia historia de caballeros errantes, que hace de su vida una auténtica expresión contemporánea.

Pero surge una última pregunta: ¿Qué relación mantiene la imagen de San Sebastián Mártir con la identidad de los hombres de Tepetlaoxtoc? Como anteriormente ya se hizo referencia, el arribo de la imagen de San Sebastián Mártir se dio por un arriero que utilizaba el Camino Real de la Herradura con dirección al Distrito Federal, pero a causas sobrenaturales tuvo la necesidad de abandonar su carga en Tepetlaoxtoc. Este evento fortuito está vinculado con dos etapas históricas del municipio, la primera –como ya se comentó- la presencia de grupos nómadas de origen chichimecas que no se alinean a los deseos de los gobernantes texcocanos durante el periodo prehispánico. La segunda, se refiere al auge económico que tuvo el municipio con los trabajos de arriería, mesones y bandolerismo que proliferó en la zona gracias a los Caminos Reales que se construyeron

desde el periodo colonial, pues, resulta interesante indicar que las adversidades que tuvo que enfrentar la figura de origen italiano proveniente de España, que fue descargada y arriada desde el puerto de Veracruz, sorteando los peligros del tránsito hasta su arribo definitivo al centro de Tepetlaoxtoc, aunado al hecho de que se trata de la imagen de un santo masculino, cuya biografía indica que fue forzado a derramar su propia sangre como resultado a la traición contra el imperio romano, son elementos que mantienen un *status quo* con la identidad del vaquero tepetlaoxtoqueño; es decir, son hombres descendientes de antepasados masculinos que se jugaban la vida en el Camino Real sobre la base de su labor de arrieros, mercaderes, traficantes, contrabandistas o bandoleros. Estos dos últimos eran considerados como traidores de los deseos de estabilidad de la nación (como lo sostenía el *Art. 22 de la Constitución de Los Estados Unidos Mexicanos*). Sin olvidar que los tepetlaoxtoqueños, son varones que en su mayoría gustan de realizar actividades arriesgadas que provoquen lesiones y heridas físicas o simbólicas (juegos propios de la masculinidad vaquera, como son: los jaripeos, rodeos, palenques, la doma de caballos, charreadas y carreras de caballos). Lo anterior solamente son algunas de las analogías que se pueden encontrar entre la identidad contemporánea de los tepetlaoxtoqueños y la imagen de San Sebastián Mártir.

Quizá esa sea la razón por la cual el desarrollo del ciclo festivo, simbólico y ritual que se realiza en la capilla de San Sebastián Mártir, reclame la asistencia y participación de varias comunidades del municipio, frente a los cortos festejos y solemnidades propias de la Iglesia de Santa María Magdalena. Pues ésta, en la creencia católica popular, se encuentra asociada con la mujer que se habla en el evangelio de Lucas; a pesar de que no exista ninguna evidencia fehaciente que las relacione. Y a pesar de lo anterior, popularmente se supone que María Magdalena estaba poseída por siete demonios, que la orillaban al pecado y a entregarse sexualmente, hasta que fue atrapada en flagrante adulterio por los fariseos y los sumos sacerdotes.

“Los escribas y fariseos le llevaban una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: <<Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?>> Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: <<Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra.>> E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó

solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose Jesús le dijo: <<Mujer ¿Dónde están? ¿Nadie te ha condenado?>> Ella respondió <<Nadie, Señor>>. Jesús le dijo: <<Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no peques más>>” (Lc 8, 3-11).

En ese sentido, se tiene un santo patrón que comparte casi los mismos rasgos de identidad de los vaqueros-arrieros tepetlaoxtoqueños, en comparación a una santa, es decir una mujer, que popularmente está asociada a la prostitución y el adulterio. Sin perder de vista que las tlacualeras (representación simbólica de las mujeres que tienen vidas sexualmente desordenadas), fueron fusiladas por su comportamiento no apropiado en la cultura local. Lo que invita a suponer que la imagen de Santa María Magdalena podría no tener un tan alto grado de veneración al interior del municipio, por representar el desorden que caracteriza al cosmos femenino y que requiere ser reordenado con el uso de la fuerza, que es culturalmente exclusiva de los hombres. O por lo menos, esa es la visión que pretende expresar la cultura tradicional masculina regional. Sin embargo, será interesante mencionar y conocer en el *apartado* (2.5), las condiciones y características del desarrollo de las festividades propias a Santa María Magdalena; pero antes, me gustaría comentar sobre el fenómeno de la cosmovisión espacial que se genera durante el desarrollo de las festividades de San Sebastián Mártir.

2.4 La cosmovisión espacial durante los festejos de San Sebastián Mártir.

Las transformaciones espaciales y simbólicas que sufre el atrio de la capilla de San Sebastián Mártir y *la calle de la Cruz* durante los casi quince días de fiesta en el mes de enero, ya sea por el desarrollo tradicional de sus mayordomías (*los mexicanos, la peregrinación de San Pedro Chiautzingo, el 20 de enero, los cirios, las molenderas, los gañanes, tlachiqueros, albañiles, comerciantes y los arrieros*), la entrega de algunos simulacros (propio de *las molenderas, los gañanes, tlachiqueros, albañiles y arrieros*) o por las danzas regionales (*los vaqueros, serranos, segadores, serranos, sembradores, las sembradoras y dancitas*) y demás presentes (*serenatas, castillo de fuego pirotécnico, juegos de masculinidad: jaripeo, rodeo, charreada y palenque*) que se entregan como dones verticales ascendentes. Son solamente la parte más evidente del verdadero <<contexto teatral>> –en términos de Balandier (1994)- y de la transformación temporal del uso del

espacio, que se desarrolla y contextualiza durante estos días en el centro de Tepetlaoxtoc. Sin embargo, al centrar la atención por un momento en las cuatro mayordomías satelitales que son recibidas por el presidente municipal, es decir: *Los mexicanos, La del 19 de enero (o La de Chiautzingo), Las molenderas y Los arrieros*. La situación permite observar una gran variedad de *indicadores de distinciones metafísicas*, que se explican de la siguiente manera:

“Los rasgos topográficos materiales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales –es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.- constituyen un conjunto de *indicadores* de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente” (Leach, 1976: 69).

Las cuales, permiten acceder a explicar una parte de la cosmovisión regional en la que se privilegia el ámbito masculino sobre el femenino, así como las razones que lo justifican, sostienen, y por qué no, naturalizan y ritualizan a la dominación masculina y a las relaciones estructurales del género. Asimismo, el espacio público se convierte en una arena política gracias a la participación del presidente municipal y su respectivo cabildo ante los representantes de otros municipios, como se verá más adelante. Pero antes, retomaré la definición de *arena* que sugiere Turner, pero es apuntada por Varela (2005):

“Una arena es un marco –institucionalizado o no- que manifiestamente funciona como un escenario para una interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida.

La analogía de la arena, tomada de una corrida de toros o de una lucha entre gladiadores, tiene tres elementos que el mismo Turner destaca: a) Se trata de un antagonismo –simbólico o factual- que puede tomar formas diversas según las expresiones culturales. b) Se da en un marco explícito. c) Se pretende llegar a una decisión pública ya sea mediante la persuasión, la amenaza o la fuerza” (Varela, 2005: 102-103).

Como se recordará, para los vecinos del municipio de Tepetlaoxtoc, la noción del tiempo se puede explicar en dos tipos: tiempo ordinario (propio del castigo y del trabajo) y el tiempo festivo (propio de la entrega de dones verticales y horizontales); pero a su vez, el tiempo ordinario se puede complementar de la festividad que se desarrolla en otros pueblos o municipios vecinos de la localidad de origen o de residencia. Por su parte el tiempo festivo –por lo menos, lo que se refiere al mes de enero-, se puede dividir en dos tipologías más: *La primera*, consiste en las festividades que se desarrollan en un día específico de la

semana sin importar la fecha del calendario romano; *La segunda*, alude a la solemnidad que se presenta en un día del calendario romano específico sin importar el día de la semana al que corresponda (por ejemplo el 19 y 20 de enero). Razón por la cual -como se había comentado anteriormente-, la mayordomía satelital de *los mexicanos* se celebra el último domingo previo a los días 17 y 19 de enero, como una forma de no interferir con la fiesta grande (20 de enero). En lo que respecta a la mayordomía satelital *de Chiautzingo* se presenta durante el día 19 de enero. Por su parte, la mayordomía satelital de *las molenderas* se desarrolla durante el primer martes después de la presentación de la mayordomía satelital de *los cirios* (que se realiza durante el último día lunes del mes de enero). Y como es de suponerse, el primer domingo después de la mayordomía de *los cirios*, se presentará la mayordomía satelital de *los arrieros*.

Entre las características generales que tienen exclusivamente estos cuatro días de fiesta, son:

- a) Las cuatro mayordomías satelitales son recibidas en cuatro puntos específicos del pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena, por el presidente municipal en turno, miembros de su cabildo, vecinos del pueblo. Y dependiendo el día y la procesión (o mayordomía satelital) que será recibida, se pueden o no presentar junto con la anterior comitiva, parientes y compadres sacramentales y no sacramentales del municipio de Texcoco, Papalotla y San Andrés Chiautla –como ocurrió con *la mayordomía satelital de las molenderas*-; vecinos de los pueblos de San Pedro Chiautzingo y Tepetlaoxtoc centro en lo que refiere a *la peregrinación del 19 de enero*; y finalmente personas emparentadas con los vecinos de algún barrio del pueblo de Jolalpan, que recibirán a todos los jinetes durante *la mayordomía satelital de los arrieros*. Y con esto, concluir los honores a San Sebastián Mártir.

- b) El gobierno municipal instala una lona, indicando la bienvenida a los miembros de cada una de estas mayordomías (Ver Lona 1). En todos los casos el formato es el mismo, solamente cambia la festividad que se recibe dependiendo el día, es decir: *Los Mexicanos, San Pedro Chiautzingo, Las Molenderas y Los Arrieros*.

- c) En analogía con los listones de cada una de las mayordomías, el periodo de vida de cada una de las lonas es de solamente un día, ya que sobre la base del respeto –a las mayordomías satelitales siguientes- y el ciclo ritual por cumplir. El anuncio podrá ser retirado en cualquier hora del día justo después de la recepción de la comitiva anunciada. A manera de que al caer la media noche, se pueda dar inicio con la siguiente mayordomía satelital hasta que se concluyan la entrega de dones verticales, simulacros y danzas regionales.
- d) Para indicar simbólicamente los límites territoriales del pueblo de Tepetlaoxtoc, se instala un cordón por la vía principal en donde se reunirán ambas comitivas (los mayordomos satelitales que serán recibidos por una parte, y por la otra a los habitantes del pueblo que son representados por los miembros de la presidencia. Cada una de las mayordomías satelitales, se presentará con su imagen de bulto de San Sebastián Mártir. Con excepción de *Los mexicanos* y *La del 19 de enero*). Debo de aclarar, que el color del listón obedece metafóricamente al partido político en el poder, es decir, color rojo o blanco durante los trienios priistas; o color amarillo durante los gobiernos perredistas, como ha sido evidente durante los años 2009 al 2012.

Lona 1.

<p>H. Ayuntamiento Constitucional de Tepetlaoxtoc Estado de México, 2009-2011 EL PUEBLO Y GOBIERNO MUNICIPAL DE TEPETLAOXTOC, LES DA LA MAS CORDIAL BIENVENIDA A ESTA SU TIERRA A LA PEREGRINACIÓN 2010 A LOS “MEXICANOS”</p>

A continuación, relataré el contexto que caracteriza a estos cuatro días de fiesta durante los momentos previos a su celebración de palabra, y que regionalmente la nombran como eucaristía.

2.4.1 Mayordomía satelital de los mexicanos.

A semejanza de todos sus homónimos satelitales –con excepción de los mayordomos y compañeros y miembros de la compañía de la fiesta grande o de San Sebastián Mártir-. Pocas semanas antes del día de su fiesta, el mayordomo satelital mexicano se reúne con sus compañeros y miembros de la compañía, para reunir los fondos económicos suficientes que permitirán solventar los gastos de los servicios previamente contratados, pero aún no liquidados. Como son el conjunto musical de la serenata, el castillo de fuegos pirotécnicos, los servicios del desayuno, la comida y cena, la banda clásica para las mañanitas, los arreglos florales, etcétera. Al mismo tiempo, este mayordomo satelital se encuentra a la expectativa de que voluntariamente aparezca su sucesor, el cual, puede provenir de sus redes sociales (amistades) o redes de parentesco –lo que incluye parientes rituales de todo tipo- y / o algún vecino del barrio o pueblo. También se permite la participación de los vecinos de otros barrios y pueblos del municipio de Tepetlaoxtoc y provenientes de otros municipios del Acolhuacán, siempre y cuando hayan desarrollado un buen papel como miembros de la compañía y posteriormente como compañeros de alguna mayordomía satelital específica.

El próximo mayordomo satelital, inmediatamente se dedicará a buscar entre sus redes sociales y de parentesco, a dos personas (por lo regular son varones, o mujeres que serán económicamente apoyadas por sus esposos –en el caso específico de *la mayordomía satelital de las molenderas-*) para que funjan como sus respectivos compañeros (o compañeras) y demás miembros de la compañía. Todos ellos en conjunto, tendrán que organizar y solventar los gastos de las celebraciones del próximo año.

El no contar con sus respectivos compañeros y todos los miembros de la compañía, durante el momento que se es públicamente presentado en el desarrollo de la eucaristía, la comida patronal o en el desenlace del simulacro (Ver Fotografía 8), no se considera como una justificante que permita abandonar el compromiso social y públicamente adquirido. Sin mencionar, que todos los desertores que se habían comprometido públicamente, podrían recibir un castigo divino por la afrenta realizada, además de reducir su prestigio social y público al no poder corresponder satisfactoriamente como era esperado.

Asimismo, en el remoto caso de que aún no exista algún relevo mayordomo para las celebraciones del próximo año, ya sea porque no existe alguna persona interesada en el

servicio o porque se realizó tal cantidad de donaciones que difícilmente podrán ser igualadas por otro hombre. El mayordomo en turno (supuestamente saliente), tendrá que volver a cumplir con el mismo cargo en esta mayordomía satelital el próximo año. Lo que ha ocurrido en casos excepcionales, como sucedió durante la mayordomía satelital de los arrieros 2010, donde el mayordomo invirtió tal cantidad de dinero y otros dones verticales y horizontales, que tuvo la obligación de repetir el cargo a razón de que nadie se apuntó públicamente.

Un caso semejante, ocurrió durante la celebración de la eucaristía de la fiesta patronal de María Magdalena 2011, en donde el sacerdote públicamente solicitó el relevo femenino o la mayordoma para las fiestas del año 2012. Debido a que ninguna mujer se apuntó a corresponder con la solicitud, públicamente se le indicó a la mayordoma “saliente” que tendría que volver a correr con los gastos del siguiente año (Julio 2012). Cabe mencionar que en ambos casos, el corresponder eficazmente dos años seguidos al frente de la mayordomía, aparte de generar un gran derrame económico a la familia administradora y organizadora, le provocará un incremento del capital simbólico y social que hasta ese momento habían mantenido.

Fotografía 8.



Mencionando públicamente todos los nombres de la *Lista* del próximo mayordomo y sus respectivos compañeros.

Nota: La fotografía fue tomada durante la comida de la mayordomía satelital de los Gañanes. Enero 2010.

A diferencia de las demás mayordomías satelitales, la mayordomía se *los mexicanos* se caracteriza por tres elementos centrales:

Primero: Los preparativos para esta celebración se realizan desde el Distrito Federal, por vecinos que tuvieron que emigrar temporal o definitivamente al centro del país. Pues se

debe recordar, que el término “*mexicano*”, alude a todos esos varones emigrantes que tuvieron que abandonar su comunidad sobre la base de la búsqueda de mejores oportunidades de empleo o por razones académicas.

Segundo: Tomando en consideración la movilidad social que caracteriza a los países globalizados y, que la mayoría de los prospectos que podrían participar económicamente en esta mayordomía, residen en el Distrito Federal o simplemente pernoctan en el centro de Tepetlaoxtoc (pueblo-dormitorio). El mayordomo saliente y toda su comitiva (compañeros y compañía), necesitan tener un conocimiento específico de las redes sociales del pueblo y del Distrito Federal, a manera de determinar ¿Quién ha emigrado?, ¿A qué familia pertenece? Y ¿En dónde se le puede encontrar?

Una vez que se ha concertado una reunión con los siguientes participantes, éstos se reúnen en algún restaurante, cantina o café para coordinar la festividad de ese año y de ser posible la siguiente. Pero a la luz de lo anterior, se puede formular una premisa: ¿De qué manera se logran organizar los vecinos emigrantes de Tepetlaoxtoc a kilómetros de distancia de su pueblo natal?

En los años recientes sobre la base de los procesos de globalización y con los avances tecnológicos en los medios de comunicación, han provocado que la mayoría de los emigrantes y migrantes tepetlaoxtoqueños, hayan adquirido celulares que les permite enviar mensajes escritos a bajos costos o las rentas para llamadas con tiempos ilimitados. En menor medida, se ha incorporado el uso de las redes de Internet, la cual permite mantener comunicaciones de larga duración a bajos costos. Pues se debe recordar, que una llamada del Distrito Federal y otros municipios del Estado de México, a cualquier municipio del Acolhuacán está considerado como larga distancia en las tarifas de la telefonía nacional.

En lo que respecta a los beneficios de emplear las redes de la Internet para subir información pública y privada de la comunidad, figuran: a) Las redes sociales de “*Amigos de Tepetlaoxtoc*” en www.twitter.com o en www.facebook.com, b) Los videos que se han subido en www.youtube.com, c) Chats y bocks de los cronistas regionales, y d) La página web www.charros.com, en donde aparecen ligas y comunicaciones anteriores entre vecinos y descendientes de ciertos mexicanos tepetlaoxtoqueños en el Distrito Federal que gustan del arte de la charraría.

Tercero: De manera excepcional, la imagen de bulto de San Sebastián Mártir sale de su capilla en el centro de Tepetlaoxtoc, para dirigirse a la intersección que forma el *Camino de los Locos* (Ver Mapa 3) y la carretera México-Tlaxcala –antiguamente conocida como el Camino Real de la Herradura- (Ver Mapa 1 y 2) o regionalmente conocida como la carretera Texcoco-Calpulalpan.

Es precisamente en una parte del *Camino de los Locos*, que se aguarda simbólicamente el retorno de todos los mexicanos emigrantes, el mayordomo que los representa, sus tres compañeros y todos los miembros de su compañía. Sin mencionar, familiares, amigos, vecinos y curiosos que deseen ser recibidos por el santo patrón del municipio.

Mapa 3.



El *Camino de los Locos*. Antiguo Camino Real de la Herradura.

Una vez que la imagen del santo patrón junto con toda la comitiva que la acompaña y resguarda, se encuentra con todo el séquito de los emigrantes mexicanos. Ambas estructuras se encaminan a la capilla del barrio del Calvario, ubicada en las afueras del centro de Tepetlaoxtoc. La imagen permanece temporalmente al interior de la capilla, en el tiempo que dura el desayuno que ofrece el tercer compañero a todos los asistentes, invitados, familiares, mexicanos emigrantes y demás miembros de la mayordomía en el atrio de este templo.

Poco tiempo antes de finalizar formalmente este almuerzo, se forma una comitiva integrada por la imagen de San Sebastián, la comparsa que la resguarda y algunos vecinos del centro

del pueblo. Todos ellos transitan por el *Camino de los Locos*, pero ahora hasta la intersección que se forma entre éste y un camino de terracería que regionalmente es conocido como “*La Brecha*” (Ver Mapa 2). Una vez en ese espacio, a la comitiva de San Sebastián se le suma una tercera agrupación, integrada por la imagen de bulto de Santa María Magdalena, el cabildo municipal (Presidente municipal, regidores y secretarios), vecinos no emigrantes, familiares y amigos de los emigrantes mexicanos y algunos representantes de *mexicanos* que no pudieron asistir. Sin mencionar, el grupo de *las dancitas* con su danza regional, que es amenizada por su respectiva banda clásica.

Como parte de las transformaciones físicas y temporales de este espacio, previamente se colocó la lona que anunciaba la llegada de *Los Mexicanos* (Ver Lona 1). Lo que permitió la transformación simbólica temporal del espacio que tradicionalmente se utiliza para el tránsito vehicular y peatonal. Asimismo, se extendió un listón de color amarillo para simular el límite territorial municipal de Tepetlaoxtoc, y aparte anunciar de forma metafórica el partido político en el poder, es decir el PRD.

Concluida esta operación, tanto la comparsa de San Sebastián como la de María Magdalena, esperan juntas el pronto arribo de la comitiva que representa a todos los miembros de la *mayordomía satelital de los mexicanos*.

Fotografía 12.



Comitiva que espera a los Mexicanos.

La imagen de bulto de vestido morado es Santa María Magdalena y la que está adornada con flores es San Sebastián Mártir.

Al encontrarse frente a frente ambas estructuras (la comparsa que resguarda a las dos imágenes de bulto y toda la comitiva de *los mexicanos*). El presidente municipal dedica algunas palabras, enfatizando en justificar el por qué algunos vecinos (mexicanos) han tenido que abandonar sus hogares y se han alejado temporalmente de su pueblo. Además de

destacar en la necesidad de mantener las tradiciones, les reitera a todos los mexicanos y demás visitantes que este es su pueblo. Finalmente se les solicita a todos los mexicanos presentes, que hagan extensivo este mensaje a todos aquellos paisanos que no pudieron asistir, para que nunca se olviden de sus orígenes a pesar de la distancia geográfica.

Al concluir este breve discurso, el presidente municipal se dispone a cortar el listón. Lo que es simbólicamente análogo a abrir las puertas del municipio, y con esto, permitir el libre acceso y tránsito por toda la entidad.

Inmediatamente después, la banda clásica toca una “Diana” y varias fanfarrias, seguidas por el abrazo entre el presidente municipal y el mayordomo satelital mexicano. Ambos se entrevistan de forma breve, y juntos se disponen a cargar la imagen de San Sebastián Mártir con dirección a la capilla de este santo patrón.

Una vez que la imagen regresa a su templo y todos los feligreses se encuentran reunidos dentro del mismo, da inicio la eucaristía (que es más bien una celebración de palabra, porque no se consagra ninguna especie y no hay comunión). Al concluir con esta celebración, públicamente se está indicando que la fiesta más grande de todo el municipio (por ser centro de reunión de varios pueblos y, por el tiempo que reclamará en la entrega de todos los dones verticales y la presentación de cada una de las mayordomías satelitales) acaba de iniciar.

2.4.2 Mayordomía satelital de San Pedro Chiautzingo.

Como preámbulo de la peregrinación que realiza el pueblo de San Pedro Chiautzingo durante la noche del 19 de enero. A partir de la madrugada del día 17 hasta la tarde del 18 de enero, comienzan a arribar las peregrinaciones procedentes de los distintos pueblos de la Sierra Norte de Puebla y del estado de Veracruz. Y que regionalmente son conocidos, como: *las personas de la montaña o los montañeses.*

En analogía a *la mayordomía satelital de los mexicanos*, el presidente municipal y una parte de su cabildo, sale al encuentro de cada una de estas peregrinaciones procedentes de otros estados de la república. Con la diferencia de que no se coloca ninguna lona, y tampoco se recurre al listón para recibir a ninguna de estas comitivas.

En todos los casos, el presidente municipal dirige unas palabras de bienvenida a cada séquito de los distintos pueblos. Se enfatiza en que San Sebastián es el santo patrón y

protector de varias comunidades a pesar de la distancia geográfica. Se abrazan mutuamente los representantes de cada estructura (mayordomo de la peregrinación y el presidente municipal). Y ahora unidas las comitivas, se dirigen a la capilla de San Sebastián Mártir para escuchar juntas la celebración de palabra.

En lo que podría ser calificado como el atrio de la capilla durante los días de la fiesta, la comitiva de la presidencia municipal se escabulle y se dirige a otro punto del pueblo para recibir a otra peregrinación que provenga de otro pueblo de cualquiera de los dos estados (Puebla y Veracruz). Se debe aclarar, que las peregrinaciones que se realizan desde otros estados de la república al centro de Tepetlaoxtoc, no son a pie. Ya que se contratan camiones de pasajeros con viaje redondo en el mismo día. En la mayoría de los casos –sino es que en todos-, los peregrinos nunca pernoctan en este municipio. Lo que contradice a las concepciones teóricas y tradicionales -encabezadas por Robert Shadow y María Rodríguez Shadow (1994)-, que establecen que las peregrinaciones deben ser muestra de sufrimiento, penitencia y esfuerzo físico como tributo al santo patrón que se visita, por ende, más que una peregrinación es una procesión de varios kilómetros de distancia para visitar a San Sebastián Mártir.

Como una analogía cultural con las peregrinaciones que se efectúan al santuario de Chalma en otra parte del Estado de México. Los peregrinos que por primera vez arriban al centro de Tepetlaoxtoc, se distinguen por traer una corona elaborada con ramas y hojas de pirú. Y no de flores, como es el caso del santuario cercano al pueblo de Malinalco, Estado de México. Donde la diferencia es en la forma de la corona, y no en la esencia del mensaje que se trata de transmitir.

Al concluir la celebración de palabra en la capilla de San Sebastián, todos los visitantes son invitados a desayunar y comer en un solar cercano por algún voluntario que públicamente haya decidido correr a cargo de este servicio. A colación puedo presentar el siguiente testimonio:

“Ya le comenté a mi viejito, y me dijo que sí. ¡Vamos a recibir a las personas de las montañas! Porque si ellos tienen tiempo para visitar a mí San Sebastián, yo también tengo tiempo para cubrir la corona (corresponder al compromiso)” (Testimonio de la señora Angelina Varela, vecina del barrio del Calvario).

En la mañana del día 19 de enero, ya no existe evidencia de la presencia de algún peregrino (montañés) proveniente de los estados de Puebla o Veracruz.

Durante la tarde de ese mismo día, la población de San Pedro Chiautzingo se reúne en el atrio de su parroquia, para prepararse con la tradicional peregrinación al centro de Tepetlaoxtoc. Sin embargo, debido a las características etnográficas aunado a la distancia geográfica que existe entre ambas comunidades, el término adecuado sería: La tradicional procesión de San Pedro Chiautzingo. Término que será utilizado a partir de estos momentos, salvo contadas excepciones.

Una vez que el mayordomo en turno, considera que es el momento oportuno, da la señal para que se detonen una ráfaga de cohetes. Con los cuales se permiten anunciar a San Sebastián Mártir –en el cielo- y a todos los vecinos de Tepetlaoxtoc –en la tierra-, que la procesión acaba de dar inicio. Para concluirla hasta el momento, en que la imagen de bulto de San Pedro y todos los asistentes, se reúnan al interior de la capilla de San Sebastián.

En algunas ocasiones y sobre la base de la cercanía geográfica, es posible escuchar el detonar de los cohetes que anuncian su partida. Así como la ubicación exacta de la procesión en relación al centro del municipio. Lo que a su vez, permite calcular el tiempo en que tardará en llegar la avanzada de esta procesión.

Existen dos formas para arribar desde el pueblo de San Pedro Chiautzingo a Tepetlaoxtoc centro, y viceversa. La primera, es la carretera que inicia a un costado de la capilla del barrio de la Santísima Trinidad en el centro de Tepetlaoxtoc, hasta desembocar en el centro del pueblo de San Pedro Chiautzingo. La segunda -y más larga que la anterior-, es empleando un camino de terracería del pueblo de San Pedro que se intercepta con el camino de terracería de *la Brecha*. Es en este espacio territorial, que la comitiva se tendrá que dirigir hacia el *Oeste*, para finalmente arribar al centro de Tepetlaoxtoc por la calle pavimentada de Tlacaluca (Ver Mapa 2). En caso contrario (de elegir la dirección hacia el *Este*), la comitiva transitaría por otro camino de terracería que desemboca hasta el estado de Veracruz.

Es de entenderse, que la ruta elegida por la procesión para la entrega de los dones a San Sebastián Mártir, obedece a la distancia más larga. La razón, acata la intención del mayordomo satelital y de todos sus compañeros, para ser reconocidos y admirados por otros hombres y grupos familiares, quienes en conjunto no han podido corresponder o donar tal cantidad de capitales económicos, simbólicos y materiales, como los que son ofrecidos en ese momento.

En espera del pronto arribo de los vecinos de San Pedro, ya se encuentran en la intersección Tlcaluca - Brecha: Todos los miembros del cabildo municipal (presidente, regidores y secretarios), demás vecinos de Tepetlaoxtoc, sus parientes por filiación y demás compadres de los vecinos de San Pedro (pero que radican en Tepe) y un grupo de *Dancitas* con su respectiva banda clásica.

Para estos momentos, ya ha sido instalado el listón amarillo y la lona, que en conjunto anuncian el espacio en donde será recibida a la Peregrinación de San Pedro Chiautzingo, y los límites simbólicos del pueblo de Tepetlaoxtoc.

Nuevamente se escucha el breve discurso del presidente municipal, se intercambian abrazos (presidente municipal y mayordomo satelital). Las dancitas realizan su entrega de dones verticales a San Sebastián y como parte de los recibimientos de esta nueva comitiva, la banda clásica toca varias fanfarrias y una Diana. Finalmente, se autoriza el ingreso de todos los vecinos de San Pedro Chiautzingo hasta la capilla de San Sebastián Mártir. Ver Fotografías 13 y 14.

Fotografías 13 y 14.



Peregrinación de San Pedro Chiautzingo.

En la fotografía número 13, en el plano central con sombrero blanco, se encuentra el presidente municipal (2009-2012) el Ing. Amado Islas Espejel.

2.4.3 La mayordomía satelital de las Molenderas.

Como se había referido anteriormente, casi todas las mayordomías satelitales las representa una imagen de bulto de San Sebastián Mártir –con excepción de *Los mexicanos*, quienes son recibidos y encabezados por la imagen de bulto de la capilla; y la mayordomía del 19 de enero, como un par de excepciones a esta regla-. La única distinción entre las imágenes de

bulto de las distintas mayordomías satelitales, es que en uno de los vidrios de la vitrina se encuentra la leyenda: “*Mayordomía de los... -Cirios, Gañanes, Tlachiqueros, Comerciantes, Albañiles o Arrieros-*” o “*Mayordomía de las Molenderas*”.

La mayordoma satelital molendera, acompañada por su esposo y familiares por filiación o alianza, salieron cargando la imagen de San Sebastián Mártir desde su espacio doméstico. Y así, comenzar a recoger a cada una de las tres compañeras en la puerta de su solar. Una vez que se habían reunido la mayordoma satelital y sus tres compañeras, éstas tomaron la dirección de la procesión, hasta recorrer todos y cada uno de los barrios. Con la finalidad de recoger en el umbral de su casa, a todas las miembros de la compañía y demás señoras voluntarias, que habían apoyado económicamente a esta mayordomía satelital.

La ruta y dirección de esta procesión femenina, se caracterizó por el constante sonido de música popular de banda clásica y el detonar de cohetes. Ambos símbolos acústicos, indicaban la proximidad real entre la comparsa y espacios privados específicos. Lo cual no pasaba desapercibido por otras mujeres, que por distintas razones no habían podido cooperar oportunamente, pero en ese momento se presentaban desde el umbral de su solar con billete en mano, para dar una aportación a favor de esta mayordomía satelital. En reciprocidad, la mayordoma o alguna de las tres compañeras le extendían un recibo y les solicitaban que las acompañara en el recorrido.

Cabe enfatizar en aquellos casos de mujeres y demás familias no católicas, que no cooperan oportunamente ni tampoco cuando se aproxima esta u otra comitiva satelital para recoger a sus miembros. Es en esos casos, que el municipio se abstiene de cobrar los impuestos y provoca la cancelación de casi todos los servicios públicos por morosidad, a todas aquellas familias que no demuestre haber tenido una aportación económica por lo menos en dos mayordomías satelitales.

En lo que respecta a todas las mujeres que cooperaron con anticipación. Éstas recibieron en la puerta de su hogar, un cirio o velón adornado, y posiblemente algún otro detalle (una cazuela o una servilleta para las tortillas) a razón de la cantidad donada. Donde el tamaño, color, grosor y la forma del velón denotaba metafóricamente la cantidad económica derogada (es decir: Por \$100.00 - \$190.00 se adquiere una vela; por \$200.00 - \$900.00 un velón; por \$1000.00 - \$5000.00 un cirio y por \$10,000.00 un cirio con otros detalles específicos). Tanto recibir un detalle (el cirio) o ambos detalles (cirio y cazuela o servilleta), es un símbolo de prestigio a razón del capital donado. Por ende, la participación voluntaria

en la mayordomía satelital, es un claro ejemplo de la transformación de capitales económicos en simbólicos y sociales (prestigio social temporal). Cabe argumentar que en la mayoría de los casos, la aportación voluntaria (o el compromiso económico) se solventó gracias a las contribuciones económicas de origen masculino, es decir, esposos que apoyaron la asistencia de sus esposas (lo que incluye a todas las compañeras y a la mayordoma satelital) o padres que costearon a favor de sus hijas (señoritas casaderas). Ya que fueron muy contados los casos, en los que las mujeres pudieron costear su participación sobre la base de propios ingresos o gracias a las ganancias en pequeños servicios temporales y / o por la venta de algún animal doméstico (guajolotes, gallinas, borregos, pollitos o los huevos).

La procesión de las molenderas, se caracterizó por ser la única en donde pude observar la presencia de tantos cirios, velones y velas que iban apareciendo conforme sus integrantes se iban sumando a este grupo en su mayoría femenino. Pues a diferencia de las otras mayordomías satelitales –con excepción de la peregrinación de San Pedro Chiautzingo y la fiesta grande (el 20 de enero)-. La mayoría de los vecinos que han cooperado económicamente, dejan sus velas, velones y cirios en su solar. Como una alternativa que les permite no estarlo cargando durante la procesión o en lo que dura la celebración de palabra de cada mayordomía.

Fotografía 15.



Molenderas con sus cirios.

El cirio blanco del lado izquierdo, pertenece a esta voluntaria, con un valor de \$400.00. Los dos cirios centrales, son propios de los miembros femeninos de la compañía, costaron una aportación de \$3000.00 o más cada uno. En cambio, la señora de chamarra rosa del lado derecho, es la tercera compañera. Por ende, su participación reclama más de \$10, 000.00, aparte de haber costeado los gastos del servicio del desayuno de ese día.

Sobre la base de que la ruta de la procesión se iba estableciendo conforme a los requerimientos que establecía la lista de la cooperación de cada una de las compañeras y voluntarias. La comitiva tuvo que recorrer todos los barrios del centro de Tepetlaoxtoc antes de encontrarse con la última integrante de esta mayordomía satelital.

Debido a que la comitiva se acompaña en todo momento de la imagen de San Sebastián Mártir. La mayordoma molendera y sus tres compañeras, se valen de la presencia de todos los varones que ocasionalmente acompañan a la procesión (entre los que se incluyen esposos, parientes, compadres, amigos y curiosos), con la finalidad de que todos ellos carguen la imagen –de un metro y medio de altura- durante todo el trayecto. Durante éste, justo en el momento en que me uní a la comitiva, se le formuló esta observación a uno de mis informantes: “*También tu amigo ...en un momento que tenga y haya oportunidad, que cargue la imagen*” (Comentario de la mayordoma molendera).

En retribución por todo el esfuerzo físico generado, las molenderas en general, permitirán el ingreso y una atención preferencial a todos estos varones durante el desayuno y la comida que ofrece esta mayordomía satelital exclusivamente femenina. Este fenómeno, puede ser asimilado como una suerte de *rito de paso* –en términos de Turner (2007)- que se realiza en las vías públicas del pueblo. Ya que todos los varones que se acercan a esta comitiva, se separan física y temporalmente del mundo masculino; para entrar a un espacio liminal, en el cual no se pertenece por completo a los hombres –al participar de la única mayordomía femenina de este mes-, pero tampoco al universo de las mujeres. Por ende, todos aquellos varones que hacen presencia en esta mayordomía satelital, y que podrían ser clasificados como: “*Gorriones, huele moles y oportunistas*” sobre la base del firme propósito de participar en el desayuno y la comida de esta mayordomía satelital. Remedian su situación y percepción social, gracias a ser oportunamente reintegrados al universo masculino (propio de la fuerza y la violencia) sobre la base del principio de contacto que han establecido con un santo patrón masculino (San Sebastián Mártir). El cual, reinstaura y valida toda la virilidad que cada varón pudo haber perdido por estar inmerso en el mundo de las mujeres. En ese sentido, la fuerza viril (que se manifiesta de forma física) se hace patente, en el momento en que cada varón asistente, tuvo que cargar por lo menos una vez en todo el trayecto a esta imagen. Ver Fotografía 16.

Fotografía 16.



Los pocos varones participantes de la mayordomía satelital de *las molenderas*. En segundo plano cargando la imagen de bulto de San Sebastián Mártir, se presenta el Antrop. Roberto Rivera Pérez. Quien después de ser enfáticamente invitado por la mayordoma a cargar la imagen, se reintegra al mundo masculino sobre la base del contacto con un santo patrón masculino. Enero 2010.

Momentos previos al desayuno, pero después de haberse reunido toda la comitiva de la *mayordomía satelital de las molenderas*. Todas ellas se dirigen a *la Brecha*, para recibir ahí a la peregrinación que viene del pueblo de Tulantongo del municipio de Texcoco.

El escenario que las contextualiza es el mismo que las anteriores mayordomías satelitales, es decir, una lona que resalta sobre la bienvenida de las molenderas, representantes del cabildo que darán un pequeño discurso y un listón amarillo que indica los límites simbólicos del pueblo, pero que en esta ocasión, también simbolizan los límites del municipio de Tepetlaoxtoc.

A razón de que es una mayordomía exclusivamente femenina, la esposa del presidente municipal (tuvo a bien representarlo), junto con tres regidoras del cabildo municipal. Quienes en conjunto, representan a este municipio y reciben a la mayordomía satelital de las molenderas junto con los participantes de la peregrinación del pueblo de Tulantongo. Estos últimos a manera de contraste político, se presentaron con globos de colores blancos y rojos. A sabiendas de que simbolizaba los colores del partido político que gobierna su municipio, es decir el PRI. Ver Fotografía 17.

Fotografía 17.



Recibimiento de la peregrinación del pueblo de Tulantongo y las molenderas en La Brecha. Se observa el contraste del listón amarillo (perredistas) y los globos rojos y blancos (priístas).

Una vez que fueron recibidas y se unieron ambas comitivas, la nueva procesión se encamina al solar de la tercera compañera, por ser el sitio en donde se ofrecerá el desayuno. En este momento, algunas molenderas desean cargar la imagen de San Sebastián, ya sea como una manda o como una forma de agradecimiento por las bendiciones recibidas en el año. Esta actividad que originalmente la efectuaban dos varones a la vez (Ver Fotografía 16), requieren de la fuerza de cuatro mujeres para realizar el mismo trabajo. Lo que permite en cierta manera justificar, el principio de la suerte de rito de paso anteriormente relatado. Ver Fotografía 18.

Fotografía 18.



Mayordoma molendera y sus respectivas compañeras, cargando la imagen de San Sebastián. En primer plano y cargando el cuadro de la imagen se presenta la tercera compañera molendera que apareció en la fotografía 15.

Un detalle interesante que fue exclusivo del desayuno y la comida de esta mayordomía satelital, fue que la cantidad de bebidas alcohólicas tendían a ser numéricamente inferiores en comparación con las que se ofrecían en sus homónimas satelitales.

La razón era simple, pues una vez que se terminó de ofrecer la comida a todos los asistentes, se reacondicionó el espacio privado que había sido elegido para ofrecer el alimento, y en ese momento el esposo de la mayordoma sacó varias cajas de tequila junto con una cazuela. Al reunir todos sus implementos (cajas y cazuela), se canceló por completo el ofrecimiento de bebidas alcohólicas (piñas coladas), y en las mesas que ya no degustaban los alimentos se retiraron todas las jarras con bebidas preparadas que se hallasen. Lo que provocó que en cuestión de minutos, que ya nadie tuviera alguna de las limitadas bebidas alcohólicas ofertadas en su poder, poniendo una mayor atención en todos los varones asistentes.

A la par de esa acción, el esposo de la mayordoma comenzó a vaciar las botellas al interior de la cazuela y simplemente se limitaba a “pintar” su contenido con un poco de refresco de toronja. Acto seguido, otros varones emparentados con el mayordomo o los esposos de las compañeras hicieron la misma operación, pero en dos cazuelas de menores dimensiones. A manera de contextualizar esta escena, el conjunto contratado comenzaba a tocar música popular, y algunas mujeres se levantaron de sus asientos para formar un círculo alrededor de estas tres cazuelas. De las cuales, la más grande era batida por la mayordoma en turno, que a su vez, era apoyada por la molendera que había aceptado cumplir con el cargo para el próximo año. El contenido de las otras dos cazuelas, en un inicio fueron batidas por las tres compañeras de la molendera en turno, quienes cedieron su participación a las tres compañeras de la futura mayordoma.

Para dar comienzo a este ritual performático, la mayordoma molendera probó el “mole-tequila”; le ofreció la probada a la futura mayordoma, y las compañeras hicieron lo mismo con sus análogas. Una vez que se consideró que el “mole-tequila” estaba en su punto, sucedieron dos cosas: Primera: La mayordoma entrante y saliente apoyada cada una de una cuchara molerá, comenzaron a repartir el “mole-tequila” a diestra y siniestra a todas las mujeres presentes. De manera semejante, las seis compañeras (tres de la mayordoma saliente y tres de la entrante) tomaron pequeñas cazuelas y empezaron a repartir el “mole-tequila” de forma indiscriminada a cada una de las asistentes.

Donde las reglas socialmente establecidas en este momento, indicaban que: a) Molendera o mujer asistente que se le ofrecía ya sea la cazuela o la cuchara molerá, se la tenía que beber toda. Pero si la derramaba, se le volvía a servir hasta cumplirse el cometido. Y b) Ya no era permitido que ningún hombre pudiera ingerir bebidas alcohólicas. Por lo menos al interior de este espacio privado, que se había transformado temporalmente en una suerte de cantina femenina pública en este día.

Supuestamente todos los varones podían consumir alcohol en la vía pública y en sus inmediaciones. Sin embargo, era notablemente mínimo en comparación de las demás mayordomías satelitales o la fiesta grande, el número de cantinas temporales o tiendas de abarrotes abiertas, y por ende, el número de varones embriagados en la vía pública.

El ritual que comenzó al finalizar la comida y continuo durante casi cuatro horas, momento en que se acabó por completo todas las cazuelas. Había provocado un gran número de mujeres embriagadas, que aprovechaban la ocasión para reclamarle y hasta pegarle públicamente a su marido, ya sea por sus infidelidades, por los golpes que ha recibido, su irresponsabilidad económica o su desobligación laboral y familiar. En otros casos, las señoras ejecutaban bailes eróticos dirigidos a otras mujeres, y otras buscaban cooperarse económicamente para mandar a traer otra botella de alcohol o tequila. Debo comentar que a pesar de los desmanes e insultos que pudieron haber existido en esta reunión, en ningún momento se llegó al contacto físico entre las mujeres.

Durante la noche en la vía pública, se podían observar algunas mujeres embriagadas que caminaban con un poco de dificultad, pero que alegremente deseaban seguir ingiriendo bebidas alcohólicas o en su defecto dirigirse al sitio donde se daría la cena, y por ende, alcohol para ellas. Fue en este momento que a un lado de la capilla de San Sebastián Mártir, arribó la comitiva de *la mayordomía satelital de los gañanes*; quienes supuestamente se tendrían que haber presentado hasta el día siguiente. Lo que anuncia física y simbólicamente, que el día de las molenderas había llegado a su fin. Y a manera de ratificar lo anterior, las comparsas de sus danzas regionales, es decir, *los segadores y sembradores* comenzaron a realizar su demostración y la entrega del don dancístico para San Sebastián Mártir. Asimismo, entre los miembros de sus comparsas, aparecieron públicamente *las tlacualeras*. Las cuales serían utilizadas como ejemplo de la hegemonía masculina durante la conclusión del simulacro propio de *la mayordomía satelital de los arrieros*. Pues se recordará, que se ejecuta públicamente a estas mujeres sobre la base del

comportamiento socialmente indeseable que tuvieron desde su aparición. A partir de la noche de la única mayordomía femenina existente en todas las fiestas de enero. Lo anterior, permite recordar de Balandier, cito:

“Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada; a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en una sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino la trasposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial” (Balandier, 1994: 18).

2.4.4 La mayordomía satelital de los arrieros.

Una de las principales actividades económicas que surgió muchos años antes de la conquista, pero que se reforzó con la entrada de los animales de tiro (bueyes y caballos) durante las primeras décadas de la colonia, fue el intercambio de cada vez más productos y mercancías a puntos específicos del territorio nacional. Como una parte de los elementos necesarios para consolidar este propósito, se implementó el mapeo, la construcción y la adecuación de los *Caminos Reales*. Éstos en su mayoría, fueron meras modificaciones de las principales rutas para la comunicación, los ejercicios militares y para uso comercial desde el periodo prehispánico.

Para efectos de administración, la ruta comercial en la que fue inscrito el entonces pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena, fue el *Camino Real de la Herradura*. Una parte de éste, conectaba directamente con dos calzadas que podían desembocar, ya sea en el Puerto de Veracruz o al Zócalo capitalino, respectivamente. Presuntamente en la actualidad, los restos del camino original son ahora conocidos como la carretera México–Tlaxcala.

Durante las primeras décadas de la colonia y el fin del periodo chichimeca en el entonces pueblo de Tepetlaoxtoc, se generó una etapa de bonanza económica y material gracias a la introducción de la ganadería (particularmente bovinos), la cual sustituyó casi por completo la siembra de temporal. Posteriormente la introducción caballar (la cría y circulación de caballos), permitió la incorporación de los servicios relacionados con la arriería (transporte de mercancías y la formación de guardias de seguridad). Así como la instalación de servicios de hospedaje (casas de huéspedes, mesones y posadas), el servicio de cajas de

valores (lo más equivalente a los bancos modernos), las pulquerías (en su mayoría clandestinas) y la renta de corrales y graneros para los animales.

Otras de las aportaciones de Fray Domingo de Betanzos al creciente pueblo de Tepetlaoxtoc, fue la construcción de la parroquia de Santa María Magdalena. Como parte de la promesa que realizó el fraile a esta santa patrona, por evitar que el barco en donde viajaba el misionero se hundiera tras su regreso a la Nueva España a mediados del siglo XVI. Es de entenderse, que la imagen de esta santa patrona (que da origen al nombre regional del pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena –actualmente cabecera municipal-) fue traída posiblemente del continente europeo, y transportada hasta su destino final sobre la base de las redes de intercambio y el sistema de arriería de la época.

Cuentan otras leyendas regionales, que Fray Domingo de Betanzos podía realizar diversos tipos de milagros. Quizá su prodigio más importante, fue haber presagiado que sí su muerte ocurría lejos del pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena, la cama de su eremitorio se movería de lugar, y tiempo después arribaría una reliquia proveniente del Vaticano. La historia regional, sostiene que efectivamente se movió la cama del eremitorio tras su muerte en España. Y por lo tanto, la población se mantuvo a la expectativa del arribo de la reliquia prometida.

Pasaron varias décadas, la actividad laboral de la arriería floreció y benefició económicamente a la gente del pueblo. Sin embargo, la arriería también permitió la aparición de traficantes de madera, pulque, contrabandistas y bandidos regionales. Éstos habían encontrado en la sierra de Tlapachique (principalmente el cerro del Tepetlaoxtoc), en Tepetlaoxtoc de Magdalena y demás pueblos vecinos; los sitios idóneos en donde podían realizar sus actividades *malandras* –en términos de DaMatta (2002)-, atracos a los transeúntes y el despilfarro de su riqueza al interior de los servicios temporales, cantinas y casa de citas regionales.

Entre las organizaciones criminales, que regionalmente fueron de las más influyentes posteriores al periodo de la independencia, se encontraban *los Dorados* (quienes controlaban la plaza de los estados de Veracruz –incluyendo el puerto-, Morelos y Tlaxcala) y *Los Plateados* (Los cuales administraban la plaza del centro del país –Estado de México y el Distrito Federal- y parte del estado de Michoacán). Donde los miembros de ambas organizaciones pasarían a la historia como *Los Bandidos de Río Frío* –como anteriormente ya se había referido-.

A este contexto regional y nacional, previamente se le sumó el fortuito arribo de la imagen de San Sebastián Mártir, procedente del continente europeo, pero descargada en el puerto de Veracruz con dirección al Zócalo capitalino. Sin embargo, los designios divinos, la promesa de un fraile dominico y el exceso de peso que adquirió la imagen después de haber pernoctado en el pueblo de Tepetlaoxtoc, fueron razones suficientes que provocaron una analogía metafórica entre la reliquia que sería enviada desde el Vaticano y la imagen de bulto de este santo patrón.

Sin perder de vista, que el simulacro que caracteriza al *rito histórico de paso de la mayordomía satelital de los arrieros* –parafraseando a Damatta (2002)-, guarda una estrecha relación metafórica entre la forma en que deben ser ejecutados (todos los bandidos de Río Frío) con su santo patrón. Es decir, ambos deben ser amarrados a un árbol y asesinados por la penetración de proyectiles que les provocaron el derramar su sangre hasta la muerte, como castigo y ejemplo de las actividades que realizaron en vida (el primero profesar la palabra de Dios y los otros delinquir). El escenario de la ejecución -o *el teatro* en términos de Balandier (1994)- debe ser a un costado de la capilla de este santo, pero de frente a la cruz de piedra (que está ubicada en el centro de *la calle de la Cruz*), la cual indica el sitio exacto en donde la mula ya no se pudo reincorporar, y por ende, abandonó la carga que traía consigo la imagen de San Sebastián.

Michael Foucault, oportunamente aportaría sobre la razón del suplicio de los criminales antes de su muerte, cito:

“Se cierra el círculo: del tormento a la ejecución, el cuerpo ha producido y reproducido la verdad del crimen. O, mejor dicho, constituye el elemento que a través de todo un juego de rituales y de pruebas confiesa que el crimen ha ocurrido, profiere que lo ha cometido él mismo, muestra lo que lleva inscrito en sí y sobre sí, soporta la operación del castigo y manifiesta de la manera más patente sus efectos. El cuerpo varias veces supliciado garantiza la síntesis entre la realidad de los hechos y la verdad de la institución, entre los actos del procedimiento y el discurso del criminal, entre el crimen y castigo. Pieza esencial, por consiguiente, en una liturgia penal en la que debe formar pareja con un procedimiento ordenado entorno de los derechos formidables del soberano, de las actuaciones judiciales y del secreto. El suplicio judicial hay que comprenderlo también como un ritual político. Forma parte, aunque en modo menor, de las ceremonias por las cuales se manifiesta el poder” (Foucault, 2010: 57-58).

Y más adelante, sostendría:

“En las ceremonias del suplicio, el personaje principal es el pueblo, cuya presencia real e inmediata es un requisito para su realización. Un suplicio que hubiese sido conocido, pero cuyo desarrollo se mantuviera en secreto, no habría tenido sentido. El ejemplo se buscaba no sólo suscitando la conciencia de que la menor infracción corría el peligro de ser castigada, sino provocando un efecto de terror ante el espectáculo del poder cayendo sobre el culpable ...Es preciso que no sólo la gente sepa, sino que vea con sus propios ojos. Porque es preciso que se atemorice pero, también, porque el pueblo debe ser testigo, en tanto fiador del castigo, y porque debe hasta cierto punto tomar parte en él. Ser testigo es un privilegio que el pueblo reivindica; un suplicio oculto es un suplicio de privilegio, y con frecuencia se sospecha que no se realiza con toda severidad. Se protesta cuando en el último momento la víctima es hurtada a las miradas” (Foucault, 2010: 69).

2.4.5 Interpretación sobre la cosmovisión tepetlaoxtoqueña.

Durante mi experiencia de trabajo de campo, surgió un par de preguntas: ¿Por qué razón el cabildo municipal en pleno, invertía tiempo propio de sus labores políticas en recibir a cuatro mayordomías satelitales específicas (*Los mexicanos, la del 19 de enero, las molenderas y los arrieros*) y no al resto de ellas? O ¿Por qué son recibidas estas mayordomías satelitales y no a la mayordomía de la fiesta grande del 20 de enero? Lo que me llevó a cuestionarme sobre una probable manifestación del inconsciente, pero que se hace práctica y explícita mediante una forma de ritual regional. Sobre la base de lo anterior, el observador se podría preguntar: ¿Por qué razón se reciben en cuatro diferentes espacios públicos a cada una de estas mayordomías satelitales? Pudiendo responder al respecto: El ciclo festivo para la entrega de dones verticales para San Sebastián Mártir, dicta que el inicio, desarrollo y la conclusión de las fiestas satelitales están subordinadas al día de la semana en que será celebrado el santo patrón, es decir el 20 de enero del año en curso.

Lo que contextualiza, que el día domingo previo al 17, 19 y 20 de enero –sin importar la fecha que corresponda-, será recibida *la mayordomía satelital de los mexicanos*. Y después de ésta, no existirá ninguna otra actividad o entrega de dones verticales ascendentes (juegos de la masculinidad vaquera, bailes norteños o danzas regionales) o la tradicional quema de castillos de fuegos pirotécnicos, hasta que se cumpla la fecha del 17 de enero en el calendario romano. Pues a partir de este día hasta el 18 de enero por la tarde, serán recibidas todas las peregrinaciones de los montañeses -anteriormente referido-.

El día 19 de enero, se recibe a la peregrinación de San Pedro Chiautzingo en el segundo de los cuatro *centros* –en término de Geertz (1994)- que caracterizarán a una parte del espacio público festivo tepetlaoxtoqueño. El concepto de <<centro>> se puede definir de la siguiente manera, cito:

“...<<no tienen nada que ver con la geometría y poco con la geografía>>, son esencialmente, lugares en que se concentran actos importantes; constituyen aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros. Es la participación –incluso la participación antagónica- en esas arenas y en los acontecimientos trascendentes que en ellas suceden lo que confiere carisma. Es un signo, no de atracción popular o de locura intuitiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas” (Geertz, 1994: 148).

El *tercer centro* aparecerá el último día martes del mes de enero, durante la celebración de *la mayordomía satelital de las molenderas*. Y finalmente el *cuarto centro*, se hace visible durante la última mayordomía satelital (*los arrieros*), quienes se presentan durante el primer domingo después de *la mayordomía satelital de los cirios*. Y la celebración se realiza, sin importar que se encime con los festejos de La Virgen de la Candelaria (2 de febrero), y que también es venerada en el pueblo de Jolalpan.

Cada uno de los centros se caracteriza por la colocación de una lona que anuncia su bienvenida, un listón que representa metafóricamente los límites del pueblo y el partido político en el poder municipal, acompañado ocasionalmente de todos los miembros del cabildo. Este contexto *teatral* y la transformación temporal que sufren sitios específicos del espacio público municipal, deben comenzar a ser explicados sobre las aportaciones de Leach:

“Los rasgos topográficos materiales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales –es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.- constituyen un conjunto de indicadores de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente ...el cambio de los individuos de un lugar físico a otro y la sucesión en que tales cambios se realizan forman parte del mensaje; son representaciones directas de <<cambios en la posición metafísica>>” (Leach, 1976: 69).

Los constructores y arquitectos de las magnas urbes y ciudadelas propias del periodo de los grandes imperios (lo que incluye a las ciudades prehispánicas, coloniales y algunas poscoloniales). Plasmaron a través de su traza urbana (calles), la ubicación de ciertos

monumentos y demás hechos duros, parte de su historia, sus orígenes míticos y su cosmovisión. Por lo tanto, simples elementos como la orientación de la ciudad, su distancia física en relación a otras comunidades vecinas, la ubicación cardinal de los cementerios, espacios sagrados y demás edificios específicos. Aunado a la cercanía física (o ubicación espacial) en relación a determinados espacios naturales resinificados, como son: Ríos, lagunas, cuevas, grutas, barrancas, cerros, montañas, volcanes, etcétera. Son elementos que por su simple utilidad social, permiten identificar a todos aquellos individuos ajenos al grupo, y por ende, de los que probablemente se tiene que tener cuidado, tratar o alojarlos con cautela.

Es por eso, y como forma de dar inicio con la fiesta del santo patrón, se recibe a todos los miembros de *la mayordomía satelital de los mexicanos*, en el *primer centro* –en términos de Geertz (1994)-. Pues esta mayordomía, debe ser entendida como una forma de fortalecerse social y numéricamente de varones tepetlaoxtoqueños frente la inminente llegada de los extranjeros o fuereños. Es decir, las diversas peregrinaciones que arriban de los estados de Veracruz y la sierra norte de Puebla, durante los días 17 y 18 de enero; seguida por los habitantes del pueblo vecino de San Pedro Chiautzingo (19 de enero). Sin olvidar, la comitiva proveniente del pueblo de Tulantongo (municipio de Texcoco de Mora) durante *la mayordomía satelital de las molenderas*. Y que se caracteriza por ser el único día, en que explícitamente las mujeres se empoderan de los espacios públicos, para establecer un ambiente que está desligado de todo tipo de control masculino.

La inestabilidad social y anarquía femenina, continúa hasta el día en que se presentan los miembros de *la mayordomía satelital de los arrieros*. Quienes sobre la base del uso de la violencia física, simbólica y pública –que es exclusiva del uso tradicional del ámbito masculino-, reordenan el cosmos y el espacio público que había sido “apropiado” por las mujeres durante los días previos a la clausura de la festividad de San Sebastián Mártir.

Pero no todo termina ahí, pues el ciclo festivo que se elabora entorno a San Sebastián Mártir y que comprende la entrega de diversos dones dancísticos (danzas regionales y ballet folklórico), juegos de la masculinidad vaquera, castillos de fuegos pirotécnicos y variados simulacros laborales (propios de *las mayordomías satelitales de los gañanes, las molenderas, los tlachiqueros, albañiles y los arrieros*). Se complementa del escenario cósmico, que se construye gracias a la ubicación exacta y ritual de estos *cuatro centros*, que se encuentran directamente vinculados y supeditados a la ubicación de la capilla del santo

patrón. En ese sentido, no es por casualidad que se emplee *El Camino de los Locos* (para recibir a *la mayordomía satelital de los mexicanos*); la calle de Tlcaluca (en lo que refiere a la peregrinación de *San Pedro Chiauhtzingo*); la Brecha (utilizada para recibir a *la mayordomía satelital de las molenderas*) y la calle de Fray Pedro Durán (sitio de espera para los miembros de *la mayordomía satelital de los arrieros*). Pues estas elecciones espaciales que obedecen a un fenómeno exclusivo del centro de Tepetlaoxtoc, vinculan la ubicación de la capilla del santo patrón con el sitio exacto de cada una de estas mayordomías satelitales, a manera de contextualizarlas.

No es necesario reiterar, que este tipo de fenómeno solamente es evidente durante los tiempos festivos del mes de enero. Como se verá a continuación. Ver Mapa 4.

Mapa 4.



Mapeo de la cosmovisión de las cuatro fiestas satelitales de San Sebastián Mártir.

Considerando como punto de referencia la capilla de San Sebastián, en cada uno de los casos que será expuesto. Se observará, que:

El primer centro: *El Camino de los Locos* se ubica exactamente al *Sur* de este templo (de San Sebastián Mártir). Y al seguir esa misma dirección, se terminaría por arribar directamente al Distrito Federal. Que es el sitio donde residen la mayoría de los tepetlaoxtoqueños mexicanos, los cuales regresan generalmente en las vísperas del día de su fiesta satelital (el último domingo previo al 17, 19 y 20 de enero).

Si nuevamente se parte del *Camino de los Locos*, pero en dirección a la capilla del santo patrón, es decir, en dirección Norte. Tarde o temprano, se terminaría por arribar a los

Estados Unidos de América, y con eso, el varón emigrante se transformaría en migrante al tratar de conseguir el “*sueño americano*”.

El segundo centro: Siguiendo el mismo principio de traslación espacial, la calle pavimentada de *Tlascaluca* está orientada en dirección al *Este* en relación a la capilla de San Sebastián. Lo que provoca dos connotaciones, que pueden ser complementarias entre sí:

a) Indica la dirección desde el municipio de Tepetlaoxtoc hacia los estados de Puebla y Veracruz, ya sea: 1) Porque de ahí provienen otras peregrinaciones que arriban durante los días del 17 y 18 de enero ó 2) Porque del estado de Veracruz partió la imagen de San Sebastián Mártir con dirección al Distrito Federal, pero el destino y la voluntad divina la obligaron a quedarse en este municipio.

b) Remarcar un principio de la teología católica, la cual indica que todas las cruces, iglesias, capillas, ermitas, cementerios y demás templos católicos deberán ser ubicados con dirección de *Este a Oeste*, o lo que es lo mismo, de *Oriente a Poniente*. Con la finalidad de que al amanecer, el sol se asome por encima del campanario y de la cúpula mayor de estos templos. En ese sentido, se pretendió utilizar el fenómeno natural del movimiento del astro, para otorgarle implicaciones culturales que ratifiquen que la única salvación espiritual proviene del oriente (Tierra Santa o Jerusalén). Por lo tanto, la visita de San Pedro (representante de la piedra angular de toda la iglesia católica mundial), al pueblo de Tepetlaoxtoc durante el 19 de enero. Solamente es para recordar, que sin el sacrificio voluntario de Jesucristo por indicaciones de su padre, y la voluntad de éste para enviar a los discípulos de su hijo (entre los que se encontraba Pedro) para anunciar el evangelio y dar testimonio de vida. Sebastián el romano, nunca se hubiera vuelto un santo patrón católico, de no haber recibido oportunamente el anuncio del evangelio, su transformación espiritual y la muerte por martirio. En resumen: No importa que socialmente (al interior del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo), se considere a San Pedro como inferior en relación a San Sebastián Mártir, pues este último no visita al primero durante sus festejos. Pero solo baste con recordar, que de no haber sido por el anuncio del evangelio que transmitieron los discípulos de Jesús (los

apóstoles), nunca hubieran existido los santos patrones. Lo que incluye a San Sebastián Mártir.

El Tercer centro: En lo que respecta a la recepción de *la mayordomía satelital de las molenderas*. Toda su comitiva femenina, son recibidas en un camino de terracería regionalmente conocido como *La Brecha*. La cual, se ubica al *Sureste* en relación a la capilla del santo patrón. Lo trascendente de este nuevo centro, es:

a) Una ubicación liminal o intermedia a dos puntos cardinales específicos (el Sur y Este). Situación que viene a romper con la organización o principio espacial que habían mostrado los centros de las otras mayordomías satelitales.

b) El sitio elegido para recibir a esta mayordomía satelital, no está del todo habitado. Por si eso fuera poco, en dirección al Este, se puede apreciar las faldas del cerro del Tepetloxtoc –donde míticamente se refugiaron los primeros pobladores chichimecas durante su época de nomadismo-.

En dirección al *Sur* desde el mismo punto (la ubicación de la comitiva en La Brecha), se puede observar directamente la parroquia de Santa María Magdalena. Lo que muy probablemente no se deba a la casualidad.

El contexto anterior, refiere a la teatralización de la desorganización y caos que está socialmente asociado al ámbito femenino. Ya que en una primera instancia, se recibe a la comitiva de las molenderas en una vía de terracería –lo que se opone directamente a las características de los recibimientos de las mayordomías satelitales previas, es decir, calles pavimentadas y urbanizadas-.

El espacio en donde son físicamente recibidas, se encuentra en medio de dos apropiaciones sociales diferentes, por una parte está la naturaleza (representada por las faldas del cerro y la falta de solares en esta parte del pueblo) y, por la otra la presencia de hogares, calles pavimentadas y traza cuadrangular urbana (el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena).

Al continuar la trayectoria Sureste desde la capilla del santo patrón, pasando más allá del sitio en donde se ubicará la mayordomía satelital. En poco tiempo se estaría arribando a la ubicación casi exacta del pueblo de Tulantongo, Texcoco de Mora. Donde algunos vecinos de esta comunidad, acompañan a las molenderas en su día.

El cuarto centro (la mayordomía satelital de los arrieros): Está ubicado en *la calle de Fray Pedro Durán*, es decir un punto geográfico que se encuentra al *Oeste* de la capilla de San Sebastián con dirección al pueblo de Jolalpan.

La orientación cardinal en la que son recibidos a todos los jinetes arrieros (*Oeste* o *Poniente*). Provoca dos implicaciones diferentes, pero relacionadas en su esencia:

- a) Acabar con el mundo femenino que se trato de apoderar del espacio público. Donde fortuitamente coincide, la imagen que las industrias culturales construyeron sobre el *Viejo Oeste*, y su relación con el desarrollo performático que caracteriza a este simulacro. Fenómeno al que se le suma toda la carga de la memoria histórica regional, las diferentes prácticas de valentía y los juegos de masculinidad vaquera. Que en su conjunto no buscan más que enfatizar en una hegemonía masculina siempre en disputa, frente a todas las mujeres rebeldes y demás principios femeninos u homosexuales que se hayan presentado y aliado, para sostener sus impugnaciones y los espacios del empoderamiento femenino en territorio supuestamente masculino.

- b) Considerando el principio teológico, que dicta que del Oriente provendrá toda la salvación espiritual y moral. Como obra, gracia y don permanente de los dioses a la humanidad. En una suerte de complemento, serán ahora los varones provenientes del *Poniente* (en relación al centro de Tepetlaoxtoc), quienes restaurarán el orden social que ha sido usurpado y temporalmente modificado por las mujeres. Las cuales al ser capturadas y ejecutadas públicamente (aunque sea de forma simbólica), como una de las consecuencias acreedoras de su sublevación política. Les provocaran el derramamiento obligado de su sangre, la cual también podría ser considerada como un contradon que solamente viene a ratificar el favor recibido desde los tiempos míticos: En donde se permite que sean exclusivamente los varones, quienes controlen y ordenen a su voluntad todo su universo social (público y privado). En otras palabras, todas las ejecuciones (masculinas y femeninas que se realicen durante todo este día) solamente serán unos tributos dirigidos a los seres sobrenaturales (o los *propios dobles* en donde se oculta el hombre real y parte de la esencia de la hegemonía masculina tradicional que aún persiste en esta región).

Considero que para comprender eficazmente *el cuarto centro de la cosmovisión tepetlaoxtoqueña*, debe ser profundizada con conceptos propios de las relaciones de género, la identidad y los *teatros*. Razón por la cual, rescato una parte de las aportaciones de Salguero Velázquez, cito:

“Las representaciones son nociones e imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que influyen en su comportamiento. Operan en la vida social como marcos de interpretación de lo real y de orientación para la acción ...si bien las representaciones son proyecciones del mundo social del cual surgen, ellas representan los intereses de los diferentes grupos que lo componen. Por tanto, todo sistema de representación es un sistema de legitimación de una estructura social particular y las personas la perciben como la manera en que las cosas deben ser. La reproducción no es mecánica, cada sujeto interpreta las reglas prescritas y las representa de acuerdo a su momento histórico, social y cultural” (Salguero Velázquez, 2008: 250).

A manera de sintetizar el fenómeno de la cosmovisión tepetlaoxtoqueña: El inicio de la festividad, se caracteriza por el recibimiento de todos los emigrantes como una forma simbólica de reunir a toda la población masculina que contendrá el avance de los extranjeros (peregrinos de los estados de Veracruz, Puebla y del pueblo de Chiautzingo) que estarán arribando al centro de Tepetlaoxtoc en los siguientes días. Donde los encuentros y el contacto con estos extranjeros, provocan un cierto desgaste en el orden del cosmos masculino regional. Situación que no pasa desapercibida por las mujeres (molenderas); las cuales aprovechando esta oportunidad, terminan por empoderarse de todos los espacios públicos y ámbitos masculinos propios de la representación, hasta la ejecución de la última tlacualera durante el simulacro de los arrieros. El resultado final, será el reordenamiento del cosmos que fue desorganizado por el ámbito femenino, hasta las próximas fiestas patronales. Pues en ninguna otra fiesta patronal de la región, existe un caso semejante en donde se les permita a las mujeres tener temporalmente el control del espacio público de manera tan explícita.

Lo trascendente, será conocer ¿De qué manera se desarrollan las celebraciones propias de Santa María Magdalena en la misma comunidad y el mismo espacio social?

2.5 La fiesta de Santa María Magdalena.

A más tardar la noche del 21 de julio, pero antes de que llegue la madrugada del siguiente día. Las mayordomas (apoyadas ocasionalmente por sus esposos), tuvieron que haber limpiado todo el templo (desde el atrio hasta los interiores), haber colocado los arreglos florales en el altar y decorar con flores las cuatro columnas del templo.

Durante la madrugada del 22 de julio, son detonadas varias descargas de cohetes desde el atrio o en un sitio cercano a la parroquia del centro de Tepetlaoxtoc. Las campanas comienzan a replicar, pero guardan silencio durante el tiempo que se entregan “*Las mañanitas*”. Que constan de un grupo de mariachis, quienes ocasionalmente también pueden ser escuchados en el resto del pueblo, gracias a las bocinas que son instaladas temporalmente en alguna parte de la fachada de este templo.

Extrañamente el espacio asignado para los juegos mecánicos (el carrusel, tren y la oruga), los juegos de azar (tiro al blanco, los globos, el derribar las botellas con un balón, etcétera) y los pequeños servicios temporales (las cantinas, tortas, las pizzas, los antojitos mexicanos, el pan de fiesta, los adornos domésticos y baños públicos), se ubican en una calle aledaña a la parroquia. Debido a que el limitado espacio público que será apropiado y utilizado para esta celebración, se rige sobre la base de dos principios básicos: 1) No interferir con el desarrollo del tránsito vehicular regional y 2) Ser físicamente un espacio de proximidad en relación al templo. Las condiciones imponen que sean *las calles de Tlcaluca y jardín* las más indicadas para solventar esta situación.

Asimismo, todos los negocios y servicios temporales que se ofrecen durante esta celebración, deben ser instalados durante las vísperas de la fiesta (la noche del 21 de julio), y prestar sus servicios durante el desarrollo de la misma. Lo anterior, provoca que las dimensiones de toda la feria sean por mucho las calles de Tlcaluca, Jardín y la esquina que forman ambas. En otras palabras, casi no se presentan inversionistas con pequeños servicios temporales, no se realiza ningún tipo de juego de masculinidad vaquera (rodeo de media noche, jaripeo norteño, palenque, doma de caballos, carrera de caballos, etcétera) como se verá en el siguiente capítulo. Y finalmente, puede o no desarrollarse un único baile semiprivado durante el día viernes o sábado previo o posterior a la celebración de Santa María Magdalena. Todo depende del día a la semana que corresponda el 22 de julio en el calendario romano, y el fin de semana más próximo.

En el pueblo de Tepetlaoxtoc, existe un punto espacial que regionalmente se le conoce, como: *El Pino*. Este espacio regional, debe su nombre a un *ciprés* de aproximadamente 20 metros de altura, ubicado en *la calle Fray Pedro Duran*. Entre sus características, se puede mencionar que no existe ningún dato o testimonio que permita dar a conocer quién lo plantó ahí o en qué año (ya que no es una especie endémica). Asimismo, este árbol indica simbólicamente más no exactamente, el límite territorial entre el barrio de la Asunción y el barrio de la Columna. Y es en este último, en donde reside permanentemente el tan mencionado árbol.

Aproximadamente a las 11:00 de la mañana del día 22 de julio a la altura de *El Pino*, pero con dirección a la parroquia. Se instala una comitiva, integrada por la mayordoma, sus tres compañeras, todas las miembros de la compañía (mujeres que voluntariamente cooperaron económicamente para la festividad), vecinos, varios infantes, curiosos del pueblo y la imagen de bulto de la patrona. Cabe mencionar, que también puede o no contarse con la presencia de la parte femenina del cabildo municipal (las tres regidoras), el presidente municipal y / o su esposa.

A manera de preparar el pronto arribo de otras pequeñas comitivas, la mayordoma en turno y sus compañeras organizan a todos los niños presentes (hombres y mujeres), para que sostengan cada uno de ellos un cartel con el nombre de algún barrio o pueblo vecino que se está esperado. Esporádicamente es mayor el número de infantes presentes, en comparación al número de anuncios o poblaciones esperadas. Sin considerar, que no todos los invitados (barrios y pueblos de la región) llegan a su tradicional cita.

Durante la investigación de campo, solamente arribaron las pequeñas comitivas de los barrios de La Virgen de la Asunción, El señor de la Columna, Santa Cruz (Colonia La Era), San Vicente Ferrer, La Santísima Trinidad del centro de Tepetlaoxtoc y el barrio de San Francisco del pueblo de Jolalpan. Este último, se presentó por primera vez a partir del año 2009 a la fecha.

No sobra mencionar que todas las comitivas que fueron recibidas, eran representadas por varones que acompañaban a sus esposas, hijas y demás familiares femeninos. Asimismo, nunca se espera el arribo de ningún otro barrio del pueblo de Jolalpan, pero sí se esperaba la presencia de la Colonia La Loma, la cual nunca llegó. De igual manera, no se presentaron los representantes de los pueblos de San Andrés de las Peras, San Juan Tezontla, Los Reyes

y Nopala. En respuesta a esta evidente ausencia, la mayordoma en turno recogió de mano de los infantes los cartelones de estos pueblos, y fueron depositados en una bolsa.

Cabe mencionar, que a pesar de que no se presenta la imagen de San Pedro Chiautzingo, este pueblo corresponde su asistencia costeando e instalando todos los juegos mecánicos que serán ofrecidos a precios accesibles durante la celebración.

Una vez reunidos todas las imágenes, los barrios y pueblos representados, se presentó a cada uno de ellos y se les dio un aplauso por su presencia. En ese preciso momento, las organizadoras se dieron cuenta de que se habían presentado dos inesperadas imágenes más. Una era de San Jerónimo, proveniente del pueblo de Amanalco en el municipio de Texcoco de Mora, y la otra, del barrio de San Pablo del centro del municipio de Chiconcuac. Debido a que la presencia de ambos agentes no estaba prevista, y no se contaba con su anuncio correspondiente, solamente fueron mencionados, a cada una se les asignó a un niño para que los representará y se les otorgó su respectivo aplauso a cada comitivas por separado.

La razón de la presencia de estas dos comunidades externas al municipio (San Pablo Chiconcuac y San Jerónimo Amanalco) –como también fue en su momento, el barrio de San Francisco Jolalpan-, se debe explicar sobre la base de las mandas personales y las reciprocidades por recibir imágenes católicas en solares específicos en diferentes partes de todo el Acolhuacán. Es decir, las contadas personas que se presentaron durante esta celebración, provenientes del barrio de Chiconcuac y del pueblo de Amanalco. Previamente tuvieron que participar de un ciclo de novenario de rosarios, que se realizó en diferentes casas de su comunidad.

La familia que recibe la imagen de manos de otra familia donante sin importar la distancia geográfica que exista entre ellas, tiene el deber de alojar, vestir y adorar al santo patrón recibido. En el solar de la ahora familia receptora, se tiene la obligación de realizar un ciclo de rosarios en nueve casas diferentes y una celebración de palabra en el templo católico local. A este fenómeno, regionalmente se le conoce como: “Recibir la imagen de Santa María Magdalena”

Al cumplirse los nueve días consecutivos del rosario, la familia receptora tiene ahora dos opciones:

- a) Devolver la imagen a la familia de algún barrio de Tepetlaoxtoc, que previamente se la entregó. A fin de concedérsela a la mayordoma en turno, quien la prepara para las fiestas patronales. Es decir, la mayordoma será la responsable de cubrir los gastos de: los artículos necesarios para la liturgia de la parroquia, pagar la misa, regalar al templo un mantel, vestido nuevo para la imagen, ceras, flores, cohetes, nicho, portada, serenata y comida para todas las imágenes y estandartes que hayan arribado.

- b) Comprometer a otra familia (generalmente con la que se desea tener una alianza o algún tipo de parentesco ritual), a manera de que la reciba y realice su respectivo novenario. Cabe mencionar, que esta nueva familia puede ser de la misma comunidad huésped o de alguna otra población del territorio del Acolhuacán.

Por ende, sí oportunamente se realizara una genealogía sobre el nombre las familias y las comunidades en donde se ubica su solar, se podría observar que sin importar el municipio del Acolhuacán al que se pertenezca, varias de sus poblaciones (barrios, pueblos y colonias), mantienen esta forma de intercambio ritual entre ellas. Y que a su vez, provoca diversos grados de parentesco ritual y probables alianzas matrimoniales entre los donantes (principalmente masculinos). Pues se debe recordar, que el trato para recibir o negar la presencia de una imagen en un solar específico, se establece entre varones. Y en el menor de los casos entre las mujeres, pero que son respaldadas y representadas económicamente por su esposo.

Debo enfatizar, que el fenómeno de circulación de las imágenes católicas al interior del Acolhuacán, también es aplicable a todas las imágenes de santos, santas y vírgenes católicas de todo el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Lo que incluye a San Sebastián Mártir, Santa María Magdalena, todos los santos patronos de los diferentes barrios de Tepetlaoxtoc centro, Jolalpan y, demás pueblos de la entidad.

Al respecto puedo citar de Godelier:

“...lo que obliga a donar es precisamente el hecho de que donar obliga. Donar supone transferir voluntariamente una cosa que nos pertenece a alguien que creemos no puede negarse a aceptarla. El donante puede ser un grupo, o bien un individuo, que actúa sólo o en nombre de un grupo. También el donatario puede ser individuo

o bien un grupo, o una persona que recibe el don en nombre del grupo que lo representa.

Un don es pues un acto voluntario, individual o colectivo, que puede o no haber solicitado aquel, aquellas o aquellos que lo reciben.

Donar parece instituir simultáneamente una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado” (Godelier, 1998: 24-25).

Posteriormente y como es su costumbre, el presidente municipal dio unas palabras de bienvenida a todos los representantes de los barrios y pueblos presentes, resaltó la presencia de los últimos invitados (el barrio de San Pablo Chiconcuac y el pueblo de San Jerónimo Amanalco). Procedió a cargar por una corta distancia la imagen de la santa patrona, para posteriormente desaparecer entre la multitud.

La comitiva (que ahora estaba integrada por algunas imágenes religiosas -San Sebastián Mártir, Santa María Magdalena-, estandartes de casi todos los barrios del centro del pueblo. Seguidos por la mayordoma, sus compañeras, miembros femeninos de la compañía y demás vecinos del Acolhuacán (Chiconcuac, Texcoco de Mora y Tepetlaoxtoc de Hidalgo)) cruzó el jardín municipal para detenerse justo enfrente del enrejado que limita el atrio de la parroquia con el espacio público municipal.

Justo frente al enrejado de la parroquia, toda la comitiva aguarda hasta que el sacerdote local, haga su aparición y él mismo será el que los reciba en el templo.

El sacerdote esparce agua bendita a todos los feligreses e imágenes, permitiéndole su libre ingreso a toda la comitiva. Esta última, cruza todo el atrio de la parroquia y vuelve a detenerse en las grandes escalinatas que separan el atrio del templo y del nivel del suelo. Pues no se debe olvidar, que esta parroquia fue construida con materiales de rehúso, y supuestamente está construida encima de un templo prehispánico. Al respecto puedo citar de Cando:

“En 1532 Fray Domingo de Betanzos debió realizar un viaje a España para solicitar fueran reconocidos los dominicos en Guatemala, en el trayecto la embarcación en la que viajaba estuvo a punto de naufragar, Betanzos como era devoto de Santa María Magdalena pidió fervorosamente a la virgen por su salvación y la de sus compañeros de viaje, al regresar a Tepetlaoxtoc lo primero que realizó fue ordenar la construcción de un templo dedicado a Santa María Magdalena con su convento anexo.

El templo está construido sobre la base de un teocalli dedicado a los dioses prehispánicos. Santa María Magdalena es la patrona del pueblo” (Cando, 1993: 14-15).

Toda la procesión tendrá que aguardar en este punto, hasta que arribe el señor Obispo de la diócesis de Texcoco, que a su vez, es acompañado por su diácono y el sacerdote regional. El señor obispo saluda y bendice a toda la comparsa, pero particularmente se inclina a saludar y abrazar a la mayordoma y sus tres compañeras. Al concluir con esta tercera forma de recibimiento, ahora todos juntos, se disponen a ingresar como una sola estructura a la parroquia de Santa María Magdalena.

Dentro del templo, ya existen feligreses que están esperando la llegada del señor obispo. Y a diferencia de las múltiples celebraciones para San Sebastián, en esta ocasión sí se realiza formalmente una eucaristía. Y como es la tradición de las fiestas patronales de pueblo en todo el Acolhuacán, el señor Obispo procede a entregar el sacramento del bautismo, primera comunión y confirmación a todos los infantes que hayan terminado su ciclo de doctrina escolarizada. Lo que crea o refuerza, parentescos rituales sacramentales entre los padres del infante, su padrino, madrina o ambos.

Al finalizar esta eucaristía, se escucha a la banda clásica y las familias de los miembros que hicieron algún rito de paso personal (bautismo, primera comunión y confirmación) junto con sus padrinos-compadres, se dirigen a un solar específico en donde previamente se instaló todo el servicio para continuar la fiesta.

Irónicamente en el espacio público, casi no hay servicios temporales y los pocos que fueron instalados no tienen una gran demanda (juegos mecánicos y los puestos de antojitos mexicanos), solamente existen dos cantinas temporales que tampoco se llenan en todo el día. Finalmente, es muy sencillo encontrar un sitio en donde estacionarse, a pesar de estar físicamente cerca o justo detrás de la parroquia.

Durante esa misma noche, el espacio público cambia parcialmente su perspectiva. Los juegos mecánicos funcionan, los puestos de comida y antojitos mexicanos tienen concurrencia, pero no ocurre lo mismo con las únicas dos cantinas temporales. Las cuales se limitan a atender a los individuos que se acercan ocasionalmente, pero no permanecen dentro de ellas. También es notorio, que el número de asistentes en estos espacios públicos es sumamente reducido en comparación a las mayordomías satelitales del mes de enero; con

excepción de las molenderas. Casi a las diez de la noche se quema un castillo de fuegos pirotécnicos, y finalmente la gente comienza a regresar a sus solares.

Al otro día y desde muy temprana hora (a pesar de ser fin de semana), se desinstalan los negocios temporales y los juegos mecánicos. Al caer la tarde-noche, ya no existe ninguna evidencia de que durante la noche anterior fue una fiesta patronal. Simplemente queda como un vago recuerdo, los puestos de tacos que se instalan todas las noches en el centro del municipio.

Consideraciones finales del Capítulo II.

Durante el desarrollo de este segundo capítulo, se tuvo la oportunidad de observar la aplicación de los conceptos de metonimia, identidad, cosmovisión, dramas históricos y liminalidad, entre muchos otros, que fueron argumentados en el capítulo anterior.

En ese capítulo, se evidenció la relación metonímica que existe entre cuatro de los retablos de la Parroquia de Santa María Magdalena con la estructura física del espacio urbano del centro de Tepetlaoxtoc y de algunas localidades de esta región (ranchos y pueblos). Una segunda manifestación simbólica, fue la construcción de cuatro teatros sociales sobre la base del desarrollo ritual festivo de San Sebastián Mártir. Donde las mayordomías satelitales que se apropiaron de estos sitios en diferentes días, denotaron la influencia de los procesos y demás dramas históricos que impactaron hasta el ámbito nacional (intervenciones extranjeras y la Revolución mexicana), y que son partícipes en la construcción de la identidad y las relaciones estructurales de género contemporáneas. Estas últimas, no necesariamente deben negar la tradición frente a los procesos de la modernidad global.

Una de las características de *la mayordomía satelital de los arrieros*, ha sido el mantener la memoria sobre los procesos históricos regionales (como: el periodo del bandolerismo, la actividad económica de la arriería y el tráfico del pulque), con la finalidad de resignificar la identidad tradicional durante los tiempos festivos, pero su expresión también busca: El transmitir mensajes sobre las condiciones de la fundación de la comunidad, sus reglamentaciones y la forma en que se debe ejercer la disciplina social. Aparte de otorgar un acercamiento parcial al significado de la masculinidad regional. En ese sentido, se denota una forma particular y original por tratar de mantener la tradición social (lo que incluye a las relaciones estructurales del género) en los tiempos de la modernidad.

Por su parte, el ámbito público también servirá como un espacio para la exhibición de los capitales simbólicos, sociales, culturales, económicos y propios del honor que ostentan algunos de los varones de las familias socialmente reconocidas y ubicables en esta región del país. Donde una de las prioridades de las masculinidades, será la protección de la virginidad-virtud-honor que está depositada en cada una de las señoritas casaderas que están emparentadas con cada uno de estos agentes masculinos. Pues como ya se mencionó en este capítulo, todas las mujeres, particularmente las señoritas casaderas, podrán

abandonar su calidad de sujeto para convertirse en uno de los capitales simbólicos masculinos que serán ostentados y exhibidos durante las danzas regionales, los bailes folklóricos, bailes públicos y las diferentes mayordomías satelitales en el centro de Tepetlaoxtoc. Finalmente, el papel que juegan las *tlacualeras* durante el desarrollo ritual de estas celebraciones, será asociado a una seria recomendación para todas las mujeres que deseen cuestionar el orden de la tradición, que ha sido impuesto por el dominio masculino regional.

El siguiente capítulo refiere al pueblo de Jolalpan (localidad vecina de la región central del municipio), y que aparte de comentarse detalles sobre su historia contemporánea, su gente y algunas festividades de sus barrios. Se hace hincapié a la descripción, el análisis, las condiciones licitas o ilícitas en las que se desarrollan, y su importancia regional de todos los juegos de la masculinidad vaquera de Tepetlaoxtoc, como son: los rodeos norteamericanos, jaripeos, los palenques, la doma y carrera de caballos que se realizan como parte de los dones verticales ascendentes durante las fiestas patronales (ya sea en los pueblos de Jolalpan, Los Reyes, Tepe centro y Belen –del municipio vecino de Otumba-) o a razón de un rito personal de paso (bautismo, confirmación y XV años). Cabe adelantar, que el análisis que será ofrecido para cada uno de los casos, tratará de mostrar la relación que existe entre los agentes no humanos (animales) con sus dueños, ya sea como agentes que permiten acrecentar el capital económico, social y simbólico o simplemente como defensores del honor masculino de su propietario. De igual forma, la investigación constató una relación metonímica del trato a ciertos agentes no humanos, con la relación que caracteriza a la imagen de las mujeres regionales.

CAPÍTULO III. EL PUEBLO DE JOLALPAN DEL MUNICIPIO DE TEPETLAOXTOC DE HIDALGO

La comunidad de Jolalpan o *Jolalpa* –como regionalmente se le conoce en casi todo el territorio del Acolhuacán-, es un punto más de la red de pueblos que integra el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo y del territorio del Acolhuacán. Su ubicación geográfica le permite considerarla como un espacio de tránsito hacia el centro de Tepetlaoxtoc (a lo más diez kilómetros de distancia) y como límite político frente a los municipios de Papalotla y San Andrés Chiautla. Debido a su cercanía con estas tres entidades, se coloca como la segunda colectividad con el mayor índice de densidad de población después del centro de su municipio.

Como anteriormente ya se había indicado, el pueblo de Jolalpan también está integrado por los barrios de La Candelaria Jolalpan, La Concepción Jolalpan, San Francisco Jolalpan, San Judas Jolalpan (que solamente consta de un par de calles paralelas) y San Pablo Jolalpan. El lector ya se habrá dado cuenta, que los nombres de todos estos barrios preservan la referencia del santo patrón al que se venera, seguido del término en náhuatl. O lo que es lo mismo, aparentarían ser cuatro pequeños pueblos que voluntariamente se han incorporado para formar un “pueblo de pueblos”, es decir, Jolalpan.

Al revisar la historia de fundación de todo este poblado, se identificó que el origen de estos cuatro barrios (La Candelaria, La Concepción, San Francisco y San Pablo Jolalpan), tienen su origen tras la expropiación territorial posrevolucionaria que sufrieron todos los ranchos y

las haciendas que se habían establecido en lo que es el actual pueblo. Tal fue el caso de la hacienda de San Pablo, que al ser expropiada y dividida, dio origen al barrio San Francisco, San Pablo y a sus respectivos ejidos de cada uno. Sin mencionar, que el barrio de la Concepción Jolalpan también incremento su extensión territorial y ejidal tras la fragmentación de esta ex hacienda. La fundación del barrio de la Candelaria, sigue siendo un misterio contemporáneo, pero también se sabe que adquirió territorio gracias a este proceso histórico.

A partir del año 2000, algunos oriundos del pueblo de Los Reyes que colinda con el pueblo de Nopala y el barrio de la Concepción Jolalpan. Se han autonombrado como: “*Los Reyes Jolalpan*”, a manera de incorporarse voluntariamente a esta localidad. Sin importar que para este proceso, este pueblo tenga que bajar su status al de barrio. Hasta la fecha el proceso de incorporación no ha sido permitido y mucho menos aceptado por los representantes políticos de ambos pueblos. Sin embargo la intención continua latente, gracias a los fuertes vínculos de parentesco (alianza, filiación, descendencia y parentesco ritual de grado y no sacramental) que se mantiene entre algunos vecinos del pueblo de Los Reyes con habitantes de los todos los barrios de Jolalpan. Sin mencionar que ambos pueblos, comparten el gusto popular por los juegos de la masculinidad vaquera (como se mencionarán en el apartado 3.2). A diferencia del pueblo de Nopala, donde casi nadie gusta de participar, cooperar para la realización o asistir a este tipo de demostraciones de virilidad.

Los municipios de Tepetlaoxtoc y Papalotla, durante varios años tuvieron problemas territoriales y desacuerdos políticos sobre la base de que no estaban bien delimitados sus linderos municipales. Esta situación, provocaba que algunas comunidades que se encontraban en disputa (todo el pueblo de Santiago Papalotla y el ejido de la Garita), no fueran atendidas por no reconocer su pertenencia, a pesar de que la gente afirmaba pertenecer al municipio de Papalotla. Se cuenta que en una reunión que tuvieron los representantes municipales de Papalotla y Tepetlaoxtoc en el municipio de Toluca, apareció esta situación. Hábilmente los representantes del municipio de Tepetlaoxtoc, lograron anexionar administrativa y territorialmente a ambos territorios en disputa, argumentando la cercanía geográfica con otros de sus pueblos y los vínculos de parentesco ya existentes (el pueblo de Tolteca Teopan para el caso de Santiago Papalotla y el barrio de San Pablo

Jolalpan en lo que refiere al ejido de la Garita). Y al no tener argumentos suficientes y creyendo que de esa manera tendría un problema menos por atender. La entonces presidenta municipal de Papalotla, la profesora Laura Díaz (2003-2006), no presentó o argumentó ningún inconveniente al respecto. Sin darse cuenta que tras esa rápida decisión, provocaría que su municipio se quedara solamente con la extensión territorial que ocupa sus cinco barrios del centro (Belen, Chimalpa, Coxotla, Mazatla y Santa Ana). O lo que es lo mismo, cinco kilómetros y medio a la redonda partiendo desde la parroquia, como territorio municipal neto.

El fenómeno anteriormente descrito, pretende corregir los argumentos sobre la pérdida territorial del municipio de Tepetlaoxtoc frente a Papalotla, que tuvo lugar durante la reforma agraria. Y que ha sido documentado, en las monografías de (Cando Morales, 1993 y 1999).

Debido a la situación política del Estado de México y a la poca extensión territorial del municipio de Papalotla, ha comenzado a circular el rumor de que en los próximos años, probablemente este municipio pueda perder su título y pasar a ser anexado como un pueblo más de alguno de sus vecinos municipales. De ser cierto este rumor, alguno de los beneficiados podría ser: San Andrés Chiautla, Chiconcuac o el mismo Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

Caso opuesto a las anexiones territoriales que han logrado el municipio de Tepetlaoxtoc y particularmente el pueblo de Jolalpan. Este último perdió rotundamente el territorio de Atengüillo y el cerro de las promesas o del *Azteca*, durante sus disputas con el pueblo de San Antonio Tepetlán, que pertenece al municipio de San Andrés Chiautla.

Las constantes ventas de terrenos, casas con terreno, quintas, fincas y ranchos ubicados en el pueblo de Jolalpan. Han provocado que desde el año de 1996 aproximadamente, el mapa territorial de esta comunidad se encuentre en constante transformación, debido a la reciente aparición de tres nuevos barrios entre los límites de los grandes barrios. Lo anterior se debe, a que varios individuos no oriundos de los barrios de La Candelaria, La Concepción y San Pablo, y que son motivados por sus redes sociales, sus vínculos de parentesco, compadrazgos y la circulación ritual imágenes religiosas entre sus vecinos y *asociados* más cercanos. Han optado voluntariamente por adquirir o donar un predio, construir una nueva capilla de otro santo patrón diferente (por ejemplo San Judas Jolalpan), establecer un rol de una nueva mayordomía, hacer sus propias fiestas patronales y tratar por

todos los medios de plasmar una alteridad que los diferencie del resto de sus vecinos y del territorio que originalmente pertenecía a otro barrio.

De esa manera, se ha creado una nueva forma de apropiarse y reconstruir su espacio público-privado, pues a pesar de que la extensión territorial de estos nuevos barrios, no sea mayor a dos calles continuas o paralelas. Una minoría de sus residentes, ya comienzan a reconocerse y referirse como habitantes de una parte independiente de los barrios más grandes. Lo que permite explicar, el por qué existe el barrio de San Judas Tadeo entre los límites territoriales y simbólicos de los barrios de La Candelaria y San Pablo. O el barrio de San Nicolás y Santa Anita en la parte más lejana de los antiguos ejidos del barrio de La Concepción Jolalpan.

En el año 2006 también se inauguró el Aviario Didajesh, ubicado en las antiguas nopaleras de un rancho del barrio de La Concepción, rumbo al pueblo de Belen que pertenece al municipio de Otumba. Dos años más tarde, se inauguró el museo pirámide dentro de este zoológico.

Con referente al ámbito social, se puede comentar que una buena parte de los oriundos del pueblo de Jolalpan, han tenido la necesidad de emigrar de forma temporal o definitiva, a razón de su interés académico y laboral, ya sea a otros estados de la república o al Distrito Federal. Asimismo, las actividades relacionadas con la ganadería, la cría de gallos de pelea o la doma de caballos les ha abierto las puertas en diversos ranchos y granjas en los estados de Arizona, California, Colorado, Nuevo México, Texas y Oregon, entre otras entidades de los Estados Unidos de Norteamérica.

No sobra indicar, que la mayoría de los oriundos y familias representantes de los cuatro grandes barrios, se reconocen como parientes por alianza, filiación, descendencia y / o algún tipo de parentesco ritual (compadrazgo). De tal manera, que una investigación de endogamia de barrio en esta comunidad sería muy pertinente, y muy probablemente aparecerían casos de matrimonios entre primos cruzados (temática que no será abordada en esta investigación). Sin embargo, se puede comentar que los principales apellidos del barrio de la Candelaria y la Concepción Jolalpan, son: los Almeraya, Maldonado, los Quintero y Delgadillo. Donde los primeros, se reconocen como descendientes directos del pirata moro Leyro Almeraya –el cual, por razones desconocidas terminó arribando hasta este espacio del Acolhuacán Septentrional-. En cambio los miembros de la familia Delgadillo, se reconocen como descendientes de un hacendado español que arribó a

Tepetlaoxtoc poco antes de la revolución mexicana, pero que oportunamente escondió parte de su riqueza económica.

En lo que refiere al barrio de San Francisco Jolalpan, la mayoría de los oriundos ostentan los apellidos Espejel y Trujano. Estos últimos, se encuentran emparentados con la familia Trujano que reside en el pueblo de Xocotlán en el municipio de Texcoco, y que a su vez, se reconocen como descendientes directos del coronel insurgente Valerio Trujano. Quien combatió bajo las órdenes del General José María Morelos y Pavón durante el proceso de la Independencia de México (Rivera Pérez, 2004 y 2011).

Por último, la familia Sánchez es la que habita la mayor parte del barrio de San Pablo Jolalpan. Todo lo anterior, no descarta los diversos tipos de intercambios económicos, ceremoniales, rituales y alianzas matrimoniales, entre todas estas familias y / o con otras familias de los pueblos y municipios vecinos, como se verá más adelante.

3.1 Las festividades dentro del pueblo de Jolalpan.

Cuando será celebrado algún santo patrón o virgen en algún barrio del pueblo de Jolalpan (Ver Calendario 2), se conoce de antemano que serán cerradas de forma temporal la mayoría de los espacios de proximidad a la capilla en turno. Debido a que serán instalados los servicios temporales de los antojitos mexicanos (tlacoyos, quesadillas, tacos, tortas y pambazos), las cantinas temporales, los juegos mecánicos (los caballitos, cochecitos, la rueda de la fortuna y la oruga), algunos juegos de azar (los globos, el tiro al blanco, las canicas, etcétera). Se hace evidente el entarimado para el conjunto de la serenata del santo patrón o patrona. Y ocasionalmente también se acondiciona la arena pública para *los juegos de la masculinidad vaquera* (que serán descritos en el apartado 3.2 de este capítulo). Los cuales se pueden desarrollar como parte de las vísperas, festejos o a manera de cierre de la fiesta.

Calendario 2

25 de enero	San Pablo Apóstol, Bo. de San Pablo	25 de julio	Santa Anita
2 de febrero	Santa María Candelaria, Bo. La Candelaria	4 de octubre	San Francisco de Asís, Bo. de San Francisco
Febrero o marzo	Martes de Carnaval San Francisco, Bo. San Francisco	28 de octubre	San Judas Tadeo
		8 de diciembre	La Purísima Concepción, Bo. de La Concepción

Ciclo festivo al interior del pueblo de Jolalpan.

Como parte de los preparativos, el mayordomo y sus compañeros adornan las calles de proximidad a la capilla –incluyendo las calles más transitadas del barrio-, se coloca una portada en el umbral del templo y se elige el sitio exacto para la quema del castillo de fuegos pirotécnicos. Como casos excepcionales, solamente los barrios de San Pablo durante su fiesta grande (25 de enero) y –en fechas recientes- el nuevo barrio de San Judas Tadeo, colocan una portada en la calle principal en donde inicia su demarcación.

En lo que respecta al ámbito doméstico, desde muy temprano cualquier miembro de la familia ocupante del solar, salió a barrer la calle, recoge la basura y arregla lo mejor posible el umbral de su casa. En lo que respecta a los roles genéricos específicos, serán los varones quienes se encarguen de haber cortado el pasto, pintar la casa o algún otro hecho duro, reparar o remodelar el solar, colocar el enlonado, los adornos, las mesas y sillas, y finalmente regar todo el terreno (patio del solar o tierra para el cultivo) que será transformado temporalmente en un salón de eventos y / o estacionamiento semiprivado (de uso exclusivo para los invitados y demás familiares).

Por su parte, las mujeres e infantes de ambos géneros, se dedican a la preparación de los alimentos que serán ofrecidos (mole, arroz, pollo, tlacoyos, etcétera) y se envía a uno de los menores de edad a conseguir las tortillas, hielos y demás bebidas refrescantes. Asimismo, la división sexual del trabajo en este orden tradicional, indica que todos los tipos de bebidas alcohólicas que serán ofrecidas durante la fiesta, tendrán que ser costeadas y conseguidas por los varones anfitriones.

En el remoto caso de que los anfitriones hayan decidido ofrecer consomé con barbacoa y / o carnitas de puerco, resultado de la cría de animales traspatio. Serán los varones, quienes se encargarán de matar, cocinar y distribuir en todos los platos una porción de carne (más su labor no consistirá en servir los platos en las mesas, a menos que sea necesario). En los casos particulares que los esposos sean los que se encarguen de la preparación de la carne, la labor de las mujeres se limitará a la compra de todos los ingredientes que el marido requiera. Ya sea en las tiendas locales, el tianguis del pueblo o en el mercado del centro de Tepetlaoxtoc y / o en el municipio de Texcoco.

Lo anterior, es una de las pequeñas diferencias que se manifiestan durante el tiempo festivo de Jolalpan en comparación con el centro de Tepetlaoxtoc. Ya que en éste, regularmente los varones no ocupan parte de su tiempo matando animales domésticos de medianas y grandes dimensiones, a pesar de que es uno de los platillos más recurrentes durante las festividades –lo que no significa que no existan sus excepciones. Una de las razones de esta limitante, ha sido que las nuevas generaciones del centro de Tepetlaoxtoc no saben realizar adecuadamente esta labor masculina (o simplemente no les ha interesado el aprehender este oficio). Y a pesar de que muchos solares tienen la capacidad espacial para sostener la cría de traspatio diferente a la avícola, no se dedican a este efecto –o por lo menos a las dimensiones que lo realizan los vecinos de Jolalpan-. En cambio muchos vecinos del centro de Tepe, destinan ese mismo espacio para la cría de animales que representan un mayor capital simbólico regional (caballos y gallos de pelea, ocasionalmente también se puede criar una o dos reses dentro del solar).

Debido a lo anterior, es más cómodo para muchos de los varones de Tepetlaoxtoc centro el negociar la venta de la carne ya preparada de res o barbacoa con alguno de los vecinos de los barrios de Jolalpan, que a su vez, pueden ser sus parientes por filiación, alianza y parentesco ritual. En ese sentido, es de entenderse que el costo por la matanza y preparación de la carne para su consumo, dependerá de las redes sociales y relaciones estructurales vigentes entre estos dos hombres que representan a dos grupos familiares diferentes.

Al igual que las fiestas patronales de San Sebastián y María Magdalena, las solemnidades de los distintos barrios de Jolalpan se realizan sin importar el día de la semana que corresponda el festejo.

Asimismo, la mayoría de los juegos de la masculinidad vaquera (el rodeo americano, jaripeo, palenque y la carrera de caballos) que serán ofrecidos de forma pública (gratuita) o

semiprivada (costeando el boleto de acceso), se realizarán durante los fines de semana previos y posteriores a la solemnidad, con la finalidad de que asistan el mayor número de concurrencia. Lo anterior no descarta la presentación de alguna de estas prácticas de la masculinidad, el mismo día de la fiesta aunque sea entre semana.

Cabe mencionar, que en el remoto caso de que se presente alguno de estos deportes extremos masculinos, uno o dos días previos a la celebración. Los organizadores tendrán que mencionar y recordar a toda la concurrencia, el motivo de esta presentación a manera y como parte de las vísperas.

Pero si el evento se efectúa el mismo día o varios días después de la fiesta patronal, la ocasión exige la presencia de la imagen de bulto del santo patrón o de la virgen, la cual será ubicada en un espacio exclusivo o palco durante todo el tiempo que dure este espectáculo. Igualmente, no se puede dar inicio con ningún tipo de demostración de la masculinidad y derramar sangre simbólica o humana, antes de la celebración de palabra y la presencia del santo o virgen en su respectivo palco.

En lo que refiere al espacio público o las calles que han sido temporalmente transformadas en espacios semiprivados (estacionamientos, bares y cantinas temporales, puestos ambulantes de comida, el área de los juegos mecánicos y de azar), sirven como espacios para la interacción entre las personas del barrio y de este pueblo (*asociados*), y con los individuos (*contemporáneos*) que provienen de otros espacios sociales cercanos (otros pueblos y municipios vecinos del Acolhuacán). Lo que no exime la presencia de individuos provenientes de otros estados de la república, migrantes y del extranjero.

El encuentro fortuito con un *individuo* que adquiere rápidamente la categoría de *persona* en la vía pública, exige un saludo, seguido de una plática, ocasionalmente compartir de lo que se esté bebiendo (bebida embriagante) o comiendo (en caso de estar cerca o dentro de un puesto temporal) y en el mejor de los casos, hasta la invitación a comer en un solar específico. Lo anterior, es casi una obligación si se trata de un pariente por alianza, filiación o algún tipo de parentesco ritual. Ya que, cito:

“...en sistemas altamente jerarquizados y holísticos, el nombre es sinónimo de la posición en la jerarquía, de modo que la degradación de la posición es igual a “manchar”, “macular”, “ensuciar” y “ofender” el nombre. Del mismo modo, el nombre está vinculado con ciertas posiciones, de tal manera que pronunciar el nombre sin debido respeto equivale a atacar o faltarle el respeto a la persona y a la posición que ocupa en una jerarquía, ya sea pública o de parentesco. Entre nosotros, por ejemplo, el “nombre de la madre” es igual a la propia madre. De modo que

faltarle al respeto al nombre es idéntico a la degradación del papel social y exige una disculpa” (DaMatta, 2002: 322).

Estos encuentros fortuitos entre individuos que rápidamente se transforman en personas, permiten reforzar las redes sociales (amistades), los vínculos de parentesco o de compadrazgo, y generar un espacio interacción temporal, que permite actualizar los datos sobre otras personas a las que ya no se ha visto desde hace algún tiempo, mencionar que personas han realizado sus ritos de paso personales (bautismo, confirmación, XV años, cumpleaños, bodas, sepelios), acordar sobre los próximos eventos y juegos de la masculinidad vaquera en los que se asistirá o participará, el intercambio de invitaciones a los solares, entre otros detalles. Cabe mencionar, que cuando el encuentro es entre varones y alguno de ellos se encuentra tomando alguna bebida embriagante, en el contexto cultural mexicano se vuelve una obligación el compartir este líquido. A menos que se esté dispuesto a provocar un desacuerdo, que puede desembocar en el rompimiento de la amistad hasta el uso de la violencia física. Brandes comentaría al respecto, cito:

“Virtualmente, la bebida es una característica obligatoria del ritual religioso y de todo tipo de encuentros ritualizados en los que los hombres participan con bastante frecuencia. Los ejemplos más obvios provienen del ámbito religioso. En todo México, la bebida en los hombres es, y lo ha sido desde hace mucho tiempo un aspecto esencial de los procesos rituales.

...Los hombres mexicanos demuestran su amistad por medio de la bebida. Tanto Lomnitz (1997) como Gutmann (1996) demuestran que en la ciudad de México el consumo de alcohol está intrínseco a la amistad masculina. En todo México, cuando los hombres son todavía jóvenes, y por ello se les prohíbe ingerir alcohol, suelen jugar a los amigos que toman juntos, pero a las niñas nunca se les ocurre un juego semejante” (Brandes, 2002: 6).

Uno de los códigos culturalmente regionales, que ocurre entre los varones que se encuentran fortuitamente durante estos tiempos festivos. Es literalmente, hacer caso omiso de la presencia de las mujeres durante el tiempo que dura la conversación masculina. Incluso varias de ellas, optan por socializar e intercambiar información con sus semejantes, debido a que no será consultada ni incluida en la primera charla. Entre los detalles que se hacen pertinentes durante la conversación masculina, es el preguntar o referir comentarios de otros varones (redes de amistades) que no se encuentren físicamente en ese preciso momento. Situación que logré vivir y corroborar tanto en Tepetlaoxtoc centro como en Jolalpan. Refiero a esta experiencia:

Contexto: Me encontraba con mi esposa disfrutando del rodeo de media noche que se ofreció para la Virgen de la Concepción en el barrio del mismo nombre. Al bajar a la arena, me encontré con el Sr. César Almeraya y su esposa. Después de intercambiar los respectivos saludos, con él, su esposa y ellos con nosotros. Nuestras respectivas esposas se pusieron a platicar sobre la calidad del espectáculo presenciado, pero comparándolo con la calidad de los toros del año pasado. A pesar de haberse contratado a la misma empresa, es decir: *Los toros destructores de Memo Ocampo*.

Mientras ellas platicaban, César y su servidor desarrollábamos una segunda conversación. En la que surgió este comentario:

César: Y qué ...¿vienes solo?

Roberto: ¡No! –un poco extrañado por la pregunta, pues acababa de saludar a mi esposa- ...vengo con –señalando a mi esposa-

César: ¡Ya sé cabrón que vienes con ella! ...Te pregunto si vienes con mi compadre o con algún amigo.

Roberto: No, vengo sólo. Hace tiempo que no lo veo. Además, ¡Ves que no le gusta el rodeo!

César: ¡Ahhh!, ¡bueno! ...¡échate una chela!

También estos espacios públicos para la interacción social, sirven como pequeñas arenas que permiten exponer todos los malentendidos, conflictos, las rivalidades y diferencias que pudieron haber acontecido con anterioridad entre los interactuantes que se han hallado fortuitamente. Donde algunas de las consecuencias, de estas afrentas no resueltas favorablemente, son: a) No invitar al “indeseado” de la botella de alcohol de la cual se está bebiendo en ese preciso momento; b) Reducir a un máximo la plática, con la finalidad de despedirse lo antes posible; c) Concluir la plática sin una invitación al solar, o anunciar enfáticamente que la persona no será bien recibida en caso de que arribe a la casa. Y en los casos que esta persona desee hacerse la invitada sin previa invitación, deberá ir preparado incluso para ser echado públicamente de este solar. DaMatta comentaría al respecto: “... “echar alguien de la casa” es sinónimo de destrucción de una posición social ...salir de la

casa es una forma de castigo o incluso sanción, de acuerdo con la situación” (DaMatta, 2002: 103). Principio que se puede aplicar durante las festividades en todo el municipio de Tepetlaoxtoc. Sin mantener una distinción a los familiares directos (descendencia y filiación), rituales (por alianza o compadrazgo), amigos y conocidos que lo acompañen.

3.2 Los Juegos de la masculinidad vaquera.

Se entiende por *juegos de la masculinidad vaquera* al desarrollo y la participación dentro de las *arenas* del jaripeo, rodeo norteco, el palenque, las carreras de caballos, las charreadas y la doma de caballos o yeguas brutas que se realizan en diferentes espacios del territorio del Acolhuacán, pero esta investigación se ha centrado en el desarrollo de estos fenómenos en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc. Para efectos del mejor desarrollo de este apartado, primero se comentarán sobre las condiciones y las características generales de estas arenas de la masculinidad tradicional. Acto seguido se desarrollará la temática del rodeo y el jaripeo en el apartado (3.2.1); los palenques (3.2.2); el apartado (3.2.3) corresponderá a las carreras de caballos; en el apartado (3.2.4) se comentará sobre los caballos bailadores; la siguiente temática (3.2.5) comentará las generalidades de las charreadas; y finalmente el apartado (3.2.6) planteará el contraste entre las charreadas y las escaramuzas.

Los *juegos de la masculinidad vaquera* que se realizan en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc, se procuran efectuar durante los días que no interfieran con el desarrollo tradicional de la festividad del santo patrón o virgen en turno (regularmente son los fines de semana). Sin embargo, en términos de la cosmovisión católica y regional, no está socialmente permitido realizar ningún juego de la masculinidad vaquera antes de una eucaristía, debido a que se pueden provocar heridas, el derramamiento de sangre y / o la muerte física o simbólica de alguno de los participantes. Requerimiento que se respeta al pie de la letra, sobre todo si se realiza alguno de estos eventos durante el día domingo.

La razón es simple, siguiendo los principios de (Godelier, 1998): La deuda adquirida por los hombres frente a Dios padre creador, se consolidó tras la muerte de su primogénito a mano de los mismos hombres. Por ende, si los humanos desean corresponder una parte de esa deuda eterna en los mismos términos (derramar sangre), se tienen que esperar para corroborar que nuevamente la sangre será derramada para salvación de la humanidad. Lo

que reitera el ser una deuda impagable, ya que cada domingo se hace mención de la misma. Sin mencionar que en la tradición católica europea y americana, no puede iniciarse un combate armado, una batalla, una afrenta planeada, derramar sangre o matar a algún ser vivo, antes de que concluya la eucaristía en día domingo. Por lo tanto, estas demostraciones de la virilidad masculina tienen la obligación de esperar por cuestiones religiosas, a pesar de ser un don vertical ascendente para el santo patrón.

Ya que las mujeres, no pueden controlar a voluntad el derramar o no su propia sangre, y una hemorragia podría ser mortal para ellas –por no controlarla-, se procura que ellas sean meras espectadoras de sus respectivos prospectos matrimoniales (novios), maridos y amantes que se presentan tanto dentro como fuera de estas arenas propias de la construcción y debate de la masculinidad. Cito de Héritier:

“Hasta hoy, la feminidad nunca ha salido por mucho tiempo de esa relación desigual con lo masculino que siempre le es desfavorable, pues está anclada en representaciones arcaicas fuertes –como las que asocian u oponen la acción de hacer correr sangre y la pasividad de ver correr la propia sangre- que constituyen en ley, en un sistema simpático de fuerzas elementales, la imposibilidad de las mujeres de ser simultáneamente “hacedoras” de hijo y de vida, y portadoras de muerte” (Héritier, 2007: 122).

Bourdieu argumentaría lo siguiente:

“...los hombres están amaestrados para reconocer los juegos sociales que tienen por baza una forma cualquiera de dominación y están destinados muy pronto, especialmente por los ritos de institución, como dominadores, y dotados por ese motivo, de la *libido dominandi*, que tienen el privilegio del doble filo de entregarse a los juegos para la dominación.

Por su parte, las mujeres tienen el privilegio, *totalmente negativo*, de no engañarse con los juegos en los que se disputan los privilegios, y, casi siempre, de no sentirse atrapadas, por lo menos directamente en primera persona. Pueden incluso ver su vanidad y, en la medida en que no estén comprometidas por procuración, considerar con una indulgencia divertida los desesperados esfuerzos del <<hombre-niño>> para hacerse el hombre y las desesperaciones infantiles a las que les arrojan sus fracasos. Pueden adoptar sobre los juegos más serios el punto de vista distante del espectador que contempla la tormenta desde la orilla” (Bourdieu, 2000: 97).

Y Huerta complementaríala:

“Entre las actividades que validan y dan prestigio, más a los hombres que a las mujeres, están el trabajo y el deporte, actividades que expresan las desigualdades social y genérica ...los hombres practican los deportes considerados más importantes, de mayor rendimiento y éxito, que les permite captar el reconocimiento público de sus proezas corporales. Las mujeres practican los deportes considerados

como femeninos, y si bien logran destacar, su rendimiento, técnicas y esfuerzo corporal son medidos en relación con el desempeño, rendimiento y éxitos masculinos ...los hombres se reconocen y son reconocidos como la representación única y universal del género humano” (Huerta, 2006: 219).

Los argumentos anteriores permiten formular una pregunta: ¿Qué condiciones deben ser evidentes para que un hombre ya no tenga la necesidad de demostrar a otros varones, a través de los diferentes juegos de la masculinidad vaquera, que ya ha alcanzado el grado de hombría regional? Premisa que se responderá más adelante durante la interpretación de estos juegos para la virilidad. Como se verá en el apartado (4.2.3).

3.2.1 Generalidades sobre la monta de toros en el Acolhuacán Septentrional.

Para conocer una breve historia del arribo del ruedo al continente americano, sugiero revisar el Anexo 2. En ese apartado, se expone la serie de transformaciones simbólicas que ha sufrido con el paso de los años, y que ha dado lugar a las arenas del palenque, rodeo y para faenas taurinas.

Pero al referirme exclusivamente a los jaripeos y rodeos, Morayta complementaría:

“Al hablar de la afición por “los toros” que se manifiesta desde que se es niño, se habla del “gusto”. Este se va desarrollando más en unos que en otros. A algunos se les desarrolla una afición por “los toros”, a otros por las danzas, a otros por la música o por los eventos deportivos, pero en general el “gusto” expresa el deseo de participar en algún tipo de acción que aporte algo a la vida ceremonial de las comunidades. Se danza por “gusto”, se monta por “gusto”, se compite en los deportes por “gusto”, se coopera con trabajo, dinero o especie por “gusto”.” (Morayta, 1992: 20).

Sin embargo, me gustaría modificar el término: *gusto* de Morayta (1992), y repensarlo como: *consumo*. Entendiéndolo como –cito de García Canclini-:

“...*el consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos*. Esta caracterización ayuda a ver los actos a través de los cuales consumimos como algo más que ejercicios de gustos, antojos y compras irreflexivas, según suponen los juicios moralistas, o actitudes individuales” (García Canclini; 2009: 59) Y más adelante apunta: “...“El consumo”, dice Manuel Castells, “es un sitio en donde los conflictos entre clases, originados por la desigualdad participación en la estructura productiva, se continua a propósito de la distribución y apropiación de los bienes”. Consumir es participar en un escenario de disputas por aquello que la sociedad produce y por la manera de usarlo” (García Canclini, 2009: 60).

Pues es bien conocido, que el consumo no se limita a los productos terminales o procesados de las industrias culturales y / o manufactureras. También incide en aquellos espacios y demás actividades –en ocasiones hasta no remuneradas-, pero que para desarrollarlas se necesitó previamente realizar diferentes grados de inversiones económicas. Las cuales, ayudaran a presentar particularmente este tipo de eventos (los juegos de la masculinidad vaquera), que pueden o no ser de carácter público.

En este momento, se puede cuestionar el supuesto “altruismo” que preside a cada uno de sus organizadores-administradores, aún a pesar de haber cobrado las localidades. Pues se espera que la calidad del evento que ha sido propuesto, superara por mucho el que se realizó el año pasado –o en fechas recientes- y el costo en sí mismo del boleto. Escondidos en este gran contexto, se harán evidentes otras formas de *capitales*, *dones* –en términos de Mauss (1971) y Godelier (1988)- y *medallones* propios de la representación pública familiar, particularmente masculina. Donde todos estos tipos de prestigios, serán oportunamente debatidos, presentados y apropiados por la mayoría de los organizadores, seguidos por un reducido número de familias (o los representantes de estos grupos), que asisten a estos eventos. Como se verá a continuación.

La serie de procesos de aculturación, que han sufrido la mayoría de los individuos que migraron a los Estados Unidos durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Se manifestó de diversas formas, entre las que se pueden incluir la adopción de la figura del vaquero mexicano. El cual, rescataba los principios de charro nacional o jalisciense, pero ahora vestido a la usanza del cowboy norteamericano. Aclarando que este proceso de aculturación, fue en ambas direcciones. Y prueba de lo anterior, ha sido la adopción del *jarripeo mexicano* (que se practica en la zona centro y norte del país) en el territorio extranjero; conocido como el *rodeo americano* o *rodeo*.

Durante las fiestas patronales de los distintos barrios y pueblos de casi todo el Acolhuacán Septentrional, se privilegia al *gusto* o *consumo* de este tipo de deportes casi exclusivos para la masculinidad vaquera regional. Dadas las relativas facilidades que presenta, se pueden realizar al interior de espacios públicos y privados que socialmente han sido apropiados y temporalmente transformados para este efecto. A colación se permite cuestionar: En esencia, ¿Cuál será la diferencia entre *el rodeo* y *el jarripeo* que se realizan en el territorio

nacional? El contraste se debe a la forma de la apropiación de los espacios, el tipo de estructuras metálicas móviles o hechos duros empleados, y en la calidad de los pequeños servicios temporales que se ofrecen en las inmediaciones.

Las características principales del *rodeo*, son las siguientes: Días previos al evento, han sido colocadas diversas mantas en las vías vehiculares más cercanas y de mayor afluencia, cartelones, espectaculares temporales, pintas y los pósters que han sido pegados en casi todos los postes de la luz y del teléfono. Sí el espectáculo consta de un jinete y / o un toro que ya tiene cierto prestigio social en este medio; tanto la ubicación del inmueble y la fecha del suceso, serán transmitidas por los medios masivos de comunicación, como son la radio de Frecuencia Modulada (FM) y a través de la Red de Internet. Particularmente en la página Web: www.fmrodeo.com que pertenece a la Federación Mexicana de Rodeo, A. C. (FMR). Evidentemente tanto las promociones como la propaganda, están relacionadas con estrategias de mercado y de consumo. Que no buscan más que incrementar el número de asistentes y toda la venta de su boletaje, porque en la mayoría de los casos es un evento semiprivado.

Por lo regular, estos eventos se caracterizan por la contratación y presencia de animadores, payasos y jinetes masculinos semiprofesionales y profesionales de diversas partes de la república y de los Estados Unidos (chicanos y migrantes mexicanos).

Para que un individuo sea social y públicamente reconocido como un jinete profesional. Tuvo que haber demostrado sus habilidades al interior de su comunidad (primero en el barrio y posteriormente en su pueblo), seguido por las poblaciones de los municipios vecinos y continuar con sus presentaciones al interior de la república durante una gira nacional, que puede o no ser económicamente remunerada. Entre sus primeras adquisiciones, debe construirse un sobrenombre que le permita ser persona en lugar de individuo tanto dentro como fuera de su localidad. Por ejemplo:

En los años recientes, un joven jinete de 23 años de edad oriundo del barrio de La Concepción Jolalpan; se ha autonombrado como: *El Varo de Tepetlaoxtoc*. Éste se ha presentado en los diversos jaripeos y rodeos nortños, que se realizan como don vertical para San Sebastián Mártir, La Virgen de la Concepción, de la Candelaria y en otras festividades de los distintos municipios del Acolhuacán (principalmente en Papalotla y Texcoco). Sin mencionar, que también acompañó a la comitiva contratada para las festividades patronales en la isla de Patzcuaro en el estado de Michoacán. Y a pesar de sus

logros personales, aún sigue sin contar con todo el apoyo de sus vecinos de barrio, ya que su apodo nunca hace referencia a su barrio o pueblo de origen (Jolalpan). Lo que no ha sido un impedimento para que continúe realizando sus demostraciones de virilidad y entregar dones verticales a los seres supremos.

Lo anterior, tampoco es una limitante para que los jinetes amateurs que desean ser profesionales, se presenten al interior de las arenas norteamericanas. Como ha sido el caso de otros vecinos de los pueblos de Tepetlaoxtoc de Magdalena y Jolalpan; quienes han obtenido premios económicos y varios trofeos del *Rodeo Wrangler*, que se realiza en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos. En consecuencia a su logro personal, la Federación Mexicana de Rodeo y ganaderías reconocidas del ámbito regional y nacional, los han contratado para realizar sus demostraciones de virilidad en los eventos que ellas mismas promocionan, organizan y administran.

De manera análoga a los bailes semiprivados, previamente es elegido un terreno, el patio de la escuela pública local, el lienzo charro de alguna familia específica, las instalaciones del lienzo charro municipal o las canchas de futbol, pero debidamente cercados con láminas, rejas y otras estructuras metálicas, que eviten el ingreso de los curiosos que no han liquidado el costo de su boleto. Por si eso no fuera suficiente, se cuenta con la presencia de miembros staff y una patrulla de la policía municipal que se encuentran vigilando las inmediaciones del espacio recién transformado. Sí por casualidad algún individuo logró esquivar hábilmente todos estos obstáculos, antes de lograr completamente su acceso a las gradas, se encontrará con una segunda área de estructuras metálicas temporales que rodean todo el perímetro en donde se presentará este evento.

Cuando alguien se halla al interior del perímetro del evento, se pueden identificar fácilmente de tres a cinco estructuras temporales: a) Las gradas generales; b) La cantina, c) El puesto de los tacos; d) El templete de la banda norteaña, solista o grupo famoso –sí es que fue contratado alguno para amenizar el espectáculo- y e) Una estructura metálica pequeña (Regularmente empleada en los rodeos americanos semiprivados que se realizan en los barrios de Jolalpan), pero que a su vez, rodea toda la circunferencia de la arena del ruedo. Estableciendo una distinción física y simbólica entre la clase popular (que ocupa todas las gradas) y la clase preferente (que se apropia de este espacio). Esto últimos, se encontrarán lo más cercano posible del espectáculo, disfrutándolo desde la comodidad de su mesa con el servicio de meseros y una cantina particular para este espacio. Obviamente, el espacio se

complementó de la presencia de los políticos regionales, ex-presidentes municipales, grandes ganaderos, empresarios regionales o cualquiera otra persona o celebridad local y regional. Quienes en conjunto, se sentaron junto o cerca de la imagen del Santo Patrón. Entre las obligaciones que contrae la apropiación de este espacio, son: 1) Costear el boleto de ingreso y el costo extra por el reservado; 2) El consumo obligado de algún producto ofertado y de la cantina; 3) La entrega de una propina para el servicio particular de meseros y 4) Cooperar económicamente para los juegos de destreza que se realizan durante el intermedio.

A cambio de toda esta fuerte inversión económica, el animador después de rendir sus respetos al santo patrón y al público en general. Se acercará a cada una de las mesas, para saludar de mano a cada uno de sus ocupantes, pero en el caso de las personas socialmente reconocidas (generalmente miembros de la política y grandes ganaderos); se mencionará públicamente su nombre y se establecerá una pequeña conversación entre ambos agentes. Misma que puede ser escuchada en todo el evento, gracias al equipo de sonido que le caracteriza.

La separación física del resto de los concurrentes, aunado al reconocimiento público por parte del animador, provoca una arena para la demostración de los diversos capitales poseídos (ya sean sociales, económicos y político), y que se manifiestan en dos sentidos. El primero –anteriormente comentado-, mostrar la diferencia entre las mismas clases sociales. El segundo, es exclusivo del área del reservado. Ya que en un momento casi específico, el animador (y / o payaso de rodeo) se acerca a cada una de las mesas, refiere al nombre de pila de alguno de sus ocupantes y públicamente le solicita una donación económica (que puede ser hasta en dólares), y que serán parte de los premios de los juegos infantiles que se realizarán dentro del arena del ruedo –anteriormente comentado-. De igual forma, sí la euforia del público de las gradas generales (que son alentados por el animador), reclama la presencia de uno o dos toros más de los que originalmente se habían contratado. Serán todos los ocupantes del espacio reservado quienes tendrán que cooperarse económicamente para costear el deseo popular. Por su puesto que el pago es en efectivo y de inmediato, pues no existe ningún tipo de crédito dentro de estos eventos.

Una vez realizada la donación económica en la sección reservada, el payaso (o el animador) mencionan la cantidad recibida, pero sí por casualidad la persona obsequia un billete inferior al de \$100.00. El animador tendrá la obligación de reclamar públicamente que no

se ha donado lo suficiente; y en consecuencia, el donante se verá obligado a incrementar la última cantidad. Este principio, también es pertinente en el momento en que uno de los donantes realiza un regalo superior a todos los demás, lo que provoca que todos los anteriores y siguientes donantes tengan que responder en igualdad o superar al anterior. Al final todos los ocupantes, tuvieron que haber entregado la misma cantidad económica, ya sea en la primera o subsecuentes vueltas que da el animador.

Para ejemplo, rescato un diálogo realizado durante las celebraciones de la Virgen de la Concepción, en el barrio de Jolalpan:

Payaso: “Y ¿Cómo te llamas mi amigo? Y ¿De dónde nos visitas?”

Persona: “Yo soy Almeraya, y acabo de regresar por unos días”

Payaso: “Vienes de los United, ¿verdad?”

Persona: “Sí, vine para la fiesta de mi barrio”

Payaso: “¡Ahh! ... ¡Entonces cáete con unos dólares cabrón!, ¡no me vayas a salir como estos gachos de acá!, ¡Con sus pinches cien varitos! ... ¿Qué puedes comprar con eso en estos días?”

Una vez que el migrante obsequió \$20.00 dólares en efectivo, el payaso se regresó a todas las mesas que previamente habían donado \$100.00, y públicamente les dijo: *¡Ahora sí, cáiganse con una buena lana, ojeéis! ¡De a \$200.00 por mesa!, ¡Órale!* (Anotación de diario de campo).

Este escenario social, no estaría completo de no ser por los demás servicios temporales, como son: la cantina, el puesto de los sombreros y demás recuerdos vaqueros (posters, fotografías, videos de otros jaripeos y caballos tequileros); los antojitos mexicanos (tacos); vendedores ambulantes de botanas, algodones, juguetes de rodeo (figura de plástico de vaquero con un cuerno de chivo y montando a caballo o figura de jinete montando un toro, ruedo y cajón de madera –todo se vende por separado-); el mercader de los boletos para la rifa de botellas de alcohol, chamarras, camisas vaqueras -marca *Resistol* y *Wrangler*-, sombreros –marca *John Leader*-, videos apócrifos y hasta caballos; y la fotografía de la

monta con el toro cebú. Todo depende del tamaño de las dimensiones, y de los hechos duros que forman parte del espacio que ha sido temporalmente apropiado y resinificado.

La mayoría de los rodeos semiprivados, se caracterizan por la presencia de bandas norteñas y solistas famosos, quienes amenizan los periodos de tiempo que tarda la inserción del animal en el cajón, su preparación, hasta la caída del jinete. Y al finalizar todas las demostraciones de virilidad en forma de dones verticales, la banda norteña y / o el solista puede continuar dando sus servicios y espectáculo a todos los asistentes. Por ende, este espacio que fue temporalmente apropiado y transformado en arena de rodeo, ahora se trasmuta en una gran pista de baile semiprivado que es amenizado por estos interpretes hasta altas horas de la madrugada.

No sobra mencionar, que en estos espacios temporales (ya sea el rodeo norteño, jaripeo y todos los bailes semiprivados que se realizan en los distintos pueblos de Tepetlaoxtoc), es muy fácil reconocer a todos los individuos y sus acompañantes femeninos que *no* son de la región. Pues en el caso particular de los varones, ciertos movimientos corporales (entre los que se incluyen la forma de caminar empleando botas vaqueras y la forma de bailar), el estilo de sus prendas (botas, pantalones y camisas), y finalmente el color del sombrero que usan. Son elementos que permiten diferenciar a los visitantes ocasionales masculinos frente a los vecinos y oriundos de los distintos pueblos del Acolhuacán, lo que incluye a los *contemporáneos* de Tepetlaoxtoc centro y Jolalpan.

En lo que refiere con las señoritas casaderas y demás mujeres visitantes ocasionales, se denotan por mantener por mucho tiempo en su poder un vaso con bebida embriagante (cerveza, tequila, ron, etcétera). Ocasionalmente, también las evidencia su forma de caminar con botas y el usar un sombrero vaquero o de hombre. Pues se debe recordar, que las mujeres del Acolhuacán ocasionalmente utilizarán un sombrero vaquero o de hombre, solamente con motivo de su presentación en alguna danza regional (como *las sembradoras, los vaqueros y segadores*) y en el menor de los casos, por ser una miembro de alguna mayordomía que se presenta en ese día. Fuera de esos contextos, la investigación nunca se percató de que alguna mujer de estas región que utilizara sombrero; a diferencia de los hombres que es de uso un poco más cotidiano.

Lo anterior, permite fácilmente identificar a todos los individuos que provienen de otros municipios del Estado de México (fuera del Acolhuacán), Tlaxcala o alguna delegación del

Distrito Federal. Los cuales (tanto hombres como mujeres), generalmente desconocen las reglas no escritas, pero existentes al interior de estos espacios públicos o semiprivados.

La presencia de estos individuos fuereños y de sus acompañantes femeninos, no pasa desapercibida por el animador y / o el payaso de rodeo durante el desarrollo de un jaripeo o rodeo norteño. Y aprovechando la ocasión, el payaso solicita la presencia al interior del ruedo de un número determinado de “chicas guapas y solteras”, para que vendan los boletos de la rifa –se da por entendido que es de forma voluntaria y sin comisión económica o material alguna-. Entre las funciones de estas señoritas, se encuentra elegir la carta ganadora, entregar el premio y probablemente regalar un beso a alguno de los ganadores y a los jinetes.

Por su parte, todos los asistentes masculinos podrán apreciar de forma gratuita la belleza natural de todas las señoritas casaderas fuereñas, que han decidido pasar al ruedo. Como una norma de la presentación de estas voluntarias, el animador realizará una serie de cuestionamientos entre los que figuran su nombre y si viene o no acompañada por su novio. Al finalizar su participación con la venta de boletos y la repartición de todos regalos, el animador las reúne nuevamente en el centro del ruedo para ser despedidas en conjunto. Pronunciando la siguiente frase: “*Démosles un fuerte aplauso a todas nuestras edecarnes*” (Anotación de diario de campo).

Lo que no descarta que algún varón soltero o casado regional que se haya interesado en una de las señoritas, tratará de socializar con ella, le solicitará una o más piezas de baile si es que hay conjunto norteño, después le preguntará y hablará por su nombre, quizá la convenza de beber una cerveza y la interacción se tratará de desembocar en una relación sexual ocasional. Debo aclarar, que esta interacción puede tener ciertas dificultades sobre la base de la gran cantidad de estructuras metálicas temporales y puestos de servicios que se encuentran en todas las inmediaciones y espacios de proximidad del rodeo.

Lo anterior, no limita la participación de las señoritas casaderas oriundas de este municipio como modelos temporales durante el desarrollo de estos eventos. En parte, porque su participación hace referencia al capital simbólico que ella representa, y que está apropiado y resguardado por los varones de su grupo de origen. Una segunda forma de presentación pública –más conveniente para estas señoritas oriundas-, es su participación en alguno de los papeles femeninos de las danzas regionales que se realizan como dones verticales ascendentes (Ver Anexo 1).

De esa manera, tanto su grupo doméstico como su familia extensa –principalmente los varones emparentados con ella-, se beneficiarían del prestigio social que se adquiriría no solamente por presentar una de las señoritas casaderas del pueblo, sino también por poseer tal cantidad económica que le permitió costear y cubrir todos los gastos que derogan el contexto de su papel dancístico. Entre estos gastos, se encuentran el adquirir su vestuario y su indumentaria femenina. Ya que, no se debe perder de vista el principio de contacto que expone Hérítier, y que también puede ser pertinente para esta región del país, cito:

“...una niña puede incluso quedar estéril simplemente porque en su infancia, sólo por jugar, se puso un sombrero de hombre en la cabeza. Una posible esterilidad ulterior es imputada a ese acto. Se piensa que el cortocircuito de calor provocado ha disecado, crispado y reducido sus órganos internos impidiendo definitivamente su desarrollo” (Hérítier, 2007: 58).

Caso contrario, se supondría que todo infante masculino que utilice un sombrero o alguna prenda de sus antecesores (parientes masculinos de más edad), podrá recibir a razón del principio de simpatía una parte de la virilidad y valentía que le caracteriza a su predecesor. Lo que permitiría explicar: El por qué existen varones que transfieren prendas (chamarras y sombreros), navajas (para gallos de pelea), monturas, armas de fuego, cuartas, trofeos vaqueros y espuelas usadas a los hijos, nietos, bisnietos, pero rara vez ahijados. Ya sea como una herencia material o en vida (a razón de su ancianidad o porque ya no se tiene necesidad o deseo de seguir participando de esos juegos de la demostración masculina vaquera).

a) El desarrollo de los jaripeos en el Acolhuacán Septentrional.

Generalmente los jaripeos son espectáculos sociópetos que se desarrollan en espacios públicos o privados que han sido prestados para realizar este evento de forma gratuita. Su promoción, se debe en gran medida a los anuncios pegados en las tiendas, capillas y mantas que indica el lugar y la hora, o a la simple tradición anual del evento. No se debe descartar la influencia que tienen las redes sociales (amistades), los rumores y chismes que se pueden escuchar al interior de los *espacios de solidaridad masculina*, en donde se puede conocer el sitio exacto y una hora aproximada de este u otro juego de la masculinidad vaquera.

Entendiendo por *espacio de solidaridad masculina*, como:

Son "...los espacios que garantizan el acceso a las redes de influencia, alianzas y apoyo, se reproducen a través de la cultura masculina de los deportes, el consumo de alcohol, la visita a burdeles o los relatos de conquistas sexuales. Estos mecanismos aseguran el monopolio de los hombres en la esfera pública (o por lo menos, el distinto acceso que tienen a la misma) y constituyen una parte fundamental del sistema de poder en el cual se fragua la masculinidad" (Connell, 2006: 203-204).

Al igual que la mayoría de los juegos de la masculinidad vaquera, el jaripeo también requiere de la apropiación y transformación temporal de un terreno privado, cancha de fútbol o del patio de la escuela pública regional, y así poder presentar un espectáculo totalmente gratuito.

En este espacio, se vuelve a recurrir a la estructura metálica portátil que se emplea en el rodeo norteño, y por lo regular no se instalan las gradas. Es evidente la presencia de todos los vendedores ambulantes –anteriormente mencionados, pero en un menor número- y algunos pequeños servicios temporales (el puesto de tacos, los baños portátiles y la cantina temporal), cuyas ganancias servirán para pagar parte de los gastos que genera este don vertical ascendente.

Una evidente diferencia entre el rodeo norteño y el jaripeo, es que este último cuando se realiza de forma gratuita, se caracteriza por presentar a jinetes amateur y semiprofesionales que están en la constante lucha de que su nombre-apodo sea escuchado y próximamente reconocido en otras arenas, tanto dentro como fuera de su municipio en el Acolhuacán. Queda por asentado, que su participación se realizará sin alguna remuneración económica establecida, y de haberla, será como resultado de un concurso por la mejor monta realizada. Esta condición que establecen los organizadores, reclama que los únicos jinetes socialmente autorizados para realizar la entrega de sus dones verticales y demostraciones de virilidad mediante sus montas. Serán exclusivamente algunos de sus parientes masculinos por alianza, filiación, descendencia, parentesco ritual (compadrazgo) y demás jinetes masculinos que comparten la red social (amistades de otros pueblos y municipios del Acolhuacán) de los organizadores.

Considerando que el jaripeo no requiere de la presencia de gradas para los espectadores, la situación genera múltiples espacios sociópetos y para la interacción entre el público asistente alrededor de la arena del ruedo. Esta ocasión mediada por el espacio, permite

entre otras cosas un constante intercambio de saludos, bebidas alcohólicas, alimentos, botanas, cigarros e invitaciones para comer en algún solar cercano.

Por su parte, la presencia de la banda norteña y / o conjunto norteño no tan prestigioso que puede o no presentarse, y que puede ser sustituido por un sonido regional. Da la oportunidad de poder relacionarse con las señoritas casaderas que se encuentran presentes, con pretexto del baile que se puede realizar en el largo tiempo que se requiere para preparar la siguiente monta. Es en este preciso momento, que reaparecen determinadas reglas sociales que solamente son pertinentes durante los bailes gratuitos (serenatas) y semiprivados. Es decir: a) El o los varones pretendientes, correrán un menor riesgo de provocar la violencia física, sí es que se invita a bailar a una de las señoritas que van acompañadas por un grupo de amigas y uno o dos varones que las represente. Y b) La señorita elegida, aceptará o rechazará la propuesta sobre la base de la edad y la cantidad de alcohol que evidentemente ha ingerido el solicitante.

Uno de los detalles que aún no se ha comentado, es que todos los toros que son violentos y buenos para el reparo, se les otorga un nombre y terminan sus días siendo los sementales de un número variable de hembras. Estos machos sementales, podrán ser prestados o alquilados a otros criadores particulares, ranchos y otras ganaderías con las que se mantienen diversos tipos de intercambios (simbólicos, económicos y rituales) y / o alianzas matrimoniales. Todo depende de la distancia estructural que exista entre el dueño del animal y el señor solicitante e interesado.

En otros casos y con la mira por acrecentar las redes sociales de este selecto grupo de ganaderos, algunos de estos agentes sociales se dedican exclusivamente a adquirir, obsequiar e intercambiar colecciones enteras de videos apócrifos (piratas) y de producción casera de estos juegos de la masculinidad vaquera. Y de esa manera, se puede observar la calidad de los animales otras ganaderías, sus dueños y posiblemente se pueda reconocer a alguna persona que comparta la misma red social del o los interesados. A la par de esta acción, también se puede apreciar las habilidades y destrezas de ciertos jinetes semiprofesionales (como Marcos Evaristo Lara “*El Varo de Tepetlaoxtoc*”), animadores de rodeo (Alfredo Bravo “*El feo de Tepetlaoxtoc*”) y payasos de rodeo (el payaso *Plomito*). Quienes aparte de prestar un servicio temporal propio del ámbito festivo, buscan obtener la

fama y el reconocimiento del ámbito nacional e internacional mediante la circulación de esos videos piratas y los que oportunamente se han subido a la Red de Internet.

Algo semejante, comentaría Morayta, cito:

“Igual que los animales, los nombres y apodos de los montadores más destacados se van escuchando por la región hasta que el enfrentamiento del toro fulano contra el montador sutano va siendo el atractivo principal de la tarde de “toros”. Estos enfrentamientos surgen generalmente por el reto que el dueño del toro le hace al montador o que éste le hace al dueño del animal. El reto va acompañado de alguna cantidad de dinero, de cartones de cerveza y de mucho prestigio que se pone en juego bajo el resultado de la monta” (Morayta, 1992: 43).

Por lo que se ha comentado y se ha podido observar hasta este momento, las diferencias entre el rodeo y jaripeo, se limitan al empleo hechos duros o la transformación temporal de un espacio y el empleo de estructuras temporales específicas, respectivamente. Sin embargo, el desarrollo ritual (ceremonial), las implicaciones sociales y simbólicas que adquiere el jinete después de su monta, y la demostración de la calidad de los animales que son expuestos a la crítica. Son semejantes en ambos casos. Como se apreciará a continuación:

Siempre y por múltiples circunstancias, los jaripeos profesionales, rodeos norteños y rodeos de media noche comienzan una y hasta casi dos horas después del horario que fue anunciado en el programa. Retraso que se justifica, por el tiempo necesario para instalar las estructuras metálicas portátiles, los templetos para la banda, las gradas de los espectadores, el equipo de audio, la iluminación, los servicios temporales (que están supeditados al espacio), el arribo de los toros y jinetes, y finalmente se permite el ingreso de los espectadores.

Entre las estructuras temporales que deben ser instalas, y como parte de la tradición en todo el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo; se debe incluir la estructura portátil para colocar la imagen de bulto del santo patrón o virgen que se venera. Lo anterior debe ser observado como un don vertical, pues se permite a la imagen observar directamente el evento o encontrarse codo a codo con los representantes políticos e inversionistas regionales –como se comentó anteriormente-. De la misma forma, las demostraciones de virilidad de cada uno de los jinetes que se presentan, será considerado como un segundo don vertical a favor del santo. Pero debo recordar, que debido a que la divinidad nunca solicitó explícitamente estar ahí, puede que sean o no recibidos los dones que son dirigidos al santo patrón o la

virgen a la que se dedican estas hazañas. Y aun así, los jinetes esperan el favor particular de estos seres supremos para realizar y demostrar su virilidad al interior de estas arenas temporales de los juegos de la masculinidad vaquera. (Ver Fotografía 19 y 20).

Fotografías 19 y 20.



Jarripeo de “*Los Destruktores*” de Memo Ocampo
Durante las fiestas de San Sebastián Mártir en el centro de Tepetlaotoc.

Una vez que fue instalada todas las estructuras metálicas portátiles, y se encuentran en sus respectivos lugares los agentes humanos (espectadores, jinetes, animadores y el payaso) y los no humanos (dioses o santo patrón y toros). Se hace la presentación del santo patrón, seguido por cada uno de los jinetes, el animador y / o el payaso. Todos los anteriores sin excepción, ingresan a la arena del ruedo, y todos estos actores se hincan y persignan frente a la imagen del ser supremo. Finalizada esta operación, se les indica a todos los asistentes que se quiten temporalmente sus sombreros, para rezar *la oración del jinete*, que dice así:

“Señor, nosotros los jinetes no te pedimos favores especiales, solamente nos des valor y destreza para realizar nuestras montas en cada uno de los jarripeos donde arriesgamos la vida.
Señor, tú que fuiste jinete del Apocalipsis en esta vida, vida que quieres que vivamos, con el único fin de ganarnos el pan de cada día y divertir a tus hijos, queremos pedirte humildemente que llegando el último e inevitable gran jarripeo para nosotros:
Cuando las piernas con todo y espuelas se aflojen
Cuando nuestros brazos no soporten el chicoteo del último reparo
Y tú señor nos llames allá contigo, donde todas las tardes serán de triunfo y gloria para nosotros, nos digas:
¡Dale puertas!, ¡fuera capas! ¡Vengan mis cabezales valientes!, tu monta ¡la he dado por buena!”

Linkografía:<http://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060921095056AAQOV7d>

Cabe mencionar que *la oración del jinete* que se realiza en todos los jaripeos profesionales y semiprofesionales, puede ser por una grabación, o en su defecto, ser realizada por el animador o algún descendiente masculino de cualquier edad que este emparentado con alguno de los organizadores y / o mayordomos –En ambos casos, se considera como una pequeña muestra pública del capital simbólico heredado de esta familia, y capital social tanto por el entregar un don al ser supremo y por el consumo de estos eventos-. Por ejemplo: Durante la fiesta patronal de San Sebastián Mártir al interior de la arena de “*Los Destruidores*”, la oración fue pronunciada por el hijo del mayordomo en turno de la fiesta grande. No sobra en enfatizar, que para ese momento el infante solamente tenía ocho años de edad.

Una vez finalizada la oración del jinete, el primer montador eligió la res que montará. El animal es sacado con violencia del establo provisional que forma parte de la estructura metálica, y se trata de llevarlo por todos los medios posibles al cajón de montar. Una vez ahí, los otros jinetes y / o caporales en muestra de solidaridad con su compañero, amarrarán a la res con el pretal y le colocan las espuelas al jinete que la montará. Mientras se desarrolla todo esto, la banda contratada tocaba música de propia de su nombre, corridos y del género duranguense. Además de hacer comentarios positivos sobre los jinetes y las reces, el animador invita al público para que solicite alguna canción o hacer una dedicatoria. Se realizan constantes propagandas a la oferta de pequeños servicios como son las cantinas temporales y puestos de tacos que se instalan en diversos puntos del espacio temporal transformado (patio de un solar, terreno de siembra, cancha deportiva, etcétera). Siendo negocios que darán una cooperación económica a los organizadores del jaripeo al finalizar la venta o el programa.

Debo indicar que durante los periodos festivos, constantemente los espacios privados pueden sufrir transformaciones temporales sobre la base del contexto, ese fue el caso de un terreno de siembra, el cual se transformó en una arena para el jaripeo, después en estacionamiento público. Al día siguiente, fue la pista de un baile semiprivado con una cantina temporal de grandes dimensiones, nuevamente un estacionamiento público y finalmente regreso a su función de terreno para cultivo de temporal.

Una vez que el toro está dentro del cajón y el jinete ya se encuentra dispuesto para realizar su demostración, éste sólo necesitaba gritar: ¡*PUERTA!* Para que fuera abierto el único

acceso al cajón y comenzar así “la monta”. Debido a que la mayoría de los jaripeos son espectáculos de tipo gratuito y semiprofesional, los tiempos requeridos para preparar a las reces regularmente son largos y lentos, y se complementan con los pocos segundos que dura el jinete encima del toro. A diferencia de los jinetes profesionales del rodeo nortero y / o jaripeo semiprofesionales, que tienden a soportar un poco de más de tiempo los reparos del toro, a diferencia de los eventos públicos.

Entre los principales barrios del centro de Tepetlaoxtoc, es el de La Asunción en donde la gente gusta más de observar estas arenas para la virilidad. De igual forma, al interior de los barrios de La Candelaria, La Concepción, San Pablo y San Vicente Jolalpan se realizan estos juegos de la masculinidad vaquera. El consumo de estos juegos de virilidad, también es evidente en los pueblos de Los Reyes, San Juan Totolapan o en los ranchos de la Palma y Maldonado en Jolalpan, donde se realizan generalmente jaripeos y rodeos profesionales de carácter gratuito y / o a muy bajos costos.

En lo que refiere a los jaripeos y / o rodeos norteros profesionales y gratuitos que se realizan al interior de los ranchos y terrenos privados, deben ser comprendidos de que más allá de entregar un regalo para los dioses a favor de saldar parte de la deuda eterna de la humanidad y también obtener su favor en beneficio de algún barrio o pueblo específico. Los organizadores de estos eventos, buscan entregar un don –tanto a los hombres, como a los dioses- que nunca pueda ser igualado por otro hombre, a fin de que los administradores y toda su parentela se asemejen lo más posible a estos *dobles de los hombres*. De esa manera, estos hombres (los dueños de los ranchos y ganaderías regionales del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo) realizan una clara demostración del control y administración de distintos capitales (económico, social y simbólico), un adecuado manejo de recursos escasos regionales (capital social y político), y una suerte de *poder* –en términos de Adams (2007)- frente y por encima del resto de los hombres, es decir, hombres comunes que nunca podrán costear un evento de tales dimensiones y prefieren disfrutarlo a costa de los primeros (los donantes). Principio, que no solamente se limita a las fiestas patronales, sino a las fiestas privadas regionales (bautismo, confirmación, primera comunión, XV años y ocasionalmente bodas y cumpleaños) y al cierre de campañas políticas regionales en complemento a la clausura de la campaña municipal –como ocurrió en dos ocasiones durante el año 2009, tanto en el rancho Maldonado en Jolalpan como en un terreno privado del barrio de la Concepción Jolalpan. En ambos casos, la presentación de este juego de la

masculinidad vaquera profesional de carácter público fue para despedir la campaña regional perredista y, recordar la importancia de la elección municipal de ese año. No sobra mencionar, que ese partido político se logró colocar en el poder municipal durante el trienio del 2010 al 2012-.

Richard Adams explicaría que el concepto de *poder*, se puede definir de la siguiente manera, cito:

“En general el hombre no trata a sus semejantes como objetos ni les aplica tecnología. Más bien los reconoce como seres humanos pensantes y procura encontrar formas de convencerlos de su posición o al menos de impedirles el rechazo de sus deseos. Para lograrlo utiliza el control sobre partes del medio ambiente que son valiosas para los demás. El hombre manipula el medio ambiente, procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos. Cuando hace esto, no ejerce control directo sobre ellos; más bien está ejerciendo *poder*. El poder, a diferencia del control, presupone que el objeto posee capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Sólo puede ejercerse poder cuando el objeto es capaz de decidir por sí mismo qué es lo que más le conviene. Si poseemos la tecnología apropiada, los conocimientos, instrumentos, habilidades y oportunidades necesarios, podemos ejercer control sobre cualquier objeto. El poder es nuestra manera de “controlar” a los seres humanos” (Adams, 2007: 58).

Como resultado del don que fue entregado de forma vertical (a los dioses) y horizontal (a los hombres), por parte de los organizadores (los patrocinadores del rodeo norteño y / o jaripeo profesional gratuito). Éstos y una buena porción de sus familiares masculinos por filiación, descendencia o parentesco ritual y demás redes sociales (amistades masculinas con algún tipo de capital de interés para el grupo ganadero y la clase política). Buscarán conglomerar y continuar incrementando sus capitales simbólicos (como prestigiosos ganaderos y la adquisición de más mujeres o amantes), sociales (aumentar el número de sus amistades que tengan otros capitales que no sean conocidos en la región o que no han sido debidamente explotados por los oriundos. Por ejemplo: el capital cultural) y económicos (tras la venta de los hijos de un toro semental, la comercialización del semen y / o la presentación de la *marca de su jaripeo* fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, pero al interior del Acolhuacán). Lo anterior, solamente es el escenario de un fuerte intento de estos grupos familiares por tener una injerencia cada vez más aguda en las arenas de la política regional y municipal tepetlaoxtoqueña, y de ser posible, extender sus relaciones sociales y poder político hasta el ámbito estatal. Una cita muy oportuna, la presenta Morayta:

“La participación de ciertos ganaderos en los festejos de determinados pueblos no es mera coincidencia. Por lo general la participación de esos ganaderos se da con base a una invitación que les hacen los que tienen el compromiso de realizar algún festejo. La invitación se hace a los ganaderos del pueblo o de otros pueblos con los que se mantienen de por sí ciertas relaciones. Muchas de las veces son invitados los ganaderos de los cuales se rentan las yuntas para labor. De esta manera la situación de complementación para la producción y los tratos que de estos se derivan quedan reforzados por “los toros”.

Aunque en algunos pueblos cobran una gratificación, usualmente los ganaderos no reciben pago en dinero por prestar los animales para los festejos. Quedan pagados con el prestigio que sus animales les puedan redituarse y con el compromiso que se establece a su favor para que quienes los invitaron les correspondan” (Morayta, 1992: 32-33).

b) Interpretación sobre el jaripeo.

Primero, se debe reconocer que las mujeres se encuentran socialmente excluidas del ámbito de la representación simbólica y del espacio público, parámetros que son apropiados por los hombres y disputados entre ellos mismos. En ese sentido, *las mujeres que no son estériles* también quedan excluidas de participar activamente de los espacios públicos que están destinados para los actos violentos y propios del derramamiento de sangre. Por ende, su aportación durante estos esquemas será simplemente como espectadoras de las habilidades masculinas de sus maridos, novios, amantes e hijos varones. Porque cito de Bourdieu:

“...los juegos sociales (*illusio*), que hace el hombre que es hombre de verdad: sentido del honor, virilidad ...es el principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo, el motor o el móvil de todo lo ordenado, es decir, que debe realizarse para estar en regla consigo mismo, para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea del hombre” (Bourdieu, 2000: 66-67).

Fotografía 21.



Jaripeo público semiprofesional en honor a San Sebastián en el barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro.

¿Se pueden considerar a los jaripeos como *arenas* políticas y simbólicas?, ¿Qué imagen proyectaría alguna mujer que participe activamente en un rodeo o en un jaripeo realizando actividades propias del ámbito masculino? Retomaremos como un referente la definición de *arena*:

“La analogía de arena, tomada de una corrida de toros o de una lucha entre gladiadores, tiene tres elementos que el mismo Turner destaca: a) Se trata de un antagonismo –simbólico o factual- que puede tomar formas diversas según las expresiones culturales. b) Se da en un marco explícito. c) Se pretende llegar a una decisión pública ya sea mediante la persuasión, la amenaza o la fuerza” (Varela, 2005: 103).

Los tres elementos que enfatizó Turner (rescatado por Varela), indican que los jaripeos o rodeos son arenas políticas propias para la demostración de la virilidad y también son espacios simbólicos que permiten acrecentar el prestigio social masculino con la ley de contacto. Si se toma como referente la faena de toros; es decir, un torero que abandonará el ámbito femenino para incorporarse al masculino en base al desarrollo del ritual, donde el toro va muriendo heredándole a su verdugo sus cualidades, así se recrea el dominio masculino culturalmente construido, como lo sugiere (Pitt-Rivers, 1997). De manera análoga, el jinete del jaripeo al exponerse a montar un toro embravecido, busca explotar y amasar en una sola esencia tanto las más preciadas virtudes humanas como la bravura y fuerza del animal debido a la ley de contacto.

En ese sentido, el control que puede ejercer el hombre sobre la bestia incrementa sus parámetros de virilidad del primero a pesar del poco tiempo que dure sobre el segundo. Sin embargo, si llegará la ocasión en que el jinete logró domar por completo a la bestia,

provocaría una suerte de feminización del animal, que se manifestaría sobre la base de la pérdida de toda fortaleza y virilidad que lo caracterizan, y que habrá sido apropiada al jinete a través del contacto. Lo que lleva a sostener, que la monta de toros (ya sea por unos cuantos segundos o una doma completa) es simbólicamente análoga al control del falo o la fuerza sexual de cada uno de los jinetes. Argumento que se puede sostener, en la medida que comienza a ser evidente una autoidentificación entre las particularidades del animal inscritas en el cuerpo del hombre. Por ejemplo:

“Yo soy ese toro grande que atrae todas las miradas
No más al entrar al baile, deje un trocón parquada
Sé que soy el mero padre y jefe de la manada”

(Fragmento del narcocorrido: “El toro grande” del grupo Exterminador)

¿Qué imagen proyectaría alguna mujer que participe activamente en un rodeo o en un jaripeo realizando actividades propias del ámbito masculino? Al plantear esta pregunta en el caso del jaripeo y de los palenques, aparecieron los casos de mujeres que participan activamente en estas dos actividades simbólicas propias de lo masculino, pero los resultados no siempre fueron los mismos. Con respecto al jaripeo, se me comentó del caso de una señorita oriunda de algún barrio de Tepetlaoxtoc, que hace años se dedicaba a la monta de toros. Los resultados eran los mismos que los demás jinetes, una casi inevitable caída del animal. En cambio, las consecuencias sociales e impresiones públicas eran positivas, como lo dicta la siguiente entrevista:

“Yo sí vi el caso de una señorita de Tepe (Tepetlaoxtoc centro) ...ya está casada y tiene sus hijos, pero antes sí montaba en los jaripeos. Ahora ya no la he visto que monte, pero al final todo el público le aplaudían, porque le había entrado al toro, pues no es lo mismo verlo que montarse. Yo también montaba, hace como tres años deje de hacerlo, porque ya no es lo mismo” (Entrevista a Roberto Oble vecino de Tepetlaoxtoc centro).

Lo interesante de este testimonio, permite retomar la pregunta que se formuló anteriormente: ¿Qué condiciones deben ser evidentes para que un hombre ya no tenga la necesidad de demostrar a otros varones, a través de los diferentes juegos de la masculinidad vaquera, que ya ha alcanzado el grado de hombría? Y aparece una nueva pesquisa: ¿Por qué

dejó de montar la señorita después de casarse, sí es que lograba la admiración del público en general? Responderé en ese orden. En muchos de los universos etnográficos tradicionales mesoamericanos, los jóvenes socialmente no alcanzan la madurez o adultez hasta no haber cumplido una serie de ritos de paso personales, entre los que se encuentra el sacramento del matrimonio que otorga la iglesia. Parámetro que se hace presente en los pueblos de la serranía del municipio de Texcoco de Mora y algunos pueblos de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Sin embargo, para el caso de Tepetlaoxtoc centro, Los Reyes y los barrios del pueblo de Jolalpan, el rito de paso del matrimonio que socialmente les otorgaría la hombría a los varones, no está completo o no concreta la etapa de *reintegración* –en términos de Turner (1967)- hasta que el matrimonio no haya procreado su primera descendencia. La cual, privilegia el nacimiento de varones sobre las mujeres. Hérítier tiene un argumento al respecto, cito:

“Por lo tanto, se puede pensar que lo que se teme y reverencia es la buena voluntad con respecto a lo masculino de ese poder inscrito en el cuerpo de las mujeres. Y, por el mismo motivo, lo que debe ser vigilado, sometido y sobre todo apropiado es este mismo poder, no el de concebir niños en general, sino el de darle hijos a los hombres y para ellos” (Hérítier, 2007: 106).

Otro de los elementos simbólicos que complementa al matrimonio en Tepetlaoxtoc, son las actividades que todo varón casado anteriormente debía conocer y saber realizar, incluso antes de contraer nupcias. Como lo dicta el siguiente testimonio:

“Un hombre debía y debe saber tres cosas, primero dominar el territorio donde vivirá, saber trabajar la tierra, domar caballos o matar reves, sí a eso te dedicas. O perfeccionarse en lo que uno sabe. Dos: Conocer el manejo de las armas y, haber disparado por lo menos una vez en su vida. Y tres: saber montar ya sea burro o caballo. ¡Que es más peligroso el burro, eh!” (Entrevista al señor Jorge Montaña, Vecino de La colonia La Loma, Tepetlaoxtoc centro)

No sobra mencionar, que cuando el señor Jorge Montaña se enteró que nunca había disparado un arma de fuego. Inmediatamente después de concluir con la entrevista, me invitó a caminar a la sierra de Tepetlaoxtoc esa misma tarde. Antes de nuestra partida, llamó a sus dos hijos menores de edad y a cuatro de sus perros, y todos juntos iniciamos la caminata que duró poco más de una hora. Durante el camino refería comentarios sobre los propietarios de los predios que se encontraban en la orilla del camino. Fue hasta que nos encontramos fuera de toda propiedad y detrás de un montículo de tierra de más de diez metros de alto, que sacó la pistola que traía consigo desde que inició el viaje. Después de

llenar un par de botellas de refresco que funcionarían como blancos (dianas), de explicarnos (principalmente a mí) cómo botar el seguro, meter el cargador, cortar cartucho, sostener el arma y cómo apuntar. Detonó la primera descarga, y decidió darme la oportunidad de realizar dos detonaciones seguidas. Inmediatamente después fue el turno de sus dos hijos, los cuales simplemente sostuvieron el arma que fue disparada con ayuda de su padre. Para finalizar la tarde, me permitió detonar más de ocho disparos continuos hasta que el arma automática quedó completamente descargada.

De lo anterior, se debe rescatar que gracias a la amistad (redes sociales) que mantengo con él y sobre la base del contexto social que dicta o dictaba lo que un verdadero hombre tendría que saber hacer. Montaña, me permitió incorporarme al universo masculino regional y junto conmigo a sus dos hijos. Por ende, debe entenderse como una suerte de rito de paso personal que tuvo lugar en alguna parte de la sierra de Tepetlaoxtoc. Donde en un principio subieron un hombre, tres infantes (incluyéndome) y cuatro perros, y al bajar ese mismo día, bajaban todos los perros, seguidos por dos hombres casados y dos infantes, pero que simbólicamente ya se habían separado de los demás niños (varones) que hasta ese día, nunca habían detonado una auténtica arma de fuego.

El testimonio que realizó el Sr. Jorge Montaña anteriormente, también me permite recordar una cita de Tena-Jiménez, en la que se expone tres principios que podrían estar inmersos en su comentario. Retomo:

“La protección es una forma de cuidado que no se tiene que realizar de manera continua, pues sólo se actúa cuando existe un peligro potencial o actual, es decir, cuando se requiere auxilio, defensa y respaldo. A los varones se les enseña que una de sus funciones es la protección de mujeres e hijos, porque ellos crecerán fuertes y deberán mostrar que son capaces de proveer de seguridad física y económica a aquellos que son débiles y están bajo su dominio, es decir, a las mujeres y a los niños. ...la masculinidad hegemónica que reconoce al “hombre de verdad”, en función del triple mandato de ser preñador, proveedor y protector” (Tena-Jiménez, 2008: 240).¹⁵

Nuevamente, al exponer el comentario que efectuó el señor Jorge Montaña, pero ahora a la señora Teresa Maldonado Trujano (vecina del barrio de la Concepción Jolalpan, Jolalpan), ella me comentó:

¹⁵ Todas las citas subrayadas en este capítulo son mías, excepto las que se indiquen oportunamente.

“Pues sí es así, un hombre debe saber manejar las armas de fuego para proteger a su familia; dominar el terreno para llevarle sustento y montar con fines laborales o de transporte. Por ejemplo, mi papá tenía fama de matón, porque siempre salía a la calle con su pistola. Rara vez tuvo que recurrir a ella, pero cuando la sacaba, ¡No era para enseñarla!, ¡Y ya era porque le habían hecho mucho!” (Entrevista a la señora Teresa Maldonado Trujano, vecina del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc)

Lo anterior, implica que sin importar cuántas veces se hayan montado toros, domado caballos y ganado paradas en los palenques. El varón-casado sin descendencia, continuará siendo considerado como un hombre incompleto, el cual ha sido incapaz de imponer su sangre-semen en el vientre de su esposa, amante o pareja sexual.

Asimismo, el procrear exclusivamente mujeres en este contexto, se vuelve análogo a la combinación de una debilidad sexual o insuficiencia viril con una mala voluntad femenina.

Cito de Hérítier:

“...si las mujeres conciben hijos, no lo hacen de acuerdo por su propia naturaleza, por su propia iniciativa. Ya sea que los potenciales niños son puestos en ella por los dioses o los ancestros y los hombres le dan forma a los hijos a su semejanza, ya sea que el nacimiento de hijos o hijas dependa de un resultado de combate entre potencias, o ya sea, muy a menudo, que procedan del hombre tanto los varones como las niñas, la mujer proveía siempre el vehículo o la materia bruta ...el nacimiento de mujeres señala un déficit de la potencia viril, en la cual en condiciones normales engendra buenos productos, es decir, varones.

Los hombres no pueden reproducirse por sí mismos. La mujer es entonces el recurso para concebir niños de ambos sexos en general, pero varones en particular” (Hérítier, 2007: 119). Y continúa páginas después: “Son también repudiadas fácilmente las esposas que sólo traen hijas al mundo ...el único que cuenta es el varón. Se afirmará con facilidad que un hombre no tiene hijos si sólo tiene hijas. La constancia de la esposa en engendrar exclusivamente niñas es relacionada con la mala voluntad, eminentemente y esencialmente contraria a lo femenino. Ella podrá entonces ser intimidada para quebrar su malvada resistencia a concebir hijos para su marido” (Hérítier, 2007: 125).

Lo que permite exponer: La razón del por qué varios varones casados, que aún no han generado descendencia o que solamente procrearon hijas, y que pueden o no participar directamente de alguno de los diversos juegos de la masculinidad vaquera (rodeo nortño, jaripeo, doma y carrera de caballos, charreada y palenque). Posterior al nacimiento del primogénito o del primer infante varón; ambos (el padre y su bebé varón), pueden ser directamente observados bailando en el atrio o en un espacio cercano a la capilla, vestidos a

la usanza de la danza regional elegida (lo que no limita sus participaciones en todas ellas), entregando juntos un don vertical ascendente a los diferentes santos patrones y vírgenes protectoras de los barrios de Jolalpan y el centro de Tepetlaoxtoc, en la primera oportunidad que se tenga. Debo enfatizar, que sin importar que se dance para cualquier otro santo o virgen de algún barrio, el padre y su hijo tendrán que bailar también para San Sebastián Mártir, por ser considerado el santo patrón más fuerte de la zona, y a quien se le deben todos los nacimientos de varones en la región (o por lo menos en el área central del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo).

Este padre al ser observado por sus familiares, amigos y vecinos, cargando a su hijo varón al interior de la comparsa que está danzando (ya sea en *los vaqueros*, *sembradores*, *los segadores* y *serranos*, por ser los bailes regionales que exigen la participación de diferentes edades de varones). Se da por entendido, que este hombre-padre baila porque sus plegarias han sido escuchadas, y por ende, su potencia viril y sexual ha sido públicamente demostrado. A su vez, su hijo lo acompaña (aunque este dormido entre los brazos de su padre), también danzando como don vertical ascendente por el favor de su existencia.

Esta deuda personal que el ahora padre contrajo ante los dioses, puede ser pagada con esta única participación de ambos actores juntos. O con la presentación dancística de uno de ellos o ambos, en los años subsecuentes por el favor recibido. Todo depende del tiempo que el padre, haya explícitamente indicado que entregaría a cambio del favor de su descendencia –como anteriormente ya se había comentado-.

Retomo la segunda pesquisa ¿Por qué dejó de montar la señorita después de casarse, sí lograba la admiración del público en general? Héritier argumentaría:

“...la idea de la fecundidad o de maternidad es reverenciada. La valorización de la mujer como madre no es forzosamente algo bueno para la condición femenina, y la reverencia hacia la maternidad se duplica rápidamente en el confinamiento de la mujer a la vida doméstica y a los roles maternos” (Héritier, 2007: 123). Posteriormente comenta: “...lo que una gran dama podía hacer en su juventud dejaba de hacerlo cuando se casaba. En algunos casos, hay una relación muy clara entre el celibato, la virginidad y la capacidad masculina reconocida a las mujeres. En cuanto las mujeres entran en el circuito de la reproducción, sólo pueden ser valorizadas como madres. No es el sexo femenino la causa que explica el sometimiento de las mujeres sino el recelo ante su capacidad de fecundar y traer hijos al mundo” (Héritier, 2007:123).

3.2.2 El desarrollo de palenques en el territorio del Acolhuacán Septentrional.

“Cada pueblo, según afirma el proverbio, ama su propia forma de violencia” (Geertz, 2006: 369).

La identidad mexicana contemporánea no estaría completa, si algunos de los primeros pensamientos no remitieran a la imagen del charro mexicano, por considerársele como el prototipo del mestizo mexicano desligado de los indígenas postcoloniales y de los negros del periodo colonial. Esta imagen, se ha modificado para convertirse en el vaquero mexicano, el cual, dadas sus características, se ubica a la par del *cowboy* norteamericano o el *gaucho* argentino.

La imagen del charro mexicano visto desde los ojos del cine mexicano, lo inscribió como un hombre que participa de los espacios públicos como son las cantinas, los lienzos charros y los palenques. Sin embargo, en la actualidad el hecho de ver a un charro desligado de un contexto festivo o no estar acompañado de algunos de los elementos simbólicos que lo caracterizan, como son: caballos, gallos y su revólver, provocaría que el primer pensamiento fuera a la imagen del mariachi. Como lo comenta Jáuregui:

“Sin embargo, el mariachi moderno, forjado en la Ciudad de México al amparo de los medios de comunicación electrónica, para ser tal debe vestirse de charro ... Aunque no sepan montar a caballo, ni domar una yegua bruta, ni echarle una mangana a una res; no conozcan los fierros de herrar y en su vida hayan disparado un revólver. Total... el habito no hace al monje, pero le da figura” (Jáuregui, 2004: 253).

Geertz en su ensayo: *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali* realizó uno de los primeros acercamientos de la teoría antropológica sobre la temática de los palenques balineses. El autor enfatizó en las características de la arena de combate, parte de las reglas que intervienen en la parada¹⁶, los cuidados y las atenciones que tienen sus criadores, que serían vistos como fenómenos incomprensibles, sí no se toma en cuenta la cosmovisión del cuerpo masculino:

“...la concepción del cuerpo como una serie de partes separadamente animadas, los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia ... está fuera de toda duda el hecho de que los gallos son símbolos masculinos por excelencia” (Geertz, 2006: 343).

¹⁶ Término empleado para referir a la pelea de gallos o el enfrentamiento de las aves de combate.

Al respecto, surge una parcial analogía cultural entre la pelea de gallos que describió Geertz y las que se desarrollan en los palenques mexicanos, aunque el principio y la finalidad sea la misma; es decir, un enfrentamiento simbólico entre sus respectivos dueños.

Con respecto a los palenques mexicanos, se pueden catalogar en dos tipologías: a) *Los palenques legales* y b) *Los palenques ilegales*. Debo argumentar, que ambos casos se rescata la figura del coliseo romano heredado tras la conquista española. Como se pudo observar en el Anexo 2.

En lo que refiere a *los palenques ilegales*, su *arena* puede ser desde un círculo de personas, quienes invadieron y transformaron temporalmente un terreno privado de siembra o baldío. Hasta el haber llegado a un acuerdo explícito con el dueño; el cual, prestará su propiedad obteniendo ganancias económicas o la oportunidad de participar con sus propios gallos, en retribución al riesgo que corre frente las autoridades municipales. Las cuales le pueden levantar una multa o cancelar el acceso a su predio.

En oposición, están *los palenques legales*. Que se caracterizan por cubrir el costo de \$10,000.00 en efectivo, a manera de obtener un permiso especial¹⁷ que es promovido directamente por la Secretaría de Gobernación (Segob). Entre las condiciones de este contrato, el organizador debe dar un aviso oportuno a las autoridades regionales, municipales y / o estatales, dependiendo el tamaño del evento y las instalaciones en donde se realizará. Estas últimas (las instalaciones), son otra diferencia en relación a los palenques ilegales, ya que los espacios elegidos para estos juegos de la masculinidad vaquera, pueden ir desde terrenos privados y patios de solares temporalmente acondicionados para cubrir las necesidades de las arenas del palenque —con la novedad de que el permiso tenderá a ser colocado en un lugar visible del acceso, a fin de que las autoridades no tengan ni un sólo pretexto para introducirse al evento-. Asimismo, existen instalaciones y hechos duros (edificios) que fueron construidos con la finalidad de otorgar la máxima comodidad de los espectadores; su fácil acceso a los servicios sanitarios; red de cajeros automáticos; cantinas oficiales o fijas y empleos temporales (vendedores ambulantes que comercian con productos de la cantina oficial, como son cervezas, bebidas preparadas, botanas, cigarros, etcétera); servicio de estacionamiento resguardado; un sistema de vigilancia y seguridad al interior de la arena y entre las gradas; un área de acceso

y localidades exclusivas para personalidades reconocidas (VIP), como: políticos de todos los niveles, inversionistas, empresarios, actores, cantantes y vaqueros mexicanos narcotraficantes. También existe un área de camerinos para los cantantes y miembros de bandas norteamericanas, quienes amenizan el espectáculo de variedad a una hora determinada y después de concluir con todas las paradas. Por último, se encuentra el área de galleras (corrales) y el espacio en donde se depositan los cadáveres de los animales que serán incinerados o enterrados al finalizar el evento. Como un par de ejemplos de estos hechos duros de arena de palenque, figuran: el palenque de *la Internacional Feria del Caballo en el municipio de Texcoco de Mora* del Estado de México y *el Derbi de Jalisco* que se realiza en la ciudad de Guadalajara. En ambos eventos participan criadores, espectadores y apostadores nacionales e internacionales. La mayoría de estos últimos, por lo regular son procedentes de los Estados Unidos, sobre la base de las prohibiciones legales que apuntan a erradicar este tipo de juegos de la masculinidad en todos sus estados y condados (Ver Anexo 4).

Lo que ha provocado que en los años recientes varios apostadores, fanáticos y criadores norteamericanos, tengan la necesidad de cruzar su frontera sur con tal de poder participar y presenciar las paradas de sus aves de combate.

Cabe mencionar, que la mayoría de los criadores norteamericanos en el ámbito del palenque nacional mexicano están muy bien acreditados y recomendados. Incluso, varios de estos criadores han comercializado directamente con los miembros de los cárteles mexicanos. Como es el caso del criador Mel Sims, quién está identificado como uno de los principales proveedores de aves de combate para algunos miembros del Cártel de Sinaloa (C. D. S). Por ende, la presencia de los criadores norteamericanos en los palenques nacionales, aparte de ser una arena para la demostración simbólica de la virilidad a partir del perfil y agresividad de su gallo. También debe considerarse como un espacio que permite ampliar las redes sociales y comerciales para la compra-venta o intercambio de aves de combate.

Basta con recordar, que las condiciones en que son criados, alimentados, entrenados y *eran* o *fueron* enfrentados los gallos de pelea en los palenques norteamericanos, superan por mucho la realidad campirana que el mejor de los palenques mexicanos legales les puede ofrecer. Por ende, no se debe esperar un gran desempeño de gallos norteamericanos al

¹⁷ Ver Anexo 3, contiene: Noticia del 19 de enero 2007, donde la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) autoriza el realizar “*Carreras de caballos y peleas de gallos*”. Se adjunta uno de los formatos de la

interior de las arenas ilegales mexicanas. Pues está demostrado que al momento del enfrentamiento, serán los gallos nacionales los que tendrán la ventaja del terreno y en condiciones frente a sus homónimos extranjeros. Pues estos últimos, no están acostumbrados a combatir en arenas donde halla humo de cigarros, puro y / o marihuana, exceso de ruido que es provocado por las bandas nortteñas, mariachis, bandas clásicas, risas, gritos, reclamos, cometarios, riñas, etcétera. Y que son elementos que se encontrarán casi siempre presentes, al interior de los palenques legales e ilegales nacionales.

Dado el contexto anterior, surge una premisa: ¿Por qué razón los criadores nacionales centran su atención en la compra de gallos norteamericanos, si aparentemente no son útiles en los palenques mexicanos? La razón se debe a que los gallos con registro –como el que ofrece el señor Mel Sims y otros criadores famosos-, están considerados como capitales simbólicos que son explotados sexualmente como pisadores de múltiples gallinas de uno o más criadores específicos (a lo más cuatro personas directamente emparentadas por filiación, descendencia, compadrazgo sacramental, y en el menor de los casos, a razón de una alianza matrimonial entre los criadores). Me parece oportuna retomar de Bourdieu, cito:

“...el intercambio de dones es el único modo de circulación de bienes que puede ser, si no practicado, al menos plenamente reconocido en sociedades que, según la expresión de Lukács, “niegan el verdadero suelo de su vida”, al mismo tiempo que es el único medio de instaurar relaciones perdurables de reciprocidad pero también de dominación, mientras que el intervalo interpuesto representa un comienzo de institucionalización de la obligación” (Bourdieu, 2009; 180).

En ese sentido, toda la descendencia no humana nacional (gallos, hijos de los sementales con registro), también serán explotados sexualmente e intercambiados al interior del limitado círculo familiar –anteriormente mencionado-. Será hasta la segunda generación (los nietos del semental con registro), que los gallos serán jugados, cotizados a altos precios y finalmente comercializados a ranchos y criadores.

En cambio, la mayoría de los agentes no humanos femeninos (gallinas), una vez que se haya corroborado su género, serán sistemáticamente asesinadas e incineradas con la finalidad de que ninguna hembra salga del rancho o criadero de donde nació, y de esa manera se garantiza que el criador *no regará la sangre* –término local entre galleros-criadores del Acolhuacán-. Ya que es bien conocido en el universo de los criadores experimentados y en

Secretaría de Gobernación (Segob), que otorga: “Permisos para pelea de gallos con rifas de números”.

el mundo de los palenques, que la bravura y casta de la descendencia en general, puede ser reproducida con una sola gallina que haya sido extraída clandestinamente y se le obligue a ser pisada por sementales selectos. Al respecto, puedo citar un comentario que me realizó el señor José Manuel Delgadillo cuando decidí iniciar con la cría de gallos de pelea:

“Cuando te inicias en los gallos y comienzas a tener fama, habrá gente que querrá que le vendas o regales una gallina. ¡Nunca lo hagas!, ¡Nunca se debe regar la sangre!

También, cuando alguien te ofrezca o te regale una gallina, ten mucho cuidado, porque puede ser que esa gallina te estropee a toda tu descendencia ...Y después, muy difícilmente la levantas. Esas gallinas son sucias” (Testimonio de José Manuel Delgadillo, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan, Jolalpan)

Tomando en cuenta los argumentos de Héritier (2007), cuando habla de la necesidad de todos los varones por el control sexual sobre sus parejas, a fin de garantizar que no exista el choque de fluidos semejantes (la lucha entre sangre-semen provenientes de dos agentes diferentes), y por lo tanto se termine por poner en duda el origen de la progenie. Me parece pertinente, llevar ese concepto al terreno de la crianza de aves de combate, pues toda gallina que su sexualidad no sea adecuadamente controlada (seleccionada, asesinada sistemáticamente e incinerada), podría terminar propagando *la preciada sangre* que caracterizan a todas las crías (machos y hembras) de un gallero experimentado.

Por su parte, el agente no humano masculino extranjero (el gallo norteamericano), una vez que su descendencia haya sobre pasado la segunda generación, es decir, ya sea bisabuelo o tatarabuelo. Ahora sí, podrá ser directamente prestado a otros parientes rituales (sacramentales y no sacramentales, bajo el supuesto de que los gallos son adoptados o considerados como hijos simbólicos del dueño) y rentado a determinadas personas (que se ubican en el núcleo de un cierto tipo de amistades selectas del dueño del gallo). Ya sea prestado o rentado, lo que tendrán en común estas nuevas personas, será que siempre estarán ubicadas fuera del primer círculo (por filiación, descendencia, parentesco ritual sacramental y alianza matrimonial) que se benefició directamente del primer gallo.

De esa manera, el gallo norteamericano podrá terminar sus días siendo el semental-pisador de innumerables gallinas de pelea durante toda su vida, y a favor de diferentes personas que están vinculadas a su único dueño. Cabe aclarar, que por esta donación temporal (ya sea que el semen haya sido prestado o rentado), el dueño original esperará que en retribución se le obsequien de una a cuatro o más gallinas que serán producto de la nueva cruce. Con la

finalidad, de mejorar la bravura y la casta de su propia descendencia. Debo aclarar que el contra don de las gallinas, se debe realizar independientemente de haber o no existido un acuerdo económico previo. Ya que lo que se donó, fue la oportunidad de mejorar a la especie y no al animal en sí mismo. Y en los contados casos que el gallo fue prestado a un compadre sacramental y no sacramental que se ubica fuera del primer círculo, aparte de las gallinas que serán entregadas en forma de contra don, también se espera reforzar el grado de compadrazgo lo antes posible.

El contexto anterior, permite observar una parte de lo limitado y cerrado que es el círculo de crianza de los galleros tepetlaoxtoqueños. Como se podrá seguir apreciando a continuación.

Los criadores y / o galleros del centro de Tepetlaoxtoc y de los pueblos vecinos (en especial la comunidad de Jolalpan), por lo regular se conocen unos a otros o saben de su existencia. Pero, sobre la base de las fuertes rivalidades en estas arenas de la masculinidad, seguidas por el capital simbólico regional que reporta tener gallos de pelea y el prestigio social que acarrea ser un gallero experimentado. Provoca que muy difícilmente entre estos agentes masculinos (galleros regionales), pueda existir el intercambio de hembras (gallinas) o la renta-venta de sementales. La operación podría ser posible, solamente en casos específicos por filiación y parentesco ritual por bautismo y velación, exclusivamente.

En lo que refiere a los criadores del centro de Tepetlaoxtoc, pero que también es pertinente a otros pueblos, es que: Un criador vecino de alguno de los barrios del centro de Tepetlaoxtoc, se limitará por mucho al simple saludo ocasional a otro gallero local, a pesar de que ambos radiquen en el mismo pueblo, pero en diferente barrio. Sin embargo, las discordias y rivalidades que se hace patentes durante las arenas de los palenques, muy probablemente tiendan a desaparecer de forma temporal (*fusión estructural* en términos de Evans-Pritchard (1992)), a razón del surgimiento de un tercer agente (vecino de otro barrio) que haya decidido incursionar en *la cría* de estos animales.

Lo que provocaría que los criadores consumados del centro de Tepetlaoxtoc, procurarán nunca venderle algún gallo semental (proveniente de la segunda o tercera generación del gallo norteamericano), y mucho menos alguna de sus hembras. De igual manera, no se le notificará sobre el sitio en donde se realizará ningún palenque, a manera de que no se comience dar a conocer en la región. Todo sea con tal de acabar con el ímpetu innovador de

este nuevo actor social, que afecta directamente al monopolio de venta de los galleros consumados del centro de Tepetlaoxtoc.

Como una forma de consolidar y mantener el monopolio que está integrado por cinco vecinos criadores que radican en diferentes barrios del centro de Tepetlaoxtoc. Existen una serie de acuerdos y reglas no escritas, pero vigentes entre ellos. Por ejemplo:

- a) A manera de tener un adecuado control del monopolio, se prohíbe la venta o donación de alguna gallina a otro vecino del centro de Tepetlaoxtoc.
- b) En teoría se procurará nunca vender un gallo a otro vecino de algún barrio del centro de Tepetlaoxtoc, en donde ahí mismo resida alguno de los cuatro criadores regionales. Pues se considera como una invasión al mercado ajeno. Pero en la práctica, se venden gallos al mejor postor sin importar de que barrio o comunidad provenga. Pues también es una forma de ir limitando el poder social de los otros criadores regionales.
- c) No se prohíbe la venta e intercambio de gallos y gallinas con otros criadores de otros pueblos, municipios y / o estados.

La investigación tuvo la oportunidad de crear una suerte de radiografía del destino que seguiría un ave de combate que ha sido comercializada en un barrio del centro de Tepetlaoxtoc. Los resultados son los siguientes:

El señor Roberto Oble Delgadillo, que fue jinete de jaripeo (recordar algunos de los testimonios anteriores) y que es vecino del barrio de San Sebastián en el centro de Tepetlaoxtoc. Oportunamente compra sus sementales y gallinas norteamericanas a una gallería reconocida del municipio de Ecatepec, Estado de México.

Roberto Oble mantiene un fuerte intercambio de crías, gallinas y de gallos con su primo materno José Manuel Delgadillo –gallero criador del barrio de La Concepción Jolalpan-. Y a pesar de lo anterior, Roberto Oble juega y comercializa gallos de la segunda y tercera generación de su gallo semental (gallo norteamericano) en toda la región del Acolhuacán (lo que incluye todos los barrios del centro de Tepetlaoxtoc, principalmente el barrio del Calvario –como él mismo lo refirió-).

Ha sido tanta su fama que él ha adquirido en los palenques legales e ilegales regionales, que le ha permitido establecer sus propias cotizaciones para adquirir alguno de sus gallos, es decir, comercializa con gallos que van desde \$800.00 hasta \$2,500.00 por cada uno. Asimismo, actualmente está dedicado a invadir por completo todo el mercado del centro de

Tepetlaoxtoc, y retar directamente al resto de los criadores regionales, como son: el señor Delgadillo del barrio de San Vicente, el señor Anselmo (apellido desconocido) que radica en el barrio de La Santísima y dos señores más que viven en el barrio del Calvario y la Asunción, respectivamente.

Lo que da por resultado, el nombre o la ubicación de los cinco agentes que controlan todo el monopolio de la venta de gallos de pelea en el centro del municipio. Sin mencionar, que apoyados por sus respectivas redes sociales, son algunos de los que organizan y participan en los palenques clandestinos que se realizan en su pueblo, en alguna comunidad vecina (por ejemplo Jolalpan) o en algún otro estado de la república (Tlaxcala, por mencionar sólo uno).

El mercado nacional e internacional del que participan las industrias culturales de la pelea de gallos, es decir, la industria encargada de la producción de aditamentos de pelea, elementos necesarios para la crianza, su alimentación y enfermedades. Ha llegado hasta el grado de construir y abrir un mercado nacional, que permite comercializar hasta con mililitros del semen de los gallos importados (o con registro). Sin embargo entre los estados de la república, continúa siendo más recurrente la comercialización de huevos por pieza, los cuales son adquiridos a las grandes granjas de gallos de pelea y son recibidos mediante mensajería. Se da por entendido que no existe garantía de la fertilidad de las adquisiciones, no hay devolución del efectivo por problemas de la mensajería (que lleguen rotos) y deben ser confinados en una incubadora eléctrica.

Sumado a lo anterior, se debe contemplar la venta industrial de alimento y medicamento debidamente seleccionado; la comercialización de instalaciones metálicas con medidas específicas para estos animales; la venta de las cajas de transporte; los diversos tipos de navajas, hilos, seguetas para espolones y botanas; diversos tipos de revistas (*El gallo de oro*, *Pié de cría*, etcétera); e incubadoras electrónicas.

El escenario anteriormente expuesto, solamente es una pequeña parte del gran círculo de consumo-producción industrial del ámbito internacional y con mercados nacionales, que caracteriza a este deporte masculino del que participan varones e infantes masculinos de todas las clases sociales. Lo que no descarta, la participación de algunos de los criadores regionales de los pueblos de Tepetlaoxtoc de Magdalena, Los Reyes - Nopala, Jolalpan y San Pedro Chiautzingo. García Canclini, comentaría al respecto:

“El común denominador de las diferentes definiciones de las industrias culturales es la producción industrial, y por lo tanto masiva, de los productos y servicios culturales. Sin embargo, éstas solo son una parte de la producción y generación de recursos de la economía basada en la creatividad o sector económico de la cultura, que también abarca otras actividades como las de artistas independientes, pequeñas compañías de teatro, música, danza y patrimonio cultural ligado fuertemente al turismo y por lo tanto a la generación de riqueza en un país ...la economía basada en la cultura presenta características particulares debido a la existencia y naturaleza de su principal insumo: el elemento creativo” (García Canclini, 2008: 52-53).

a) El palenque en un barrio de Jolalpan, Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

Las peleas de gallos se realizan al interior de los siete municipios que comprenden el territorio del Acolhuacán: Atenco, San Andrés Chiautla, Chiconcuac, Papalotla, Texcoco de Mora, Tezoyuca y Tepetlaoxtoc de Hidalgo. En lo que refiere a este último, los principales barrios en donde se realizan estos eventos de la masculinidad, son: La Asunción, El Calvario y San Vicente que pertenecen al centro de Tepetlaoxtoc, y también en los barrios de La Concepción y San Pablo Jolalpan. Ocasionalmente, se han observado al interior de los pueblos de San Andrés de las Peras, San Pedro Chiautzingo y Santo Tomas Apipilhuasco. Pero exclusivamente, a razón de las solemnidades del santo patrón.

Como parte de las preparaciones previas al ingreso a la arena, algunos criadores de gallos seleccionan a sus mejores candidatos y les cambian la alimentación durante un tiempo específico. Todo con tal de tener en óptimas condiciones a estos animales, que serán enfrentados a los de otros rivales con los que se tienen cuentas pendientes o se desea enfrentar en estas arenas.

El entrenamiento (o *pastoreo*) de las aves de combate (gallos), se realiza con un mínimo de una semana antes de la fecha convenida. Para este efecto, los criadores cuentan con una serie de jaulas de diversos tamaños y alturas que obligan a los animales a ejercitar sus patas y alas, se les separa de todas las hembras (gallinas), cuentan con una sesión de masaje de patas durante todo el entrenamiento y desde un día antes al combate, los animales duermen en sus respectivas *cajas de transporte* y solamente salen para comer y continuar ejercitándose.

Durante la semana previa, sino es que desde mucho antes, el criador se asegura de contar con todas las herramientas que necesitará en cada uno de los enfrentamientos, cerciorarse de que sus navajas se encuentren afiladas y que cuenta con el apoyo de dos personas de

confianza que fungirán como soltador y amarrador del gallo. Además de invitar a sus parientes consanguíneos, compadres (parentesco ritual) y amigos para que apoyen económicamente, y a su vez, ganen dinero en efectivo si triunfa su gallo.

Durante las festividades del año 2010, no se realizaron palenques legales o ilegales semiprivados en los pueblos de Tepetlaoxtoc de Magdalena y Jolalpan. A razón de las redadas del año pasado (2009), que se realizaron en dos solares distintos del barrio de la Asunción en Tepetlaoxtoc centro y en un terreno de siembra del barrio de San Pablo Jolalpan.

En el caso de la primera, se extendió una manta poco después de haber concluido la fiesta de San Sebastián Mártir, pero debido a que el organizador no realizó el trámite pertinente ante las autoridades de la Secretaría de Gobernación (Segob), fue el motivo para el cierre de la arena temporal. Asimismo, el día 15 de agosto (o día de la Asunción de María) al no llegar a un “arreglo” con las autoridades estatales, se clausuró el palenque ilegal que se estaba realizando en otro solar de este mismo barrio.

El día 25 de enero (fiesta de San Pablo en el barrio de Jolalpan), el organizador sí había cumplido con el trámite de Segob, y no hubo ningún impedimento para el buen desenlace de este juego y don vertical de la masculinidad.

Las características etnográficas generales durante las clausuras de los palenques ilegales de la región, pueden ser descritas de la siguiente manera:

Los agentes de la policía estatal (ASE) y regional (municipal), revisan los diferentes calendarios festivos de todos los barrios y pueblos de la región (el territorio del Acolhuacán en general). Y al identificar que está próxima una fiesta patronal, efectúan una serie de visitas esporádicas a estas comunidades con pretexto de salvaguardar el orden público, pero en realidad están buscando alguna propagada, manta y / o cartel que anuncie el sitio y la hora en que se realizará alguna carrera de caballos o un palenque. De no encontrar ninguno de los anteriores, se valen de sus redes sociales (amistades regionales o de los pueblos vecinos) y de *los espacios de solidaridad masculina* –en términos de Connell (2006)-, a fin de escuchar algún rumor o comentario sobre el espacio en donde se llevará a cabo ésta y otras arenas de la masculinidad.

En el momento en que ha sido identificado el espacio temporalmente transformado al interior de un barrio o pueblo, la policía permite que se monte las estructuras portátiles (las gradas,

los servicios temporales, baños públicos, etcétera), se transforme parte del predio en estacionamiento público y que comiencen a llegar los asistentes-apostadores.

Entre la concurrencia, los agentes de la policía estatal infiltran uno o dos de sus compañeros vestidos de civil para que informen por vía celular algunas de las características físicas del sitio en donde se está desarrollando la parada. Como parte de este breve informe, se reporta sobre la presencia de alguna persona pública (que ostente un cargo político, sea algún cantante o un criminal), se da un número aproximado de la concurrencia, el número exacto de autos que están estacionados a fuera de las instalaciones temporales y la ubicación de las salidas y accesos del lugar.

Pasan una o dos horas más con la finalidad de que sigan llegando más espectadores y apostadores, y una vez que se ha vencido el lapso de tiempo que los mismos agentes federales y municipales han establecido, se hacen presentes una o dos camionetas de la policía estatal (ASE) en el acceso principal. Al mismo tiempo, un segundo grupo de agentes comienza a cerrar los otros accesos de este espacio, en caso de haberlos.

Un tercer contingente de vehículos oficiales (camionetas con las siglas Agencia de Seguridad del Estado –ASE-), se encuentran cerrando temporalmente todas las calles aledañas a este evento.

Sin importar su ubicación, todos los agentes de la policía se encuentran a la expectativa de cualquier señal de cualquiera de los otros contingentes que se han reportado, principalmente de aquellos que se encuentran en los accesos del evento. En caso de ser necesario, todos los agentes y sus respectivos vehículos, se encuentran en posibilidad de cercar a todos los carros de los asistentes y respaldar a sus compañeros en cuestión de segundos.

Por su parte, todos los agentes estatales que se encuentran en la puerta principal, son inmediatamente recibidos por el boletero (uno de los pequeños servicios temporales que se realizan), quien inmediatamente tiene la obligación de hablarle al o los organizadores del evento. Como ha sucedido en varias ocasiones, los administradores no cuentan con la documentación adecuada. E inmediatamente después, se trata de llegar a un “acuerdo económico entre varones” que están representados como autoridades y servidores públicos. Los cuales, generalmente piden cantidades económicas iguales o superiores al costo del permiso de Segob (\$10,000.00). Ya que se deben repartir las ganancias entre todos los participantes, sus respectivos superiores y demás autoridades estatales y / o municipales que están involucradas.

Mientras tanto (durante el tiempo que dura “la negociación”), no se permite la salida de ninguno de los asistentes o vehículos del lugar. Como nos ocurrió a un acompañante y a mí en el palenque que se realizó en el barrio de San Pablo Jolalpan, hasta que se demostró que se tenía la documentación al corriente.

Cabe mencionar, que a pesar de que se haya llegado a un acuerdo económico con las autoridades estatales que han interrumpido el palenque. Este juego de la masculinidad vaquera, tendrá que ser cerrado de inmediato, o en su defecto ya no se podrán realizar más paradas y apuestas. Pues el acuerdo económico (*La mordida*), solamente es válida para evitar la detención de los asistentes; el decomiso de todo el efectivo, de todos los animales e instalaciones; el libre tránsito de los asistentes al retirarse y evitar la multa de \$20,000.00 que se le cobrará al dueño del predio por no haber realizado sus trámites correspondientes.

Por otra parte, los palenques legales (con su documentación al corriente) pueden ser clausurados, si no se mantiene el orden interno o si se está vendiendo estupefacientes al interior. Lo que provocaría la nulidad del permiso y las mismas consecuencias de detención de los palenques ilegales.

Como ya se había comentado hace un momento. En caso de que no se llegue a un acuerdo económico o no se tenga el suficiente capital económico y material, o las redes sociales y / o políticas adecuadas para solventar la situación, se procede a la detención de todos los asistentes (hombres, mujeres e infantes presentes), se incautan animales (aves de combate), estructuras temporales (gradas, tablonas, jaulas, negocios temporales, sonido, etcétera) y todos los vehículos son arrastrados hasta el corralón del municipio de Texcoco de Mora. Para salir exonerados, cada uno de los asistentes debe pagar una multa de \$5,000.00 por persona, más el costo de otros cargos, como pueden ser: resistencia al arresto, alterar el orden público y embriagues en la vía pública. Se queda por asentado que no se le devolverán sus animales (en caso de haberlos llevado), sus ganancias económicas serán reducidas o definitivamente no se le devolverá el dinero que llevaba antes de su detención. De la misma forma, no se le regresan las estructuras temporales al organizador del palenque, a pesar de haber pagado su detención y la multa a la que se ha hecho acreedor, es decir \$25,000.00 en promedio. Y no sobra mencionar, que todos los individuos que llevaban automóvil, tienen que pagar la multa por arrastre de grúa obligatorio y la detención del vehículo.

Sobre la base de todo lo anterior, los *palenques privados ilegales* que se realizaron con motivo de las solemnidades de la Virgen de la Concepción (8 de diciembre 2010) y en el barrio de San Pablo (25 de enero 2010), al interior del pueblo de Jolalpan. Se caracterizaron de dos principios: 1) Los eventos fueron desarrollados al interior de solares o pequeños ranchos locales privados; y 2) La noticia del evento no fue generalizada, y no se le permitió el acceso al público en general, es decir, se tenía que pertenecer a la red social (amistad) de alguno de los organizadores o de alguno de los asistentes. Provocando que solamente se podía conocer la ubicación exacta, el horario, y se autorizaba el ingreso exclusivamente a las personas y un número determinado de acompañantes que habían sido directamente invitados por alguno de los organizadores, el dueño del predio o alguno de sus pariente (por filiación o descendencia) y / o compadres sacramentales, a los que se les tenía la suficiente confianza de extender la invitación.

Debo indicar, que el costo de ingreso por persona fue de \$100.00 a \$150.00 –todo dependía de la cercanía estructural con el dueño del predio o con alguno de los organizadores-. Lo que supera por mucho a los \$25.00 ó hasta los \$30.00 que se cobran por persona en los palenques públicos ilegales. Una de las razones de esta excesiva cuota de ingreso, es que estas reuniones privadas son amenizadas por bandas norteñas o mariachis durante todas las paradas. Sin mencionar, que la cantina temporal solamente comercializa con botellas de tequila, vodka, whisky, ron, brandy y demás bebidas preparadas con las mismas. A diferencia de las cantinas temporales de los palenques públicos, que lo hacen con cervezas enlatadas, refrescos, y ocasionalmente hasta una o dos botellas de ron.

Tomando en consideración el fuerte contraste entre un palenque ilegal semiprivado y privado, se podrá entender el por qué en estos últimos se caracterizan por la presencia limitada de menos de 50 personas, quienes realizan grandes apuestas económicas entre las que figuran los títulos de propiedad de agentes no humanos como son: caballos y gallos finos con registro o certificados, todo tipo de carros (pero existe una preferencia por las camionetas), terrenos, ranchos, fincas y solares específicos.

Cabe mencionar, que la eficacia de los “filtros sociales” de los palenques ilegales privados, ha limitado la acción de los agentes federales y la policía municipal. A tal grado, que la investigación nunca conoció el caso de que uno de estos palenques haya sido interrumpido o cancelado.

Como parte de la investigación etnográfica, relataré el desarrollo del palenque legal semiprivado del barrio de San Pablo Jolalpan (25 de enero 2009):

Al interior de este barrio, existe un terreno de siembra que desde hace un poco más de cuatro años se utiliza en este día como palenque legal, sobre la base de los festejos de su santo patrón. En el año 2009, se colocaron una serie de pacas de zacate que formaron un rectángulo de aproximadamente 56 m² de superficie. Alrededor de la arena, fueron colocadas sillas de plástico y un par de gradas en las bases del rectángulo y los servicios temporales del puesto de tacos y una cantina a un costado de la arena (Ver fotografía 22 y 23). Algunos de los contendientes que habían sido previamente invitados, a las once de la mañana comenzaron a recibir llamadas por teléfono que les indicaba que ya iba a comenzar el palenque. Cuando en realidad comenzó en el horario de costumbre; es decir, casi a las dos de la tarde. Horario en que ya había terminado la eucaristía del día domingo.

Fotografías 22 y 23.



La arena del palenque durante su preparación y en su apogeo.

En el lapso de tiempo que va desde el medio día hasta las dos de la tarde comenzaron a arribar curiosos, galleros y apostadores de todas las edades. Con la primera parada se abrió oficialmente el palenque. Los rivales pesaron a sus respectivos animales (Ver fotografía 24), acordaron la cifra para ser apostada, el *apuntador*¹⁸ tomó nota de los nombres, preparó el reloj con los 15 minutos reglamentarios de cada pelea, mientras los galleros y sus asistentes (el amarrador y el soltador) realizaban su trabajo, los amigos y parientes del dueño juntaban el dinero de base para la afrenta. Cabe mencionar, que el dueño del gallo

¹⁸ Persona encargada de acomodar las peleas. Este es uno de los oficios temporales que aparecen en los palenques, pues a esta persona cada gallero debe pagarle \$100.00 por pelea, es decir, el apuntador por el simple hecho de llamar a los rivales se ganará \$200.00 por parada, más alguna propina voluntaria.

solamente recibirá y solicitará el apoyo económico de sus consanguíneos varones y compadres presentes para cubrir la *apuesta base*; muy difícilmente se aceptará el efectivo de los amigos o de los invitados tanto de los compadres como de sus hijos. Una vez que estaban preparados los animales, a cada uno de éstos se le presentó *la mona*¹⁹. Durante este tiempo algunos de los asistentes masculinos, gritaban de todos lados la cantidad de dinero que deseaban apostar y el color del lado que representaría al gallo, por ejemplo: *¡Voy 100.00 al rojo!*, *¡Van 50.00 al verde!* O simplemente *¡100.00 ó 50.00 al rojo!* y la respuesta que se esperaba era la siguiente: *¡Voy con verde!* O *¡Juega!* Señalando y mirando directamente a la persona que ofreció la apuesta. Porque cito de Bourdieu:

“La división sexual está inscrita, por un lado en la división de las actividades productivas ...la división del trabajo del mantenimiento del capital social y del capital simbólico que atribuyen a los hombres el monopolio de todas las actividades oficiales, públicas, de *representación*, y en especial de todos los intercambios de honor, intercambios de palabras ...intercambio de regalos, intercambio de mujeres, intercambio de desafíos y de muertes” (Bourdieu, 2000: 64).

Fotografía 24.



Comprobando el peso de los gallos.

Entre las cosas chuscas que pude observar, fue el caso de un par de hombres ebrios que apostaban una determinada cantidad a un gallo y la misma cantidad al contrario; de manera que aunque perdieran, su dinero se conservaba intacto. Lo trascendente es que festejaban sus victorias en los gallos, sin perder ni ganar ni un solo peso. Pero también, escuche comentarios como: *¡Quien apuesta por necesidad, pierde por obligación!* y *Para apostar en los gallos, hay que tener ¡huevos!*.

¹⁹ Es un gallo de menor edad, estatura y peso que se utiliza para violentar al gallo que peleará.

Durante este día presencié hasta veinte peleas, en cada una de ellas el reloj comenzó a correr hasta que se cumpliera el tiempo reglamentario y se designe tablas (empate) o un adversario haya sido determinado como ganador. Cabe mencionar, que no hubo ningún empate en todo el día, pero sí más de 20 animales muertos que se arrojaban a las orillas del terreno. Y para garantizar que no hubiera trampas y que se cumpliera con el pago de la apuesta, el *árbitro* tiene la obligación de insertar por pocos segundos un limón en cada una de las navajas contendientes, dictaminar quién fue el vencedor, resguardar y entregar la *apuesta base* al ganador. A cambio de sus servicios, el ganador le podrá dar una propina económica.

Las contiendas duran muy poco tiempo, pues literalmente los animales se despedazan entre sí. En esta circunstancia lo que importa solamente es la suerte que designará a un ganador y un perdedor. Debido a las heridas tan profundas que sufren los animales, puede llegar el caso en que ambos gallos se encuentren tirados en el suelo. En ese momento el árbitro se dirige a los soltadores diciéndoles: *¡Tomen a sus gallos!* En pocos segundos los soltadores revisan la gravedad de las heridas de su animal, si observan que está agonizando se le abre el pico y se le da respiración de boca a pico. Y por todos los medios posibles, tratan de que el animal se mantenga de pie o por lo menos la cabeza erguida. La labor del soltador finaliza en el momento en que el árbitro grita: *¡Tiempo!* Y se vuelven a soltar a los gallos. Algunos de éstos recobraron su fuerza y terminan por cortarle la garganta al oponente y picotear a un cadáver, pero en la mayoría de los casos solamente se espera ver qué animal muere más rápido y primero, al respecto:

“...pues si un gallo puede andar, también puede luchar y si puede luchar, puede matar, y aquí lo que cuenta es cuál de los dos gallos muere primero. Si el gallo herido logra a su vez dar un golpe afortunado y el otro se desploma, el primero es el vencedor oficial aun cuando el mismo se desplome un instante después” (Geertz, 2006: 347).

Existieron varios casos en que algún gallo solamente había sufrido heridas superficiales, en estos casos sus dueños los dejaban descansar dos o tres combates seguidos para después enfrentarlos de nueva cuenta y se repetía la operación hasta que ese gallo muriera o su criador decidiera retirarse del juego. Debo comentar, que todos los gallos que se enfrentaron por segunda o tercera ocasión, terminaban muriendo en la arena o fuera de ella, ya sea venciendo a su contrincante o perdiendo frente a él.

Una vez que el árbitro designó al ganador, fueron pagadas todas las apuestas periféricas y se le entregó la apuesta base al vencedor. Porque cito de Geertz:

“...se pagan inmediatamente todas las apuestas. Aquí no hay ninguna clase de pagarés. Por supuesto, puede uno pedir dinero prestado a un amigo antes de hacer un envite o de aceptarlo, pero para ofrecer o aceptar una apuesta uno ya debe tener en la mano el dinero y, si uno pierde, tiene que pagar al punto, antes de que comience la próxima riña” (Geertz, 2006: 352).

Por su parte, el *apuntador* gritaba el nombre de los siguientes contendientes y preparaba el reloj con sus quince minutos reglamentarios.

Una de las diferencias que observé en los palenques de Tepetlaoxtoc en comparación con la pelea de gallos de Bali, son:

“...En los juegos profundos, en los que se apuestan grandes cantidades de dinero, lo que está en juego es algo más que las ganancias naturales: la consideración pública, el honor, la dignidad, el respeto, en una palabra ...el *status*. Pero el *status* está en juego simbólicamente, pues (salvo en algunos casos de jugadores viciosos arruinados) el *status* no se altera por la obra del resultado de una riña de gallos; es sólo, y eso momentáneamente” (Geertz, 2006: 356).

Y más adelante comenta: “...Pero realmente no cambia el *status* de nadie. Uno no puede ascender por la escala jerárquica por haber ganado en la riña de gallos; como individuo realmente no puede subir por ella. Ni tampoco puede descender por ella” (Geertz, 2006: 363-364).

Afirmaciones de la cuales difiero de sobre manera, porque sí es verdad que no se crítica a un hombre que perdió una pelea de gallos y mucho menos si cumple con el pago acordado, también es verdad que su prestigio como criador de gallos (*su status social*), decrecerá en la medida que pierda una pelea, luego otra y otra, en fin, el hecho de sus constantes derrotas lo marcarán metonímicamente como a una persona a la cual no se le debe comprar gallos de pelea, pues no sirven para el combate. Argumento que se generaliza en una red social tan cerrada como es el caso de los criadores de aves de combate del Acolhuacán Septentrional. Para apoyar lo anterior, rescato una entrevista indirecta que sucedió en el solar de un criador de gallos en el pueblo de Jolalpan cuando llegaron tres jóvenes del pueblo de San Jerónimo Amanalco, Texcoco a comprar gallos para unos juegos de compromiso que se realizaron los primeros días del mes de enero:

“...mira ahora que sean los juegos en San Jero, yo te acompaño y llevamos tres de los míos. En el momento que ese guey vea que vas conmigo no se atreverá a entrarle. ¡Pues sí yo le vendo!” (Anotación en diario de campo).

Lo que sí es verdad, es que el prestigio social del gallero vencido consecutivamente no decrecerá fuera de la red de galleros a la que pertenezca.

Si se devuelve un poco de tiempo a la frase: "...los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia" (Geertz, 2006: 343). Se podrá apreciar que Geertz logró demostrar la relación simbólica y por simpatía que asocia a los hombres con sus gallos de pelea, pues:

"La carnicería del reñidero no es una pintura literal de la manera en que se tratan los hombres, sino que es (lo cual casi resulta peor) una pintura de la manera en que, vistos desde un determinado ángulo, los hombres son imaginativamente" (Geertz; 2006: 367). En ese sentido, "...la riña de gallos reúne temas –salvajismo animal, narcisismo masculino, juego por dinero, rivalidad de *status*, excitación de masas, sacrificio cruento-, cuya principal conexión es su relación con el furor y con el temor al furor, al sujetar estas cosas a una serie de reglas que, por un lado las contiene y que, por otro, les permite desplegarse, crea una estructura simbólica en la que una y otra vez la realidad de su íntima significación puede sentirse inteligiblemente ...saber lo que siente un hombre después de haber ganado un reino y perdido su alma" (Geertz; 2006: 369).

El hecho de que los hombres sean los únicos que culturalmente tienen permitido realizar representaciones simbólicas, derramar voluntariamente su sangre y encargarse de todos los ámbitos de la reciprocidad e intercambio, provoca que las cualidades que simbólicamente se les han atribuido a los gallos de pelea (al igual que los toros de lidia y / o de monta), terminen por ser apropiados y explotados por los hombres que están en contacto con ellos. En ese sentido y debido a la relación simpatética que existe entre el hombre con el animal, y viceversa, no resulta difícil entender: el por qué a las personas osadas, arriesgadas y valientes se les compara o se les identifica con estos animales. Para muestra presento dos narcocorridos mexicanos:

<p>“Mi orgullo ser sinaloense Lo digo donde yo quiero <i>Estado de muchos gallos</i> <i>Que se encuentran prisioneros</i> <i>Pero este gallo es más bravo</i> <i>Les canta en su gallinero</i></p> <p>Tengan cuidado señores Andan buscando la muerte El miedo no lo conozco Para eso no tuve suerte Soy cerca de Culiacán Tierra de puros valientes”</p> <p>(Fragmento del narcocorrido: “<i>Clave privada</i>” de la banda El Recodo).</p>	<p>“Soy michoacano hasta el tope Y me gusta la loquera La mota y el polvo blanco Y también la borrachera Traigo dinero de sobra Pa’ amanecerme en la peda.</p> <p><i>Soy gallo de mucho gusto</i> Cuando agarro la parranda Rodeado de hembras bonitas Y mis cuates de la banda Como todo michoacano No cualquier ruido me espanta.”</p> <p>(Fragmento del narcocorrido: “<i>La Peda</i>” del grupo Originales).</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Según lo expuesto anteriormente, rescato la siguiente premisa: ¿Los palenques pueden ser considerados como *arenas políticas y simbólicas*? Si tomo como referente a Roberto Varela cuando comentó que <<la participación es meramente otra forma de ver el poder>>, que los sustentó con una cita de Adams:

“La participación en general y la participación política en particular, aparece ser así un proceso más estructural que lo que se sugiere por una visión de que es meramente una forma en la que la gente influye en sus gobiernos ...Estudiar la participación es estudiar la estructura de poder en operación y, como las estructuras de poder, la participación es siempre recíproca” (Varela, 2005: 47).

Esto invita a recordar que la pelea de gallos es un enfrentamiento simbólico entre dos hombres, o mejor dicho entre la virilidad (penes) de dos hombres, donde uno de ellos termina por asesinar simbólicamente a su oponente. En otras palabras: *el vencedor demuestra su supremacía viril sobre su contrincante* y además, si se considera que el número de miembros que forman las redes galleras del Acolhuacán Septentrional es reducido, y que se conocen entre todos ellos se podrá entender que existe una rivalidad frecuente entre sus participantes (los criadores). Esta rivalidad, al no poder ser solventada con la violencia física, recurre a la violencia simbólica; es decir, la pelea de gallos. Es por eso, que cuando un criador desea solventar esa rivalidad que puede surgir por cualquier pretexto relacionado con el palenque preparará a un gallo en particular, lo cuidará y

alimentará de manera especial hasta que llegue la oportunidad de enfrentarlo tal como lo pude comprobar en el barrio de la Concepción Jolalpan:

Me encontraba en la casa de un criador local, quien me explicaba sobre la forma en que se deben tomar a los gallos, las medidas y tipos de navajas, así como la manera adecuada de alimentarlos y la cantidad de dinero que se tiene que invertir en la manutención de cada animal. La plática y la confianza que existe, provocó que visitáramos la gallera para sus animales que se dedican exclusivamente a ser sementales (pisadores). Estando ahí, saco a un gallo de aproximadamente dos kilos y medio y me dijo: *¡Éste ya tiene dedicatoria! Es para un güey de Chiconcuac* (dándole un beso al gallo).

E inmediatamente me explicó (sin dejar de cargar al gallo), que existe un gallero del municipio de Chiconcuac al quien nadie había podido vencer, y por lo mismo, hacía alarde de sus animales y exaltaba su prestigio en los palenques. Entonces, el gallo que estaba en manos del criador de Jolalpan sería el que remediará la situación.

Es decir, quitarle la corona del palenque a uno para colocársela a otro, circunstancia que a su vez, crearía nuevos rivales en esta arena simbólica y política, pero eso sería solamente después de que la victoria fuera asegurada.

Por último: ¿Qué imagen proyectaría alguna mujer que participe activamente en un palenque? En el municipio de Tepetlaoxtoc, no existe ninguna mujer que participe o haya participado en los palenques, pero la investigación logró conocer que en el municipio de Zumpango en el Estado de México, según comentarios, existen un par de mujeres (posiblemente señoritas), que apuestan en los palenques y fungen como la amarradora y soltadora de sus propios gallos. Las advertencias y gritos que se escuchan desde el público cuando van a participar estas mujeres, son de burlas, chiflidos y surgen comentarios como: *¡A ver si no te corre! O ¡No te vayas a cortar!* Pues es bien conocido en el mundo de los palenques, que un gallo literalmente corre buscando una salida de la arena en el momento que el pánico se ha apoderado de él y en el segundo caso, se refieren a las navajas. Los comentarios que me hicieron al respecto de este fenómeno fueron que este par de mujeres nunca han ganado una sola pelea, a pesar de presentar animales muy finos y caros. Donde la

forma en que amarran las navajas, es la única razón creíble y posible que argumentaron los dos galleros con quienes platicué, para justificar las derrotas de sus oponentes femeninos.

A pesar que la investigación no pudo observar directamente este fenómeno difícilmente puede ser cuestionada su veracidad. Héritier podría comentar sobre este caso:

“...los diferentes valores atribuidos a uno y otro sexo se convierten en escalas de valores igualmente diferentes y totalmente discriminatorias atribuidas a las tareas a las que afectan, y no a la inversa. No es porque la caza sea “noble” que los hombres cazan, sino porque los hombres son “nobles” y, por lo tanto, la caza también lo es. Éste es un fenómeno que continua observándose hasta nuestros días: una actividad masculina valorizada se desprecia cuando las mujeres acceden masivamente a ella ...Si las mujeres no pueden hacer correr sangre, tanto de los hombres como de los animales, la prohibición varía en intensidad según los grupos humanos.” (Héritier, 2007: 323).

Por ende, se entiende la serie de burlas que se les efectúa a este par de mujeres, como una manera de “devolverlas” al campo de la reproducción y limitándolas como meras espectadoras en los palenques mexicanos, porque independientemente de su preferencia sexual sí es que la hubiera, socialmente están consideradas como mujeres. Quienes enfrentarán a su gallo contra el gallo de un hombre; es decir, el pene simbólico de un hombre contra un gallo que no tiene la capacidad de adquirir una clasificación simbólica al pertenecer a una mujer, o mejor dicho: *un limen* dentro de este contexto ritual, donde el resultado final será un derramamiento innecesario de la sangre simbólica de ambas mujeres, porque:

“...asignan a las mujeres a lo privado, a lo interior, a lo doméstico, y a las tareas de mantenimiento concebidas como derivadas directamente de la asimetría funcional que hace que su cuerpo sea procreador y nutricio. Una constante como la prohibición relativamente general de hacer correr sangre pues ellas mismas pierden la suya. Eso podría acarrear derrames masivos por simpatía, dañinos para la fecundidad ulterior” (Héritier, 2007: 323-324).

3.2.3 Las carreras de caballos en el municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

En la mayoría de los pueblos de la región central y meseta de la sierra del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Existen varios agentes sociales, con el capital económico suficiente para adquirir y mantener su gusto por los caballos finos y de exposición, como un recuerdo de sus orígenes culturales como arrieros, bandidos, charros y hacendados.

Razón por la cual, más allá de utilizarlos o considerarlos como herramientas de trabajo para la agricultura de temporal o en actividades relacionadas con el pastoreo y la ganadería. Son estimados (algunos caballos), como agentes no humanos que representan una mínima parte del capital simbólico, social (círculo de amistades con este gusto) y económico de su dueño. Éste, considerará a su o sus caballos como capital material, con efecto de ornato y para el adorno de su solar, casa de veraneo y rancho. Como lo podría sostener Edward Burnett Tylor, cito:

“Casi todos los caballos mexicanos descienden de la raza árabe, la más suave, y sin embargo, la más temperamental en el mundo, y no han degenerado desde que los españoles los trajeron al inicio de la conquista; conservan su figura pequeña y graciosa, su rapidez y su capacidad para aguantar. Realmente parecen que no han sido criados caballos grandes en el país” (Burnett Tylor, 2009: 189).

Sin mencionar, que el caballo (cuyo ancestro en común tiene al *Tarpán (Equus ferus gmelini)* –Valadez Azúa (2003)-) será objeto de ostentación durante los disimiles recorridos en diferentes días y horarios, ya sea dentro de su barrio, pueblo, en otros pueblos vecinos y demás municipios del Acolhuacán. Obviamente la intención de su dueño y amo, será el ser identificado, observado y admirado por la mayor parte de sus vecinos, parientes rituales, redes sociales; y por qué no, también por algunas señoritas casaderas que se encuentren en por el rumbo y en su tránsito por la vía pública.

Entre algunas de las razas equinas que figuran en la categoría de gala entre los vecinos de Tepetlaoxtoc centro y Jolalpan, están: Los caballos aztecas, españoles, árabes, cuarto de milla, pura sangre; Y sus respectivas cruza de estos, pero con un registro confiable. Lo que a su vez, provoca la movilización de agentes no humanos (caballos) provenientes de diversos partes del país (los estados de Sonora, Chihuahua, Monterrey, Tamaulipas, Sinaloa, Coahuila, Durango, Estado de México, Morelos, Jalisco y Veracruz), o que han sido importados de otros países (los Estados Unidos, España, Inglaterra y Arabia Saudita).

Por las características de cada uno de estos animales y su respectivo registro, su costo comercial supera por mucho los \$45,000.00, sin considerar el precio del transporte o traslado. Más no se debe olvidar, que la raza de algunos de estos caballos están cotizados hasta en dólares, y que también pueden ser adquiridos en los distintos ranchos, solares, fincas y quintas de los municipios de Papalotla, Tepetlaoxtoc de Hidalgo y en menor medida en algunos de los pueblos del municipio de Texcoco de Mora. La variedad de estos

animales, pueden ser apreciados en la exposición-venta que se realiza al interior de las instalaciones de la *Internacional Feria del Caballo de Texcoco* durante las fiestas de la Semana Santa.

Una categoría de menor prestigio simbólico, la ocupan todos los *caballos criollos* con y sin registro, pero que han sido educados para bailar o realizar alguna demostración ecuestre (postrarse, pararse en dos manos, caminar de reversa, echarse y caracolear). Que son principios de capital cultural inscritos en el animal, y que a su vez, le permiten a su dueño elevar su capital simbólico y el costo de venta del equino. La investigación logro constatar, que uno de estos animales fue comercializado en \$30,000.00 a pesar de no contar con registro.

También existen caballos criollos y sus respectivas cruzas, obviamente sin registro. Que son empleados como herramientas de apoyo en las distintas actividades laborales y económicamente productivas del municipio. Tomando en consideración, las condiciones en las que son alojados y alimentados (pues no requieren de alimentos especiales a diferencias de los anteriores), su valor económico oscila entre \$1,500.00 hasta un máximo de \$20,000.00. Lo que “facilita su adquisición” dentro de las distintas comunidades de todo el territorio del Acolhuacán (principalmente los pueblos de la sierra de Tepetlaoxtoc de Hidalgo y Texcoco de Mora).

Entre los factores que intervienen para acordar el precio del animal, se encuentra la distancia estructural entre el futuro comprador y el vendedor. Debido a que no será el mismo precio el que se le establezca a un contemporáneo fuereño, quien no mantiene ninguna red social al interior de este municipio. A diferencia de un individuo que se presente junto con una persona del barrio o pueblo, quien puede ser parte de las redes sociales (amistades) o redes de parentesco del mismo vendedor. Por ende, al ser conocedores de esta regla social no escrita, muchos de los futuros compradores (que pueden radicar en otro municipio del Acolhuacán), optan por entregar el dinero en efectivo a su contacto en Tepetlaoxtoc, para que este último sea el que se encargue directamente de todas las negociaciones, los acuerdos, regateos y la entrega del animal con su vecino municipal. Es de entender, que el comprador tuvo que haber elegido previamente al animal y entre el dinero en efectivo que se entrega a su contacto, se encuentra una bonificación económica para este último.

Algunos de los factores que deben tomarse en consideración antes de concluir con la transacción, serán: Establecer el precio en efectivo a razón de la raza del animal, su edad (ya que es más barato un potrillo que un caballo), la cuna (el sitio en dónde nació), su salud física, tamaño y ocasionalmente hasta el género. Pues es más valorada una yegua y / o una potranca que un macho, sobre todo cuando se refiere a la explotación sexual y reproductiva de estos animales. Finalmente, sí el caballo ha recibido algún tipo de educación ecuestre, su costo tendrá que elevarse.

Existe una tercera categoría de caballos, los cuales no tienen registro pero han tenido una buena cuna. La cual la han demostrado mediante sus distintos triunfos en diversas competencias equinas en toda la república. Circunstancia que les permite incrementar el capital social, económico y simbólico de su dueño -asimismo, como aumentar el precio comercial de este ejemplar-.

a) Razones de los desafíos y los orígenes de las competencias ecuestres.

Las carreras de caballos, o simplemente: *las carreras*. Son *arenas* que hacen evidentes y manifiestan determinadas rivalidades simbólicas, viriles (afrentas relacionadas con el honor y la gallardía), sociales (quizá los apoyos políticos municipales) y materiales (principalmente por el control independiente de determinados recursos escasos, como son: La tierra y el agua) entre dos varones, que a su vez, representan a la mayoría de los miembros masculinos de sus respectivas familias extensas. Para definir el significado de *control independiente*, cito de Adams:

“Cuando un individuo tiene control directo sobre elementos del medio ambiente que interesa a otras personas, decimos que tiene control independiente. Lo pierde cuando se lo da a otra persona o cuando por una u otra razón ya no puede ejercerlo. Obviamente la gente prefiere otorgar poder antes de ceder controles, ya que el otorgamiento de poder no amenaza la base independiente del mismo”
(Adams, 2007: 141-142).

Verdaderamente son inciertos los múltiples orígenes de estas rivalidades entre dos varones y familias específicas. Muchas de estas afrentas, deben su razón a una parte de la herencia de las *generaciones predecesoras* –en términos de Geertz (2006)-, pero que se hacen presentes en las *generaciones contemporáneas*. Particularmente, entre los miembros masculinos de los grupos familiares participantes o involucrados. Cabe indicar, que entre

las medidas que se toman en cuenta para evitar la afrenta en el territorio central de Tepetlaoxtoc, figuran desde el olvido de la afrenta (a razón del paso del tiempo); la negociación por un mutuo acuerdo; el retiro del insulto por parte de alguno de los miembros de alguna familia. Y finalmente, hasta el enfrentamiento simbólico y continuo dentro de las distintas arenas de los palenques privados legales e ilegales y las carreras de caballos. Donde este tipo de alternativas diplomáticas, serán socialmente sugeridas y aceptadas, como una medida para evitar a toda costa un enfrentamiento físico que rápidamente pueda deformar en una *vendetta* entre ambos núcleos familiares.

Estas alternativas diplomáticas, no son pertinentes en todos los casos que estén directamente relacionados con el adulterio femenino; el agredir física, verbal o sexualmente a una mujer o señorita casadera de otro grupo específico; o a la agresión física perpetuada a una persona de la tercera edad sin importar su género.

“Aquí su carro y sus cosas están seguras ...aquí no le pasa nada. Le comentaré aquí enfrente vive el chango, disque se las daba de muy malo. Pues un día en la fiesta que me avienta y que lo reto. Disque él iba a sacar una arma, y que me meto la mano al pantalón de esta forma (justo debajo del cinturón, pero dentro del pantalón). Después nos hicimos de palabras y lo reté a sacar su arma, no lo hizo. Ahí comenzó y terminó todo. Él se mete con otros, pero conmigo ya sabe. Luego vienen mis familiares y dejan sus monturas en la mera entrada de la casa ... ¡ahí amanecen como si nada!. ¡Una vez que los calmas ya no hay problema!”

(Entrevista informal con el Sr. Jaime González, vecino del barrio de La Concepción Jolalpan)

Geertz complementaria al testimonio anterior:

“Las querellas aparecen y desaparecen; en ocasiones hasta persisten, pero difícilmente llegan a un desenlace. Los conflictos no son aguzados por decisiones que se tomen sino que se los esfuma y suaviza con la esperanza de que la mera evolución de las circunstancias los resuelva o, mejor aún, que los conflictos sencillamente se exporen por su cuenta” (Geertz, 2006: 332).

En otras ocasiones, simplemente se lanza el reto a los miembros masculinos de una familia específica o de un rancho regional prestigioso. Con la intención de provocar el ocaso y descenso de un criador socialmente reconocido y el ascenso de uno nuevo.

Este tipo de impugnaciones al prestigio de un varón o alguna familia específica, se acompaña de una fuerte apuesta económica que supera por mucho los costos de los impuestos, que asigna la Secretaría de Gobernación para realizar este tipo de eventos

(\$10,000.00). Entre las apuestas, también figuran el animal en sí mismo, diversas marcas de automóviles, camionetas y bienes raíces (terrenos, fincas, solares y ranchos). Aparte de la ganancia material y económica que el dueño pueda obtener, le es más importante el adquirir e incrementar su reconocimiento social en el ámbito regional, municipal y de ser posible hasta estatal. Por tanto en analogía a las redes sociales cerradas galleras, los criadores y entrenadores de caballos pertenecen a una red social semejante, y por ende, el aumento del prestigio social obtenido dentro de estas arenas masculinas, permitirá a su vez, el incremento del costo económico de cada uno de los animales que este criador representa y garantiza.

b) El desenlace de la carrera en el pueblo de Jolalpan.

En analogía a los palenques, las carreras de caballos se pueden efectuar de manera legal (cubriendo el costo del evento ante la Segob) o ilegal al interior de espacios públicos o privados que fueron temporalmente transformados, como son: terrenos de siembra, el camino de los ranchos, calles pavimentadas, de terracería, o contar con las estructuras metálicas de los carriles y arrancadores caballos.

Previo a las fiestas patronales del pueblo de San Jerónimo Amanalco (30 de septiembre) en el municipio de Texcoco. Tres vecinos de esa localidad, se presentaron en el solar del señor José Manuel Delgadillo. Quien es proveedor de aves de combate, caballos y en menor medida diversos tipos de ganado en el barrio de la Concepción Jolalpan.

Los visitantes fueron debidamente recibidos desde el patio, e inmediatamente fueron conducidos al área privada de los corrales y las galleras que forman parte de este predio. De esta forma, el anfitrión impidió el acceso de estas personas al interior del solar (la casa). Pues evidentemente, solamente entran a la casa todos los parientes por filiación, descendencia, parentesco ritual sacramental y no sacramental, y amigos cercanos (redes sociales).

Justo después de que se cerró el trato de la venta de una chiva cargada, fumarse unos cigarros, beber una cerveza y platicar sobre las paradas de compromiso que se realizarían en el pueblo de San Jerónimo, y de las cuales, participaría activamente José Delgadillo. Uno de los tres vecinos del pueblo de San Jerónimo, planteó el desafío verbal que le había hecho uno de sus familiares masculinos matrilateral, y que sería debidamente resuelto mediante

una carrera de veinte varas durante las fiestas patronales. Pues se debe reconocer, que *en todas las comunidades en donde existe el principio de la cultura del honor masculino, la palabra de un hombre frente a estos desafíos, se transforma en su garantía y es sinónimo de la reputación de virilidad*. Como lo sugiere Flood, cito:

“Vandello y Cohen ...sostienen que en las “culturas del honor”, el honor del hombre es considerado en términos de estatus, dominio y reputación; ese honor masculino descansa en la capacidad del hombre para imponer su voluntad a otros, para exigir un trato diferencial, y así proteger a la familia y los bienes. Las culturas del honor involucran ideologías tradicionales de género, fuertes vínculos familiares, así como las normas de la castidad femenina, la virilidad masculina y la libertad sexual” (Flood, 2008: 166).

Acto seguido, el anfitrión del solar (José Manuel Delgadillo), llevó a todos sus invitados a una caballeriza cercana, y refirió el siguiente comentario:

“Esta yegua ganó treinta varas allá en Guadalajara, ¡Y aunque era de subida! Porque los muy mañosos así lo organizaron sin avisar. Ahí les enseñamos ¡Lo que son los huevos de Jolalpan! ...¡En su propia casa nos los chingamos bien y bonito!” (Anotación de diario de campo, Jolalpan, Tepetlaoxtoc).

Tentativamente se acordó la participación de la yegua, quedó por asentado que el vecino de San Jerónimo Amanalco tendría que buscar al jinete y que habría una remuneración económica de \$5000.00 para el dueño del animal, sin importar los resultados de la afrenta. El traslado del caballo no sería cobrado a manera de garantía y compromiso de que estas personas le siguieran comprando de contado más animales (principalmente gallos de pelea). Debido a que los resultados de la competencia durante la fiesta de septiembre en San Jerónimo Amanalco, se inclinaron a favor de la yegua de Jolalpan. Y que la noticia fue objeto de la exaltación pública en los diferentes *espacios de solidaridad masculina* frente a las redes sociales, vecinos, criadores y ganaderos regionales, y diversos tipos de parientes de esta persona. Donde alguno de los principales comentarios, era que a pesar de que la yegua no cuenta con registro, supera por mucho a los que sí lo tienen.

Estos comentarios llegaron oportunamente a los oídos de un vecino del barrio de San Francisco Jolalpan. El cual, retaba directamente a José Delgadillo a una carrera de caballos durante las próximas fiestas de la Virgen de la Concepción (8 de diciembre), es decir, en su propio barrio. Como era de esperarse, el reto fue aceptado. Pierre Bourdieu sostendría al respecto:

“El motor de toda dialéctica del desafío y la respuesta, del don y del contra-don, no es una axiomática abstracta sino el sentido del honor, disposición inculcada por toda la primera educación y constante exigida y reforzada por el grupo, e inscrita tanto en las posturas y los pliegues del cuerpo (en la manera de llevar el cuerpo o la mirada, de hablar, de comer o de caminar) como los automatismos del lenguaje y del pensamiento, a través de los cuales el hombre se afirma a sí mismo como hombre verdaderamente hombre, es decir viril ...es lo que permite apreciar en el acto, de un golpe de vista y en el fuego de la acción, el sentido de la situación, y producir inmediatamente la respuesta oportuna” (Bourdieu, 2009:166).

Pocos días previos a las fiestas patronales del ocho de diciembre, ambos contrincantes se reunieron en un camino de tercercería público, que funge como vía de tránsito y límite entre dos terrenos privados para la siembra de temporal en el barrio de La Concepción. Ahí se acordó la hora de la competencia, el número de varas que recorrería cada caballo, quienes serían los árbitros (uno por parte de cada bando) y la cantidad económica que sería apostada.

Al llegar a un mutuo acuerdo, la comitiva se dirigió a la casa de José Delgadillo con la finalidad de que Gerardo Almeraya (el retador), pudiera observar a la yegua a la que se enfrentaría. En reciprocidad, Almeraya abrió las puertas de su hogar para que Delgadillo observara el caballo que competiría en contra de su yegua.

Entre las cosas que quedaron por asentadas, pero que no fueron objeto de mención. Fue que la carrera sería ilegal, que cada respectivo árbitro tendría que sacar una fotografía instantánea para evitar discusiones en el triunfo, y que no se esperaba la presencia de más personas e individuos que no fueran familiares (por alianza, filiación y un seleccionado número de parientes rituales) y determinadas redes sociales confiables (amistades) que se caracterizaran por su discreción.

Desde la madrugada del 8 de diciembre, se podía escuchar el tronar de cohetes y el replique de las campanas en lo que se podría considerar como el centro del barrio y el atrio de la capilla. Aproximadamente al medio día, algunas personas que asistirían a la afrenta entre los que se encontraba José Delgadillo, se persignaron desde el umbral de la capilla. Permanecieron ahí unos cuantos segundos, y se persignaron nuevamente para dirigirse sin más escalas al espacio público elegido.

En la vereda ya se encontraban pequeños grupos de personas, en su mayoría varones que comenzaban a beber alcohol y también había algunos infantes. Todos ellos, habían arribado desde sus solares a este espacio que paulatinamente se iba transformando en la

arena de competencia. Aquellos hombres que arribaron con vehículo (carro o camioneta), no perdieron la oportunidad de llevar consigo varias botellas de alcohol, vasos desechables, envases de refrescos, bolsa de hielos y latas de cervezas o de refresco (para sus hijos).

Los caballos de ambos competidores fueron llevados en carros de transporte equino que era tirado por un par de camionetas. Pero antes de bajar a los agentes no humanos, sus respectivos dueños y algunas de sus amistades, se aseguraron de marcar con cal los cuadros de arrancadores –que simulan los cajones de las carreras profesionales- y aparte se midió los 120 metros lineales de cada carril. De esa manera, se garantizaba que no habría ningún tipo de trampa.

Antes de dar inicio a la competencia y sobre la base del prestigio social que existe en estos ambientes pueblerinos, los involucrados seleccionaron a un varón que fungiría como protector del capital económico apostado de ambas partes. Éste personaje, tendría la obligación de entregar todo el dinero al vencedor, y este último, le otorgaría voluntariamente una gratificación por sus servicios. Al mismo tiempo, todos los asistentes y demás curiosos de los espacios de proximidad se comenzaban a ubicar a los lados de los recién marcados carriles.

Por otra parte, los árbitros se colocaban cerca de la línea de meta de lado del contrario con la finalidad de tomar una oportuna fotografía que acabaría con cualquier reclamo, en caso de haberlo. Por último, ambos caballos y sus jinetes se ubicaban en sus respectivos arrancadores.

Cabe mencionar, que entre las personas que se encontraban asistentes, comenzaron a circular todo tipo de apuestas satelitales, bebidas alcohólicas y cigarros en todas las direcciones. Principalmente entre los círculos de amigos y parientes más próximos.

Inmediatamente después de que se habían tomado todas las medidas de seguridad, un pariente del señor Gerardo Almeraya sacó una pistola revolver, y comenzó gritar: *“Preparados ...listos ...(detonación)”*.

Y con el sonido de la descarga, dio inicio la competencia. Los caballos en pocos segundos trataban de alcanzar su máxima velocidad e iban aumentándola conforme recorrían la distancia preestablecida. Para que a los pocos minutos de haber comenzado, ambos equinos cruzaron a la par la línea de meta. Dadas las condiciones del terreno y la velocidad que caracterizan a ambos animales, la fotografía fue la evidencia irrefutable de la victoria del señor Gerardo Almeraya, vecino del barrio de San Francisco Jolalpan.

José Delgadillo pagó su deuda a Gerardo Almeraya, mutuamente se dieron un apretón de manos. Las apuestas satelitales se pagaron al instante, y en muy poco tiempo, casi no quedaba ninguna evidencia de que se había transformado temporalmente este espacio público, para llevar a cabo una carrera de caballos clandestina.

Una vez solventada la deuda, los caballos fueron subidos inmediatamente a su respectivo carro de transporte. Mismos que se alejaron en el acto, como una forma de prevenir algún arresto o redada policiaca; y al poco tiempo, la única evidencia que quedaba eran las marcas de cal que indicaban la línea de salida, meta, los arrancadores y la distancia que estaba marcada con cal. Por último, solamente permanecía en el lugar un grupo de siete varones que se encontraban recargados en una camioneta y un carro, los cuales seguían bebiendo y comentando sobre los resultados de la carrera entre otras temáticas.

Con la derrota de la yegua de José Manuel Delgadillo, la fama de este caballo ya no pudo seguir creciendo. Y su dueño la terminó vendiendo a los pocos meses después en \$30,000.00, otorgándole \$10,000.00 de ganancia en comparación a su precio original de compra.

La ocasión que platicamos sobre las condiciones y circunstancias en las que la había adquirido este animal, me comentó lo siguiente:

“El señor que me la vendió, se la había regalado a su hijo. Pero como a ese guey le encanta el alcohol (haciendo la señal con la mano aludiendo a una botella), por irse a chupar ...no la atendía. Entonces ella (la yegua), terminaba durmiéndose en sus propios orines y todo su pelo lo tenía enredado. ¡Adelgazo un chingo! Así que el señor la recogió y decidió vendérmela en \$20,000.00, ¡y hasta en pagos! Pues lo que le interesaba, era conseguir a alguien que en verdad cuidara a este animal.

¡No!, ¡Tú no sabes! ¡Como ama a los caballos ese señor!

Mira, con el alimento que le estoy metiendo tiene que engordar hasta esta altura (mostrándome unos diez centímetros por encima del lomo del caballo) y esta otra parte se tiene que engordar hasta aquí (indicando unos ocho centímetros a lo largo de las ancas). ¡Este animal ...sí vale la pena rescatarlo!” (Entrevista indirecta con Delgadillo, Jolalpan).

3.2.4 El concurso nacional de caballos bailadores.

En las fiestas patronales de San Sebastián Mártir en el pueblo de Tepetlaoxtoc de Magdalena, pero particularmente durante *la mayordomía satelital de los arrieros*. Logré observar a varios jinetes debidamente vestidos a la usanza vaquera, quienes hacían que su

caballo caminara de espaldas (o hacia atrás), se recostará en el piso para que su dueño se sentara encima de él, caminara de lado durante varios metros o bailara con la música que provenía de las cantinas temporales o de alguna banda clásica nortea que se encontraba cerca de ahí. En todos los casos, la adecuada instrucción que presentaba el agente no humano (caballo) aunada a la relativa juventud de su jinete, su atuendo y la imagen simbólica de mando que se manifestaba en los claros movimientos del animal. Eran motivos suficientes, para que muchas señoritas casaderas le solicitaran una vuelta por el centro del pueblo. Acto seguido, ocurrían breves conversaciones que podían deformar en diversas formas de besos, roces entre cuerpos (cachondeos), el intercambio de sonrisas, números telefónicos, direcciones, y hasta ocasionalmente, la pareja decidía irse a un sitio público menos concurrido para tener ahí una relación sexual ocasional. Que son diversas consecuencias de la interacción social que se generaba gracias al caballo (agente no humano).

El picadero de la *Internacional Feria del Caballo en Texcoco*, es el escenario –o arena– propicio para los juegos de la masculinidad vaquera del Acolhuacán, también para realizar múltiples demostraciones ecuestres y como arena en donde se muestran y debaten los distintos capitales simbólicos (la belleza natural de las señoritas casaderas y la raza de su caballo), económicos (la posibilidad de adquirir caballos con registro y ser miembro de alguna organización) y cultural (la educación que oportunamente ha recibido tanto el jinete como su caballo).

Entre algunas de las arenas que se presentan en este espacio, figuran: *La competencia nacional de caballos bailadores* y *Las escaramuzas charras*. Estas últimas, serán ejecutadas por organizaciones y / o diferentes escuelas privadas de charrería y / o equitación del país.

Como preámbulo de *la competencia nacional de caballos bailadores*. Todos sus participantes tendrán que entrenar a sus caballos con meses de anticipación, sin descuidar la serie de atenciones que normalmente se le tienen que realizar, participe o no el animal en la competencia.

Los espacios asignados para estos adiestramientos, pueden ser en las canchas deportivas municipales, patios de solares, terrenos baldíos o para la siembra de temporal; y en el mejor de los casos, al interior de la estructura fija (hecho duro) del lienzo municipal o ruedo privado. Debo enfatizar que para acceder a este último sí es que no se tiene alguno, el

entrenador deberá recurrir a sus redes sociales (amistades), redes de parentesco ritual (diversos tipos de compadrazgo sacramental y no sacramental) y / o al parentesco por filiación, para que le permitan su libre acceso.

En la mayoría de los casos, que pude directamente apreciar todos los entrenamientos de estos agentes no humanos. Su instructor se acompañaba de una grabadora, su memoria USB o un Compact Disk (CD), en donde tenía registrada una determinada canción norteña, algún corrido (lo que puede incluir narcocorridos mexicanos) o una pista de música de banda. Dando por sentado, que la pista sonora será directamente elegida por el dueño del caballo o el entrenador en turno sobre la base de sus *gustos* y preferencias personales. Por su parte el caballo, se tendrá que acostumbrar al sonido, ritmo y será enseñado a levantar cada una de sus manos delanteras (patas), en la medida que vaya marcando la velocidad la misma música.

Otro de los aditamentos del domador, es la cuarta. La cual sirve para indicar todos los movimientos esperados por parte del animal, pero también puede ser empleada para corregir a éste, o alguno de los infantes que no desean acatar las órdenes de su padre.

Antes de iniciar las rutinas, también se prepara un par de kilogramos de zanahorias y / o terrones de azúcar. En ambos casos, se le darán al caballo sí es que su desempeño ha superado lo esperado durante toda la práctica.

Otros de los espacios públicos en donde se entrena y ocasionalmente se puede competir con otros jinetes, han sido las calles pavimentadas y veredas públicas que son temporalmente apropiadas y transformadas en arrancaderos o espacios para la demostración ecuestre. Lo anterior, puede o no realizarse con motivo de las fiestas patronales de barrio o pueblo. Asimismo en estas apropiaciones voluntarias y temporales, raramente figuran las apuestas económicas y materiales. Todo se limita al prestigio social y al reconocimiento público de los transeúntes y de los demás jinetes.

Poco antes de que comiencen formalmente las inscripciones para el *Concurso nacional de caballos bailadores* en la “*Internacional Feria del Caballo en Texcoco*”. Los jinetes de varios de los municipios del Estado de México y de otros estados de la república (principalmente de los estados de Guerrero, Guanajuato, Morelos, Tlaxcala y Veracruz), comienzan a mover sus redes sociales a manera de conseguir varios patrocinadores y / o recabar todas las deudas económicas que tiene pendiente por cobrar; y así poder costear los \$15,000.00 de inscripción de cada uno de los caballos participantes. También, se debe

considerar la posibilidad de pedir prestado o rentado un remolque para equinos, y por lo mismo, se trata de mover la mayor parte de las redes sociales (amistades) y de parentesco (por filiación, alianza y / o ritual). Para conseguir este vehículo al menor costo posible, pero preferentemente gratis.

La exigencia de contar con el remolque de transporte ecuestre, se debe más a la presión y reputación social que se ejerce en ese limitado mundo masculino de los criadores-domadores de caballos, que a un requerimiento impuesto por la empresa (“*La internacional Feria del Caballo*”). Porque a pesar de que los solares de varios de los concursantes se ubican a pocos kilómetros de distancia de esta feria. Los dueños de estos caballos, se tendrán que apegar a los reclamos y exigencias sociales que imponen el uso del remolque. Pues de no hacerlo, la ocasión le provocará un rápido descenso del prestigio social, aparte de denotar una “supuesta” posición económica precaria –aunque no sea el caso- (por no tener el dinero suficiente para rentar uno de estos vehículos) y / o las amistades necesarias y adecuadas para proveerle un remolque prestado. Al respecto, puedo rescatar un comentario que escuche durante estas exhibiciones: *¡Sí el dueño es pobre ...pobre caballo que será exhibido!* (Anotación del diario de campo).

En contraste, el arribar a las instalaciones de la feria con un vehículo de remolque que transporta a caballos para la exhibición o el concurso, no provocará ninguna forma de incremento de capitales o de prestigio social. Pues está socialmente determinado en el mundo público masculino, que esa es la única forma socialmente aceptada de presentarse a las afrentas.

No sobra mencionar, que la presencia de diversos agentes no humanos como son: Caballos, gallos de pelea, avestruces, conejos, perros, vacas, borregos, cerdos y chivos, al interior de las instalaciones de la feria. Demandan su alojamiento en una caballeriza y / o instalar estructuras metálicas temporales (propias, prestadas o rentadas) y también costear los derechos de piso. En lo que refiere a los equinos, su estancia en el área de las caballerizas del picadero (donde solamente el personal de la empresa y los huéspedes tienen acceso), demandan una renta diaria variable.

En cambio, la estancia de cada caballo en el área de la exposición-venta caballar (que está abierta a todo el público), demanda una renta de \$8,000.00 por los quince días que durará la Internacional Feria del Caballo. Debo enfatizar que la renta de caballeriza o piso, no incluye la alimentación de los animales, su limpieza del espacio y los servicios del

veterinario autorizado (el cual cobra por consulta, visita y operación, a pesar de que el dueño no haya autorizado la intervención veterinaria). Por último, si alguno de los animales causa un desperfecto, los gastos correrán a cuenta del dueño.

Por lo anterior, se puede enunciar que el hecho de llevar a los diferentes tipos de ganado (caballar, caprino, bobino, porcino, vacuno), la producción cunicola (conejos) y aves de corral (avestruces y gallos de pelea) a las instalaciones de la Internacional Feria del Caballo. Ya sea, a razón de participar en los concursos de crianza, cuidados o para la comercialización de estos agentes no humanos. Su estancia reclaman una inversión económica inmediata, seguida de las atenciones obligatorias que se tendrán que realizar, y sí el animal o los animales se enferman, el veterinario sin previa autorización intervendrá cuantas veces considere necesarias o se haya logrado la solución –como ya se había comentado-. Lamentablemente al interior de estos espacios de la representación pública, no existe ninguna forma de crédito y todo debe ser costado y liquidado de contado.

Durante la tarde del día 9 de abril del 2010, justo después de la onceava presentación de escaramuzas en el picadero de la Feria del Caballo, se realizó: *La final del concurso nacional de caballos bailadores*. En total se registraron once competidores que provenían de los estados de Jalisco, Querétaro, Tlaxcala, y por supuesto el Estado de México. Entre estos últimos que fueron la mayoría de los participantes, solamente se registraron dos caballos de todo el territorio del Acolhuacán Septentrional. El primero provenía del municipio de San Andrés Chiautla y el segundo de algún barrio de Papalotla. Lo que a su vez, indicaba que los vecinos de todos los pueblos del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo o Texcoco de Mora, no se habían logrado colocar en las finales de esta competencia, o simplemente no participaron a diferencia de los años anteriores. En los cuales, incluso se habían logrado obtener alguno de los dos únicos premios que se entregan a los vencedores.

A manera de dar un adecuado inicio al concurso. El animador (debidamente vestido de vaquero mexicano), que hasta este momento se había dedicado a explicar los movimientos de las escaramuzas, organizar actividades recreativas para el público (juegos con globos y carreras infantiles), presentar solistas regionales y organizar las ahora tradicionales carreras de burros con jinetes voluntarios del público. Vuelve a tomar la palabra, pero ahora para

presentar a cada uno de los tres jueces que calificarán el desempeño de todos y cada uno de los participantes.

Al mismo tiempo, los miembros de una banda clásica regional (que pueden ser oriundos del pueblo vecino de Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco o San Miguel Tlaixpan, que son comunidades del municipio de Texcoco de Mora), pasan hasta el centro del picadero, a manera de instalarse y comenzar a tocar música popular de banda, corridos y norteña.

Durante el tiempo que tardan en acomodarse los miembros de la banda, ha sido colocado en el centro del picadero una estructura portátil metálica, que simula un pupitre con tejado integrado con una capacidad para cuatro personas debidamente sentadas –que será el sitio en donde observaran, calificaran y deliberarán todos los jueces-. También, ha sido colocada una tabla de madera de aproximadamente 3.00 m² de área.

Una vez presentados y ubicados en el sitio que le corresponde a todos los jueces, éstos se toman unos minutos para deliberar y acordar el reglamento, las puntuaciones e infracciones del concurso. Y a manera de evitar algún desacuerdo entre ellos o con alguno de los participantes, lo ratifican por escrito. Por último, se dividen los aspectos que tendrán que observar y evaluar de cada uno de los participantes.

Al concluir con la redacción del documento, el animador solicita públicamente un silencio absoluto (para la banda y el público en general), se exige la presencia de todos los participantes al centro del picadero, y finalmente se lee en voz alta apoyado por un micrófono todo el manuscrito. Por ende, todos los asistentes se enteran de los términos de las infracciones, tiempos requeridos, las causas para descalificar, y sobre todo se enfatiza que la decisión de cada uno de los jueces es inapelable.

Algunos elementos que fueron incluidos durante la evaluación, son los siguientes:

- Sin distinción, no habrá segundas oportunidades por concursante.
- No habrá empates y solamente se premiarán al primer y segundo lugar, sin derecho de réplica.
- La premiación del primer lugar, consistió en \$20,000.00, una silla para montar y un trofeo de 25 centímetros de alto. Que representa a un charro mexicano cabalgando a gran velocidad y disponiéndose a lazar algo

desconocido. El segundo lugar, obtendría \$15,000.00 y su respectiva montura.

- El dueño o jinete, podrá elegir la canción o corrido que mejor le convenga.
- Debido a que el caballo está sujeto a evaluación, su desempeño podrá ser con o sin jinete.
- Será motivo de infracción, el número de veces que el jinete haya utilizado su cuarta o jale la rienda del concursante.
- Cada concursante (caballo), tiene dos minutos de prueba encima del tablón. Antes de que comience a tocar la banda, y con esto, inicie su evaluación.
- A cada concursante se le llamará con un máximo tres veces. Tiempo que será restado de sus dos minutos de prueba. En caso de no responder a la tercera llamada, será descalificado automáticamente.
- Solamente se permite que el caballo saque una mano (pata) fuera del tablón. En caso de reincidencia, se descalificará automáticamente y no podrá concluir con su demostración.

El orden de cada una de las presentaciones, dependió del resultado que se había obtenido en una rifa interna entre los jinetes.

Para efectos de cada una de las demostraciones ecuestres, el montador solicitaba una o dos canciones a la banda clásica, y de esta manera, daba por comenzada esta demostración. En varias ocasiones, la banda clásica definitivamente no pudo corresponder a ninguna de las dos solicitudes, por ende, se pedía una tercera o hasta cuarta pista.

Cada una de las presentaciones, mostraba a todos los caballos debidamente bañados, cepillados y peinados del pelo del cuello y la cola. Y en cada presentación se pudo apreciar la forma en que levantaban sincronizadamente ambas manos delanteras, una delantera y su lateral trasera, también se paraban por pocos segundos en las patas traseras, asentaban con cabeza y cuello al ritmo de la música, o simplemente pateaban con gran fuerza todo el aire que estaba conglomerado a espaldas de su gaucho.

Entre los equinos participantes, llamó mi atención un caballo de raza azteca (ya de color blanco) proveniente del estado de Tlaxcala. Cuya cola, apenas se levantaba muy ligeramente a pocos centímetros del suelo (de la arena del picadero). La belleza natural de

este animal, aunada a la tranquilidad y el galanteo con el que presentaba cada uno de sus ejercicios. Eran una prueba irrefutable de la cantidad de tiempo y el esfuerzo que tanto su domador como el concursante habían invertido en la rutina. Elementos que le permitieron ubicarse indiscutiblemente en el primer lugar de toda la competencia.

Por su parte, la segunda posición la obtuvo un caballo alazán proveniente del municipio de Tepetzotlán en el Estado de México.

La competencia se desarrolló sin ninguna novedad, y culminó con la premiación de los participantes. Asimismo, cinco de los once concursantes fueron descalificados, ya que cuatro de éstos pisaron en más de una ocasión fuera de la tabla, y el quinto se presentó después de su tercera llamada reglamentaria.

3.2.5 Las charreadas al interior del territorio del Acolhuacán.

A diferencia de la mayoría de los estados del norte del país, el gusto por las charreadas es más propio de los estados de la región central, lo que incluye a ciertas delegaciones del Distrito Federal y diversos municipios de los estados de México, Jalisco, Michoacán, Morelos, Querétaro, San Luis Potosí, Tlaxcala, Veracruz, entre otros.

La celebración de las *suertes charras* y demás demostraciones de la virilidad, como son la doma de yeguas brutas, reces (jaripeo) y el floreo de cuerda, o las *escaramuzas charras* que son ejecutadas únicamente por agrupaciones femeninas. Donde la popularidad y el prestigio que han adquirido ambos espectáculos (tanto los masculinos como los femeninos), han provocado su difusión en los medios masivos de comunicación. Particularmente el Canal 34 o *Televisión mexiquense* de la televisión abierta y en las páginas WEB: www.charros.com.mx. En ambos medios, es posible observar y escuchar sobre convocatorias, videos, felicitaciones por cumpleaños, resultados y puntuaciones de los concursos y las fechas de los nuevos eventos.

En el caso del territorio del Acolhuacán Septentrional en el Estado de México, existen diversas agrupaciones de charros para ambos géneros. Por ejemplo, en la rama femenil se puede mencionar a *Las solitarias de Chapingo* y *Las bandidas de Tepetlaoxtoc*. Las cuales se han presentado desde el año 2005, en el picadero de la *Internacional Feria del Caballo en Texcoco*, junto con otras organizaciones femeninas.

En lo que respecta a los gremios masculinos, la mayoría de sus miembros tienden a ser parientes por filiación y descendencia. Mismos que desde muy temprana edad, fueron inducidos por sus padres y familiares masculinos, al gusto por el floreo de cuerda, monta de caballos o reces, entre otros juegos de la masculinidad vaquera regional. Posteriormente, cuando estos varones tienen la edad suficiente se incorporan voluntariamente a la asociación que está representada con el nombre de su antepasado fundador, o su apellido paterno seguido del pueblo o municipio de residencia. Por ejemplo: *Los Trujano de Xocotlán* (pueblo del municipio de Texcoco de Mora), *Los Venado de Chiconcuac*, entre otras.

También existen agrupaciones charras de ambos géneros, que han sido el resultado de las alianzas matrimoniales entre los miembros de las reducidas clases políticas y empresariales del Acolhuacán (principalmente de los municipios de Chiconcuac, Papalotla, Texcoco y Tepetlaoxtoc de Hidalgo), como son: la familia Sanperio, Bustamante y Garay.

Cabe mencionar, que en el municipio de Papalotla (que también está regionalmente considerado, como un espacio donde su gente tiene el gusto por la cultura vaquera), existen varias escuelas de equitación, una de charrería, un albergue para caballos y diversos lienzos charros (o picaderos) privados. En lo que refiere al municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, particularmente en el barrio de la Asunción en Tepe centro, se ubica el lienzo charro privado de los Bustamante y, en el barrio del Calvario se encuentra el picadero municipal de carácter público (Recordar el segundo plano de la Fotografía 2).

a) Suertes charras en el Lienzo Pérez Huitrón.

Debido a que la investigación no pudo observar directamente ninguna celebración charra al interior del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Hablaré sobre la participación activa de dos vecinos de este municipio y un espectador de la misma región, quienes pertenecen a una organización charra regional, durante el evento que se realizó en el lienzo privado *Pérez Huitrón*. El cual está ubicado a un costado del puente que desemboca en el pueblo de San Felipe, municipio de Texcoco de Mora, Estado de México.

Este picadero más allá de las fronteras físicas y sociales que impone el Acolhuacán Septentrional, es conocido popularmente como el “Lienzo de los Plátanos”.

Cabe mencionar, que la anterior información la pude obtener sobre la base del chat que forma parte de la página WEB: www.charrosup.com.mx En la cual, tres miembros de una agrupación charra del estado de Querétaro, tuvieron a bien proporcionarme el teléfono particular de uno de los administradores de este lienzo.

Al comunicarme con ese último, me indicó la ubicación exacta del picadero, la hora que iba a comenzar, aparte de indicarme que no se cobraría la entrada.

Durante mis preparativos para la salida hacia este lienzo charro, me vestí con pantalón vaquero, cinturón charro con distintivos de gallos en combate, camisa charra, botas y sombrero negro modelo Montana, pero al enterarse de este programa, tanto mi suegro-compadre como mi ahijado-cuñado decidieron acompañarme al evento. El primero, llevaba pantalón de vestir con una camisa manga corta y sombrero café modelo Montana. En cambio el segundo, también se atavió de su pantalón vaquero, botines lisos y sombrero vaquero. Ya lo indicaba DaMatta, cuando uno se enfrenta al espacio público:

“De manera que ...el pasaje de la *casa* a la *calle* siempre está ritualizado. Prepararse para salir de la casa no sólo es una expresión común, sino también un modo de tomar consciencia (es decir, de ritualizar o dramatizar) de ese paso de un lugar seguro, donde reina la complementariedad y la jerarquía, a otro, mucho más individualizado, donde se es anónimo. En ese paso es preciso “arreglar el cuerpo”, volviéndolo públicamente presentable. La ropa y apariencia (que incluye el modo de andar, de hablar y de gesticular) ayudan a mantener la posición de miembro de una “casa”, aún cuando se esté en plena “calle”. Ayudan, asimismo, a mostrar que el interlocutor es “gente limpia”, esto es “gente de cuna”, que obviamente tiene “donde caerse muerto”” (DaMatta, 2002: 130).

Fuimos recibidos por el vendedor de boletos en la puerta principal del ruedo. El cual, dirigiéndose a mí me preguntó: ¿Va a montar? A razón de la forma en que íbamos vestidos, aunado a la edad de los que participarían y el principio de las redes sociales cerradas de estas organizaciones, donde casi todos tienden a ser *personas* más que *individuos*. Al dar una contestación negativa, todos y cada uno de nosotros tuvimos que pagar nuestro ingreso y no se nos permitió el acceso con ningún tipo de alimento o bebidas. Lo que me ayudó a comprender, que de haber dado una respuesta favorable, pudimos haber ingresado (los tres) de forma gratuita e introducir refrescos, botellas de alcohol y botanas, aparte de tener un sitio reservado en el estacionamiento privado que es exclusivo de los organizadores, participantes, sus familiares y demás amigos que los acompañen. Por ende, probablemente tanto los miembros del chat de la anterior página WEB, como el organizador que contacte

en el municipio de Texcoco, fueron víctimas del anonimato que caracteriza a las redes de la Internet, pues han deber creído que yo era miembro de alguna organización charra de otro estado la república. Ya que en ambos casos, accedieron de muy buena manera a darme la información necesaria, e incluso se me ratificó, que no se cobraría mi ingreso a este evento –como ya se había comentado-.

Una vez dentro en el espacio de las gradas, me percaté que solamente los jueces y algunos acompañantes de los miembros de los cuatro equipos que se disputarían la puntuación, estaban vestidos con distintivos vaqueros o charros, es decir: botas, pantalón vaquero y sombrero. Por su parte, casi todos los participantes, llevaban solamente su camisa y sombrero charro, pues el pantalón también era de corte vaquero. Y aun así, claramente se diferenciaban del resto del público.

Pues se debe aclarar, que el gusto por la vestimenta vaquera al interior del municipio de Texcoco de Mora, tiende a ser más recurrida en los pueblos ubicados a pie de su serranía (llanura) y de la montaña (sierra). Y ya que el lienzo Pérez Huitrón se ubica en la parte sur del municipio (considerada como una zona urbana), puede quizá ser un motivo, por el cual la concurrencia no asistió vestida a la usanza, como ha caracterizado a los pueblos de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Lo que no implica, que dejen de existir individuos que gustan observar este tipo de estos eventos.

Entre los servicios temporales que se presentaron al interior de este espacio semiprivado, fueron el vendedor de boletos, el franelero del estacionamiento, los cantineros, las meseras (quienes llevaban las bebidas preparadas, botanas y cigarros a todo consumidor hasta su lugar en las gradas), la vendedora de moños charros, el encargado del sonido para dictar las puntuaciones, el vendedor de calcomanías para automóviles (que comercializaba con imágenes de jinetes o caballos que están rayando la tierra, seguidos de la leyenda: “*Mi deporte es la charrería*”), y la banda clásica, que tocaba todo tipo de música nortea y corridos de forma gratuita. No sobra mencionar, que hubo espectadores que deseaban escuchar tres o más canciones o corridos específicos. Mismas que la banda clásica las tocaba y cumplía con la exigencia; en reciprocidad, el solicitante correspondía con un vaso de tequila o una cerveza a cada uno de los integrantes del conjunto.

El evento dio inicio con la presentación de una escolta de jinetes que resguardaba la bandera nacional. Fue entonado el himno nacional mexicano, seguido por el del Estado de México. En este lapso de tiempo, pude observar que había varios asistentes (charros y

vaqueros) que realizaban un saludo marcial, análogo, al que efectúa todo miembro de las fuerzas del Ejército nacional mexicano.

Al concluir con esta etapa de la ceremonia, se retiró la escolta de jinetes, y el presidente del jurado tomó la palabra para anunciar: Las puntuaciones de cada uno de los ejercicios, su orden de presentación; y por último, se presentaron a cada una de las cuatro organizaciones charras, provenientes del municipio de Naucalpan, Papalotla –que incluía a tres vecinos del pueblo de Jolalpan-, Tepetzotlán, y la cuarta pertenecía al estado de Morelos.

Las suertes masculinas charras que realizaron cada uno de los cuatro equipos, fueron la doma de dos yeguas brutas y la monta una res (tipo jaripeo), para esta última fue utilizada una reata a manera de pretal en todas las ocasiones. También fue objeto de evaluación la habilidad del equipo de caporales, quienes tenían que lazar en el menor tiempo posible a las yeguas (por el cuello) y / o reces (por los cuernos). Aparte de introducirlas en el corral, para dar lugar a la participación del siguiente equipo.

La segunda prueba, consistió en el floreo de la cuerda seguida de una efectiva lazada a las dos manos traseras de una yegua desbocada. La cual, corría espantada por los otros jinetes que la perseguían en toda la periferia del lienzo, para finalmente ser frenada y derribada en el primer intento.

La tercera evaluación, consistió en el tiempo que se tardaba cada equipo participante para sacar una vaquilla (toro que apenas está despuntando los cuernos) del corral y, que alguno de sus caporales la tomara por los cuernos. Y al realizar un fuerte movimiento circular que obligaba a la inclinación de la cabeza del animal, a fin de recostar todo su cuerpo por completo en el suelo.

En los ejercicios a caballo, se dictaminó la distancia de arrastre continuo que había dejado cada animal participante durante la prueba del *Rayado de caballo*. También se efectuó en cuatro ocasiones diferentes (una por cada organización): *El paso de la muerte*. Y finalmente, el público pudo observar tres coleadas de reces por cada una de las asociaciones charras.

En todas las anteriores, se hacía evidente la experiencia que tenían algunos de los señores charros frente a todos los jóvenes de otros o de su mismo equipo. Pues desde la primera etapa de la competencia hasta concluir el espectáculo, fue objeto de representación pública y la cantidad de capital cultural (en el ámbito del desempeño supeditado a la experiencia), lo que se terminó evaluando.

En resumen: La competencia consistió en ocho montas de yeguas brutas, doce coleadas de reces y cuatro tipos diferentes de: montas de reses, rayados de caballo, floreo de cuerda y, cuatro veces acostaron a diferentes vaquillas.

Cabe aclarar, que sobre la base de que no eran competencias eliminatorias, los resultados se acumularían a las demostraciones y ejercicios que realizarían cada uno de estos equipos en diferentes lienzos en otros municipios o estados del centro y sur de la república.

3.2.6 Argumentos sobre las escaramuzas charras o las ejecuciones de la feminidad.

En la historia nacional, quedó registrado que los orígenes de los *carruseles* o *escaramuzas charras*, son representaciones de los enfrentamientos a caballo que se desarrollaron durante los dramas nacionales (intervenciones extranjeras francesa y norteamericana) y regionales, como: La guerra de Reforma, Revolución mexicana y el bandidaje o tráfico regional – Recordar la descripción que ofrece Manuel Payno (2004), y que fue retomada durante *la mayordomía satelital de los arrieros-*.

Lo que permitiría suponer, que lo que ahora se conoce como suertes charras y demás demostraciones de los juegos de la masculinidad vaquera (coleadero, manganas, jaripeo, etcétera), solamente es el vago recuerdo de una antigua tradición laboral, que era empleada para realizar actividades de la ganadería y arriería.

Históricamente después del movimiento revolucionario (1920), se conoce sobre la existencia formal de pequeñas agrupaciones familiares masculinas y endogámicas (en las que solamente participaban miembros masculinos emparentados). Las cuales realizaban fiestas charras privadas para la demostración y el deleite de un selectivo grupo de amigos (limitadas redes sociales) y su familia extendida. Lo anterior, no descarta la posibilidad de que se hubieran realizado charreadas públicas y en menores condiciones por personas con bajos recursos económicos o durante las fiestas patronales previas y posteriores a la conclusión del movimiento armado.

Fue en el año de 1953 en el estado de Jalisco, que un grupo de familias acordaron que sus hijos de ambos géneros, que tuvieran entre cinco hasta siete años de edad, presentaran sus evoluciones ecuestres de manera pública durante una fiesta patronal. El fenómeno rápidamente fue bautizado, como: *El carrusel charro*.

Con el paso de los años, y gracias al incremento de la experiencia personal de la mayoría de los jinetes (varones) que alguna vez se habían presentado de manera pública. Éstos, acordaron limitar sus habilidades y presentaciones a la doma de caballos y yeguas, monta de toros (tipo jaripeo), manganas y los coleaderos.

Sus familiares femeninos (que ahora ya eran señoritas casaderas) en analogía a los varones de su grupo, desearon innovar en sus circunvoluciones ecuestres, además de incorporar la montura para dama (mujeriegas), y también fue adoptada la vestimenta de china poblana y / o de Adelita posrevolucionaria durante casi todas sus presentaciones públicas.

Con esas simples acciones e incorporaciones simbólicas, probablemente haya sido suficiente para el surgimiento de las escaramuzas charras.

La supuesta popularidad de la fiesta charra se fue extendiendo, pero evidentemente se comenzó a limitar a familias extendidas y grupos sociales con fuertes ingresos económicos y grandes capitales simbólicos. Los cuales, observaron en estas demostraciones ecuestres una arena para la demostración y el incremento de sus demás capitales sociales, simbólicos y políticos a través de sus agentes de ambos géneros.

Históricamente, una de las primeras familias extensas que reconocieron la importancia de esta arena, fue la que estaba encabezada por el Coronel Enrique Ramos Cabañas. El cual, organizó y costeo los gastos necesarios para la oportuna presentación de las escaramuzas que fueron ejecutadas principalmente por sus hijas, descendientes femeninos de familias adineradas y algunas ahijadas del coronel. Se dice que en reciprocidad por todas las aportaciones económicas y sociales que ofreció este coronel, se tuvo a bien nombrar a todas las participantes femeninas de las escaramuzas charras, como: *Las coronelas*.

Una de las primeras acciones que realizan casi todas las familias burguesas y que también tienen el control de algún tipo *capital* diferente al económico (como el social, político, simbólico, cultural y material). Será el tratar de hacer manifiesta su participación pública, ya sea como organizadores o administradores de este u otros eventos. A través de la construcción de múltiples formas de arenas (su oportuna participación en la mayordomía, juegos de la masculinidad vaquera y / o danzas regionales) y *teatros* (simulacros laborales, representaciones de ritos de paso históricos, etcétera). Donde supuestamente el don entregado de forma pública está dirigido al santo patrón o en memoria de los grandes hombres que dieron su vida durante un *rito histórico de paso*. Sin embargo, la evidencia

etnográfica dicta que estas presentaciones públicas y “gratuitas”, más que tratar de entregar un don vertical ascendente buscan la admiración del público asistente (entre los que se pueden encontrar clases sociales inferiores, pequeños grupos familiares con limitados capitales, y grupos que igualan o superan los capitales que están siendo presentados). Donde una de las alternativas que se expresan para que una persona común y corriente logré acceder a estos capitales, será el formalizar una alianza matrimonial con alguno de los varones o de las señoritas casaderas de estos grupos donantes. Lo que a su vez implica, que todos los varones de estos grupos organizadores podrían acceder a múltiples parejas sexuales, a cambio de la promesa de una alianza matrimonial, que puede o no ser cumplida. Ya que remotamente las señoritas casaderas de las clases burguesas, tenderán a fijarse en hombres que se ubican por debajo de su status social. Pues simplemente, no existen en común los mismos espacios públicos y privados, gustos, universos culturales y sociales entre ellos y ellas. Asimismo, Bourdieu comentaría, cito:

“...una relación de dominación que sólo funcione por medio de la complicidad de las inclinaciones hunde sus raíces, *para su perpetuación o su transformación*, en la perpetuación o la transformación de la estructura que producen dichas inclinaciones (y en especial de la estructura de un mercado de los bienes simbólicos cuya ley fundamental es que las mujeres son tratadas allí como unos objetos que circulan de abajo hacia arriba).

...es el mercado matrimonial el fundamento de todo orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento de capital simbólico poseído por los hombres” (Bourdieu, 2000: 59).

En lo que respecta a todos los asistentes, que ostentan capitales iguales o superiores a la familia organizadora. Ésta esperará establecer –en una primera etapa- un vínculo de parentesco ritual sacramental -de ser posible-, que pueda deformar en una alianza matrimonial con algún miembro de las generaciones presentes o futuras de ambos grupos.

Bourdieu, volvería a comentar al respecto:

“...las familias burguesas no han cesado de invertir en las estrategias de reproducción, matrimoniales especialmente, que tienden a conservar o aumentar su capital simbólico. Y en mucha mayor medida que las familias aristocráticas ...porque el mantenimiento de su posición depende estrechamente de la reproducción de su capital simbólico a través de la producción de herederos aptos para perpetuar la herencia del grupo y la adquisición de aliados prestigiosos” (Bourdieu, 2000: 120).

Por lo tanto, la participación y afiliación de un miembro femenino (regularmente señoritas casaderas) en una cuadrilla charra, como: *Las llaneras de Tepeji del Río*, *Las Bandidas de Tepetlaoxtoc*, *Las Solitarias de Chapingo*, entre otras organizaciones charras prestigiosas y no tan reconocidas del territorio del Acolhuacán. Tenderá a ser motivo, del incremento de los capitales sociales y simbólicos de aquellos varones con los que se encuentren directamente emparentados por descendencia, filiación, germanidad y parentesco ritual sacramental. También se podría incluir el parentesco por alianza, pero se debe recordar que una mujer dejará de realizar las demostraciones de valentía que realizaba en su juventud, sobre la base de las presiones sociales, las reglamentaciones que impone el matrimonio y su incorporación al ámbito reproductivo. El cual, finalmente será administrado y controlado por el varón-esposo-padre. Como lo apunto anteriormente Héritier (2007).

Como ya se ha podido suponer y corroborar, la participación de hombres en los diferentes juegos de masculinidad vaquera y de *las mujeres en las escaramuzas charras*, requieren entre otras cosas de una disciplina personal para su práctica, el conocimiento del adecuado manejo de diversos agentes no humanos (en su mayoría elementos materiales), una debida instrucción (capital cultural) y la afiliación “voluntaria” y / o hereditaria a una determinada red social u organización ecuestre (en el caso particular de la charrería).

Uno de los principales atractivos de la *Internacional Feria del Caballo en Texcoco*, es la presentación gratuita y casi diaria de las escaramuzas en el picadero de las instalaciones de la feria. En este evento, se hace evidente la preparación, el tiempo que han practicado y la habilidad de cada una de las señoritas casaderas que pertenecen a las distintas organizaciones y escuelas charras del país (lo que incluye la escuela ecuestre del municipio de Papalotla).

Tomando en consideración que la estructura física rectangular de este hecho duro, difiere de la forma circular que tradicionalmente requieren los lienzos charros. El animador de la feria que a su vez es acompañado de una docena de peones, marcaran el disco del lienzo charro con cal, en el centro de la arena de este picadero. Una vez que se finalizó con esta misiva, se marca el pasillo por donde entrarán a gran velocidad cada una de las jinetes. O mejor dicho: *Las moneditas*, *centenarias* o *Las coronelas*.

Una vez que el espacio fue simbólicamente delimitado para simular temporalmente que es un lienzo charro. El animador menciona el nombre de la organización y, la escuela charra a la que pertenecen las dos cuadrillas que se exhiben durante ese día. Inmediatamente, se

puede apreciar música de banda y popular que a manera de fondo, acompañará la presentación de cada una de *Las moneditas*, el desenlace de sus diferentes circunvoluciones, y finalmente la despedida de cada una de las cuadrillas.

La aparición de cada una de las jinetes, se caracteriza por la mención de su nombre y apellido paterno. Es de entenderse, que el animador tuvo que haber conseguido previamente una lista del nombre completo y correcto de cada una de las participantes. Pues de lo contrario, se tendría que dar una disculpa y realizar la corrección inmediata y públicamente. DaMatta, comentaría:

“...en sistemas altamente jerarquizados y holísticos, el nombre es sinónimo de la posición en la jerarquía, de modo que la degradación de la posición es igual a “manchar”, “macular”, “ensuciar” y “ofender” el nombre. Del mismo modo, el nombre está vinculado con ciertas posiciones, de tal manera que pronunciar el nombre sin el debido respeto equivale a atacar o a faltarle al respeto a la persona y a la posición que ocupa en una jerarquía, ya sea pública o de parentesco” (DaMatta, 2002: 322).

Acto seguido, *la monedita* nombrada toma su caballo, lo acelera a gran velocidad, y lo frena (raya el caballo) a partir de la mitad del lienzo que ha sido temporalmente diseñado. Una vez que el caballo se ha detenido por completo, se le ordena dirigirse a un punto específico del lienzo temporal, con la finalidad de no obstruir el desempeño de la siguiente compañera.

Cuando ya se terminaron de presentar a todas y cada una de *las coronelas* –incluyendo a su maestra, la cual ostenta el título de “capitana”-, ésta manda una señal con su cuarta, y todas las moneditas arrancan su caballo a gran velocidad hacia el centro del lienzo. Poco antes de llegar y a pocos metros de distancia de un encontronazo o choque entre los caballos y sus jinetes, la *capitana* mueve de una forma particular la cuarta, y se procede a la construcción de diferentes figuras geométricas, carreras de caballos en sentidos opuestos; cruces, roces y quiebres equinos, que evidencian una clara organización y sincronización entre todas las participantes. Además de hacer evidente una fuerte comunicación entre ambos agentes sobre la base del principio de contacto. Es decir, dos agentes humano y no humano respectivamente, dan paso a uno solo que se mueve a gran velocidad y sincroniza sus movimientos a manera de evitar un percance o una herida.

3.2.7 Interpretación general de la interacción humana con los equinos.

Hasta estos momentos solamente se ha referido a los desenlaces que han tenido las *carreras de caballos*, la *competencia nacional de caballos bailadores*, las *suertes y escaramuzas charras*.

Todas las anteriores, requieren de la relación estructural de autoridad-obediencia por parte del caballo (agente no humano) que a se encuentra supeditado a su domador, entrenador y jinete (agentes humanos).

Donde el caballo, como resultado del entrenamiento, tendrá la obligación de responder oportunamente frente a las indicaciones y señales que se le realicen sobre la base del movimiento de la rienda, cuarta o mediante un ligero piquete con una o ambas espuelas del jinete.

Lo que hasta este momento no se había referido, es el desenlace de la preparación y adiestramiento en el que tendrá que participar el animal. Con la finalidad, de ser presentado públicamente en las arenas y espacios de la masculinidad en donde se debatirá una parte del prestigio social del dueño.

Por lo tanto, sí es que se puede referir que existe una suerte de relación estructural entre ambos actores (caballo y domador-jinete). Ésta se moverá entre el rango de lo permisivo y premiado hasta el dominio-castigo, que se enfatizará en el *control* físico que ejerce el jinete sobre su caballo. Por ende, toda acción es válida con tal de mostrarle al animal: “...¿Quién es el que manda?” (Anotación de diario de campo). Por el término de *control*, se entiende:

“Cuando hablamos del control del hombre, nos referimos específicamente a su capacidad física y energética para *reordenar* los elementos de su medio ambiente, tanto en términos de sus posiciones físicas como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales. El hombre se adapta por medio del control. El desarrollo de tecnología superior puede incrementar la efectividad del control y aumentar la capacidad del hombre para usar los elementos del medio ambiente de manera adecuada” (Adams, 2007: 57). Y posteriormente, comenta en relación al poder: “No sólo todos los miembros de una relación social poseen algún poder, sino que no existe ninguna relación social sin la presencia del poder” (Adams, 2007: 60).

Por ende, desde que un individuo decide adquirir un caballo, tendrá que considerar el costo del animal, el espacio privado en donde será alojado (o el costo diario por concepto de la renta al interior de algún albergue), las instalaciones que se le destinarán para su uso

exclusivo (caballerizas, corrales, lienzos con una parte de tejado o trancas metálicas con tejado de lámina). También se debe tomar en cuenta, la cantidad de capital económico que será destinado diaria, semanal, quincenal o mensualmente para la manutención del equino. Sin mencionar, todos los implementos necesarios para la monta del animal (la montura, las riendas, el bridón y pretal) y los implementos propios del jinete (espuelas y / o cuarta –sin mencionar las prendas sugeridas-).

Por último, y como parte fundamental –de lo que posteriormente se convertirá en una rutina-, se tiene que limpiar diariamente las instalaciones del caballo. O en su defecto, cinco días a la semana –como una alternativa de prevención de enfermedades generadas por el descuido-. Después de la limpieza del corral, el animal debe ser bañado, cepillado –de la cola a la cabeza-, acariciado y alimentado. También debe considerarse el tiempo efectivo que se le tendrá que *dar cuerda* o prepararlo para montarlo, y posteriormente llevarlo a caminar y / o ejercitar.

Los tiempos requeridos para la manutención y el trato de estos agentes no humanos, generalmente obligan a la contratación de los servicios de personal especializado, o que entre sus funciones se encuentren el atender oportunamente a los caballos.

La interacción entre el dueño y su caballo, comienza desde la elección del animal, seguido del arribo a su nuevo hogar. A partir de este momento y durante los días venideros, el caballo tenderá a evaluar e identificar a la persona que lo procura (alimenta), le limpia su corral o cama y oportunamente lo cepilla, arregla y le da cuerda (lo monta). Según me lo refirieron unos criadores, dura varios días el tránsito de la familiarización entre el caballo y su cuidador.

En ese lapso de tiempo, ambos agentes se evalúan mutuamente sobre la base de las primeras impresiones. Un par de comentarios que se me realizaron, fueron los siguientes: “...*hay caballos que nada más de verlos, sabes que son unos mañosos. Esos que miran cuando te acercas de reojo ¡Esos son los de cuidado!*” O “...*los que estoy domando ahorita ...! Son unos demonios ¡ ...con toda la extensión de la palabra*” Entrevista con Don Jaime González Castillo (alias El patrón), vecino del barrio de La Concepción Jolalpan.

Al principio, el caballo pondrá a prueba su posición estructural en relación al individuo que trata de controlarlo. Muy probablemente lo amenazará (levantando ligeramente una *mano* trasera, realizando movimientos bruscos del cuello), agredirá (empujones) y en diversas

ocasiones intentará patearlo o matar al intruso. Es precisamente en estas circunstancias, que la voz de mando masculina²⁰, debe ser pronunciada, escuchada y atendida. Para lograr lo anterior, la voz masculina será secundada por el uso de la fuerza y violencia física en contra del animal, ante la menor intención o provocación. Ya que de lo contrario, la relación estructural podría quedar fluctuante, y el equino podría tornarse mañoso, brioso y sin ningún límite de autoridad.

Cabe aclarar, que el uso de la fuerza física y la administración de los castigos a los que será susceptible el animal, estará mediado por la experiencia del domador. Ya que al no administrar correctamente la violencia física y simbólica, lo único que provocará será la resistencia total del animal, y la búsqueda de una sola oportunidad para atentar en contra de la vida de su domador y de todo agente humano. El siguiente comentario podrá ilustrar lo anterior:

“...! A mí no me levantas la pata ¡ ...! No estás con mi papá ¡ Debes entender que a esta edad, es como un chiquillo malcriado o un joven rebelde (seguido de un latigazo a las manos traseras de un caballo azteca). Y hay que dosificarle el uso del látigo. Porque puede llegar el caso de que se curten por los golpes, y ahora sí. ¡A ver pégame! ...después de curtidos ya casi nadie los doma y monta” (Comentario del señor José Manuel Delgadillo, vecino del barrio de La Concepción Jolalpan)

Una vez que el animal ha sido debidamente domado y que identifica plenamente a su dueño, está listo para ser entrenado en las artes ecuestres, como: Pararse en dos patas por un tiempo determinado, bailar, caminar de espaldas, caracolear, trotar, correr a máxima velocidad, detenerse o cambiar de dirección a voluntad del jinete, recostarse por completo en el suelo, e incluso, responder al llamado de un silbido. Todas estas demostraciones artísticas, demuestran una eficiente comunicación y administración de una suerte de *poder social y control* que ejerce el jinete sobre su agente no humano.

Por el término de *poder social*, se puede entender:

Como una “...parte de los procesos que articulan al hombre con su medio ambiente y le permiten enfrentársele con éxito. Cualesquiera que sean las ideas y valores del hombre acerca de lo que sucede a su alrededor, siempre debe tratar con las formas físicas y energéticas por medio de las cuales se le presentan los fenómenos” (Adams, 2007: 56). Ya que el caballo, debe ser observado y entendido como un representante

²⁰ No se descarta que existan mujeres –solteras- que se dediquen a la monta y doma de caballos. Sin embargo, la investigación no conoció el caso de ninguna de las anteriores.

del medio ambiente, el cual, podrá contener una fuerte carga simbólica y capital social.

Y a pesar de lo anterior, reiteradamente se me comentaba que una eficiente demostración ecuestre, dependerá del grado de confianza e intimidad que se logre establecer entre ambos actores, por encima de las demostraciones de fuerza a las que se tuvo que someter el caballo.

En ese sentido, ¿Sería pertinente rescatar el principio que asocia la virilidad combativa adquirida por el torero durante las faenas taurinas -como lo sugiere Pitt Rivers (1997)-, o el principio de virilidad transmitido por contacto entre los jinetes y toros de monta en los rodeos y jaripeos mesoamericanos (Rivera Pérez, 2008 y 2011), pero ahora analizado en las arenas de la demostración ecuestre? Por principios de cuentas, la investigación reconoce que es una analogía metafórica muy forzada, y por ende, muy poco pertinente para la comparación en los mismos términos. Ya que se debe recordar que tanto los toros de lidia y de monta, como los gallos de pelea; socialmente están asociados o catalogados como animales violentos –agresivos por naturaleza-. Los cuales, inevitablemente están destinados a derramar su sangre y a morir de forma física o simbólica, para transmitir o heredar sus cualidades viriles a todo varón con el que estén directamente asociados o relacionados en esos momentos.

Lo trascendental del principio anteriormente enunciado (la transmisión por contacto de las cualidades que caracterizan a uno o ambos agentes –toros de lidia, para la monta y gallos de pelea-), se puede hacer evidente en la relación jinete-caballo de la siguiente forma:

Primero habría que retomar el principio geertziano, que establece que: “*Los animales son extensiones simbólicas de los cuerpos humanos*”. En ese sentido y *sin importar el género del animal (caballo)*, todas sus acciones y movimientos corporales que realice durante su participación en las escaramuzas charras, demostraciones amateur y profesionales de baile, el carrusel charro y / o concurso nacional de caballos bailadores. Más que ser expresiones propias de la virilidad y / o fortaleza física y sexual, deben ser explicadas como manifestaciones de la estética, belleza natural y simbólica que caracteriza a este agente no humano. Y por lo tanto, los resultados de la presentación en estas arenas artísticas estarán consideradas más en el ámbito femenino que en el masculino.

En otras palabras, todas las demostraciones de virilidad que se hacen patentes durante el desarrollo de los palenques, ruedos, rodeos norteros y las corridas de toros. Solamente buscan resaltar los atributos de honor, virilidad, fuerza física (protectora), sexual y reproductiva que tienen todos los hombres que están directamente emparentados con cada uno de los participantes. Pero en lo que refiere a las ejecuciones ecuestres (a pesar de ser enseñadas y controladas por un varón), todos los movimientos y galanteos que realice el animal, se podrán asociar metonímicamente a la belleza natural, estética y la virtud que podría caracterizar a cada una de las señoritas casaderas que están directamente emparentadas (por filiación y descendencia) y supeditadas al dueño del animal.

Montesinos-Martínez podrían aportar algún detalle al respecto:

“...la belleza femenina, sin importar la cultura a la que se haga referencia, representa un bien escaso. Este fenómeno nos conduce a dos situaciones claramente distintas; una en la que las mujeres bellas son el mejor objeto de los botines de guerra, lo que refleja la *objetivación de la mujer* ...y otra en que se evidencia la tendencia de los últimos años en donde se vive un proceso de constitución del ser como sujeto social, a partir del cual la voluntad de la mujer cuenta como un elemento básico para la consumación del acto sexual” (Montesinos-Martínez, 1999: 260-261).

A la propuesta anterior, se suma Saúl Gutiérrez Lozano, quien sostiene que:

“...Goffman expresó: “Las mujeres pueden ser definidas como inferiores respecto a los hombres, no obstante ellas son seriamente idealizadas, mitologizadas mediante valores como la maternidad, inocencia, amabilidad, atracción sexual, etcétera – deidades menores, quizás, pero deidades sin embargo.” Lo que quiero destacar aquí es que la historia o mitología tejida alrededor del cuerpo de las mujeres, especialmente de la sexualidad femenina, trabaja en dirección de subrayar la complementariedad antes que las diferencias entre hombres y mujeres. Con esta historia se presenta a la mujer como el complemento del hombre. Uno es la media naranja de la otra y viceversa. Aquí aparece “el principio de las cualidades femeninas y masculinas son complementarias, antes que cubriendo las mismas esferas, hombres y mujeres ventajosa y en cierta medida milagrosamente se compensan”.

En efecto, es considerado en muchas partes que, por decir algo, la fragilidad o débil de la mujer necesita la fortaleza y audacia de los hombres para vencer difíciles tareas intelectuales o manuales que se supone las mujeres no pueden enfrentar y solucionar por sí solas. Los hombres complementan a las mujeres. Respecto a la belleza y sexualidad femenina, objetos del deseo masculino, se les considera poderosas razones para construir una liga sexual, amorosa, natural entre hombres y mujeres. Aquí las segundas son el complemento de los primeros” (Gutiérrez Lozano, 2008: 198-199).

Lo anterior no significa que los varones que gusten de la compra y compañía de caballos, deseen sostener relaciones sexuales con ellos o con algún otro animal. Sino más bien, la idea que deseo expresar, es que la inversión económica que deroga cada uno de estos agentes no humanos (lo que incluye su mantenimiento, entrenamiento y el costo de su presentación pública), pueden también ser asociados metafóricamente a la objetivización que sufre el cuerpo de las mujeres y, a todos los embates que están sujetas antes de ser dominadas en el ámbito social (público) y sexual (privado). Para cerrar el ciclo que abrió esta interpretación, presento el siguiente testimonio:

“En muchas ocasiones le he tenido que pegar con la cuarta en la cara, a muchos (hombres) que se acercan y le quieren ver los dientes a mi caballo. ¡Pues, ¿Quién les dio permiso? O ¿Qué, acaso lo estoy vendiendo para que lo revisen?!. O acaso usted permitiría que un pendejo le tocaran las nalgas o manoseara a su esposa, nada más porque ¡Quiere verla cómo es!, ¡Pues no, verdad! ...¡Pues porqué tocan mi caballo! ...Siempre recuerde: El sombrero, la pistola, la mujer y el caballo, ¡nunca se prestan!” (Entrevista con Don Jaime González Castillo, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan).

Siguiendo el principio de ser extensiones corpóreas, los caballos también pueden ser vehículos portadores de arrojo, valentía y gallardía –propios de los varones que los cuidan, mantienen y son sus amos-. Cualidades que son necesarias durante la fiesta brava o al interior de los jaripeos y rodeos mesoamericanos.

Consideraciones finales del Capítulo III.

Como parte de los preparativos para las celebraciones de los santos patronos en el pueblo de Jolalpan, se hace evidente el principio de *la división sexual del trabajo* sobre la base de asignar: ¿Quién debe conseguir los enseres domésticos y alimenticios que serán ofertados a los invitados?, ¿Quién debe atender los desperfectos del solar? y / o ¿Quién o quiénes deberán representar física y públicamente a la familia nuclear y extensa durante el tiempo festivo? Aunado a lo anterior, se presentan *los juegos de la masculinidad vaquera* (el jaripeo, rodeo, el palenque, la carrera de caballos y las charreadas) que son considerados como *arenas* de la masculinidad, propias para la exhibición, el debate e incremento de los capitales económicos (ganancias en efectivo), materiales (vestimentas y animales), sociales (amistades y redes sociales), políticos (vinculado con las asociaciones políticas locales y demás interesados en la administración del poder regional) y simbólicos (entre los que se pueden incluir a las mujeres –señoritas casaderas-, y la demostración de los grados de la virilidad que caracterizan a cada uno de los varones de una misma familia nuclear). Como temática adjunta de este fenómeno, en particular aquellos juegos que pueden generar heridas (principalmente el rodeo y jaripeo) o exigen del derramamiento de la sangre propia y / o del enemigo (el palenque), aparte de ser un espacio para el incremento de los parámetros simbólicos de la virilidad, también se transforma en un sitio que tiende a ser exclusivo de los hombres; en donde solamente se tolerará la presencia femenina como como mera acompañante y capital simbólico (sobre la base del valor adjudicado a la belleza física). Medidas que se toman de manera pública y social, como una alternativa que evita el derrame innecesario de la sangre femenina sobre la base de una relación simpatética que le puede provocar la muerte. No sobra mencionar, que ocasionalmente puede ser autorizada la participación femenina durante los jaripeos y rodeos, ya que este evento oficialmente no exige el derramamiento de la sangre del animal, pero tampoco del agente humano. Asimismo, todas las jinetes que son solteras y aún no han sido madres, tras su participación ayudarán al incremento del prestigio familiar, pero en particular de los hombres que la representan y resguardan su honor-virginidad (su familia nuclear y extensa). Como ya se está vislumbrando, las señoritas casaderas en el ámbito público y ritual pueden perder su calidad de sujeto para transformarse en capitales simbólicos masculinos que serán ostentados por uno o más varones que estén relacionados parental (filiación y descendencia) o sentimentalmente con ella. A esta exhibición se le suma el valor socialmente adjudicado

a la virtud, la juventud femenina, la belleza física y el prestigio (político, social y económico) que ha acumulado la familia de origen de esta señorita, y que también será exhibido durante los diferentes juegos de la masculinidad vaquera regional (ya sea como acompañante o edecán ocasional), las danzas regionales, bailes folklóricos, los bailes públicos, entre otros espacios para la representación del honor familiar y masculino, como son las mayordomías (fiestas grandes y satelitales). Ambas formas festivas, serán observadas como prácticas rituales que tratan de congraciarse y encontrar el favor personal y comunitario de *los dobles de los hombres* (los dioses). Otra lectura del mismo fenómeno, será que los mayordomos (donde cada uno representa a su familia nuclear y extensa) realizan fuertes inversiones económicas, materiales y sociales como una opción para colocarse públicamente por encima de los hombres promedio y todos aquellos que no pueden costear e invertir los mismos capitales en esos justos momentos. Por ende, estos hombres (los mayordomos) generan una suerte de poder –en términos de Adams (2007)- que los tiende a ubicar socialmente por encima de sus contemporáneos y asociados. En retribución para el mayordomo (porque no necesariamente el don vertical ascendente puede ser aceptado por los dioses), éste habrá incrementado sus redes sociales, políticas y probablemente pueda acceder a una o más mujeres (señoritas casaderas, viudas y amantes) que también deseen participar de las ganancias obtenidas y el prestigio que goza esta persona.

Durante el desenlace de este capítulo, fue objeto de mención otra parte del rito personal de paso que tiene que hacer todo varón para consolidarse públicamente como un hombre, entre lo que se incluye: el perfeccionarse en la actividad laboral que se ha incursionado, saber montar a caballo, conocer el manejo de las armas de fuego, casarse o participar de una unión libre, pero sobre todo haber procreado descendencia masculina sobre la femenina. Donde la oportuna participación e innumerables victorias al interior de las arenas de los juegos de la masculinidad vaquera, serán un complemento al prestigio personal, más no podrán sustituir al rito de paso del significado de ser un hombre en esta región del país. Lo anterior se debe, a que el rito de la masculinidad permite la consolidación del nombre, el *valor de su palabra* como un sinónimo de su honor y la oportunidad de participar directamente de los círculos cerrados (propios para las redes de parentesco y compadrazgo) que caracterizan a los galleros y ganaderos regionales.

En el siguiente capítulo 4.0, la investigación sale ahora del municipio de Tepetlaoxtoc para insertarse en el contexto del territorio del Acolhuacán. De esa forma, se podrá observar y conocer las distintas relaciones que se establecen (capital social, es decir, quién se conoce y a quién se reconoce) entre algunos vecinos de Tepetlaoxtoc con comunidades específicas en otras partes del Acolhuacán. Cuyas relaciones sociales permiten ser la pauta de diferencia entre el insertarse a las fiestas patronales de otros pueblos como meros visitantes y consumidores temporales, invitado en un solar específico de otra localidad, con motivo de la administración de algún pequeño servicio temporal y como participante de las arenas de la demostración masculina que también se realizan fuera del municipio de Tepetlaoxtoc. Sin mencionar, la oportuna asistencia a los eventos públicos y semiprivados del ámbito nacional e internacional que también se realizan en esta región central del país.

CAPÍTULO IV. SE ACABÓ LA FIESTA DEL PUEBLO, EL REGRESO AL ORDEN SOCIAL

El desarrollo del tiempo festivo al interior del municipio de Tepetlaoxtoc, particularmente en lo que refiere a los barrios de la Cabecera municipal y los pueblos vecinos de Los Reyes, Nopala y los barrios del pueblo de Jolalpan. Presentan una serie de incongruencias que muy difícilmente podrían ser explicadas. Para tal efecto, se tendría que analizar a cada una de las festividades, y aún así, se desconoce si se podrá poder explicar satisfactoriamente. Quizá la contradicción más evidente, refiere al tiempo o los días efectivos que se le dedican a la solemnidad. Pues se recordará que la fiesta patronal de Santa María Magdalena (imagen que está instalada en la Parroquia municipal), se limita a un solo día efectivo, sin importar que la fiesta coincida con el fin de semana (lo que en otros casos ha permitido su continuidad). Asimismo, las solemnidades que se realizan a los santos patrones de los diferentes barrios del centro de Tepetlaoxtoc, pueden durar desde uno hasta un máximo de tres días. Lo que no viene a garantizar la asistencia y participación de un gran número de feligreses y / o vecinos de otros barrios del centro y demás pueblos cercanos. Lo que permite explicar, el por qué el tiempo de la apropiación temporal del espacio público y la presencia de pequeños servicios temporales tiende a ser sumamente limitado.

En cambio, las fiestas patronales de los barrios del pueblo de Jolalpan o las fiestas grandes de los pueblos de Los Reyes y Nopala, se pueden extender de uno a tres días, con un mayor número de concurrencia –incluyendo individuos provenientes de otros municipios del Acolhuacán-, aunque quizás con una menor, pero creciente apropiación temporal del

espacio. Sobre todo sí la solemnidad en ese año, se ubico cerca de un fin de semana. Lo que manifiesta un claro contraste con sus homónimas de la cabecera municipal.

La discrepancia de todo este fenómeno, lo ocupa la fiesta patronal de San Sebastián Mártir. Donde la naturaleza del orden de la presentación de cada una de sus nueve mayordomías satelitales, reclama desde el cumplimiento exacto de los días festivos que tradicionalmente se le han designado, hasta una apropiación temporal del espacio público hasta por 15 días consecutivos. Pues esta festividad continuará, aunque existan días en los cuales no arriba ninguna peregrinación, no se desarrolla ninguna mayordomía satelital, no se realiza ningún simulacro, tampoco se entregan ningún tipo de don vertical ascendente, como puede ser las danzas regionales, los juego de la masculinidad vaquera, flores, etcétera. Y hasta puede suceder, que la mayoría de los establecimientos temporales (los baños públicos, las cantinas y bares temporales, los puestos de alimentos preparados, etcétera) y demás pequeños servicios, pueden permanecer cerrados –con excepción de algunos juegos mecánicos-. Por ende, la festividad se limita a la apropiación física y temporal de espacio público, pues no existe festejo o actividad tradicional que se realice en ese preciso momento.

En la medida en que se encuentra próximo el último día de fiesta en los pueblos de Tepetlaoxtoc centro y Jolalpan –por ser los más transitados a diferencia de los pueblos de Los Reyes y Nopala-. Las vialidades y el tránsito de los vehículos particulares y de pasajeros se hacen cada vez más evidentes. Paulatinamente desaparecen los pequeños servicios temporales, y finalmente los vecinos, oriundos y vecindados comienzan a retomar sus actividades rutinarias con un mayor énfasis, a diferencia del periodo festivo. Algunos casos concretos de la transformación física del espacio público durante el tiempo ordinario, son las siguientes:

- a) Se desocupan las bases del transporte público y se hace evidente la presencia de camiones y taxis tanto en el centro de Tepetlaoxtoc como enfrente de la capilla de la Virgen de la Concepción en el pueblo de Jolalpan.
- b) Particularmente en el centro del municipio, se hace más evidente la presencia de los estudiantes de la primaria municipal y del CBT. Asimismo, las mamás y tutoras de los estudiantes, se reúnen afuera de los planteles educativos a manera de

intercambiar información relacionada con la institución o enterarse de otras actividades relacionadas.

- c) Una vez que se aseguraron que los infantes ya se encuentran dentro de la escuela, estas mujeres se dirigen al mercado o a las tiendas aledañas para conseguir algunos elementos necesarios para cumplir con sus actividades domésticas.
- d) Conforme avanza el tiempo hacia el medio día, paulatinamente va en incremento el número de amas de casa (solas y / o acompañadas por señoritas casaderas y / o menores de edad que aún no asisten a la escuela), que se dirigen a los pequeños supermercados o a las tiendas regionales, para adquirir los condimentos requeridos, productos básicos y demás enseres para la limpieza del hogar. Pero sí se trata del día miércoles o viernes, la mayoría de las consumidoras, compran los productos que consideran pertinentes en el mercado municipal –que en realidad es un tianguis que se instala al interior de un hecho duro-.
- e) A partir del medio día hasta las 14:00 horas, la mayor parte de las calles carecen de peatones que hagan uso y apropiación de ellas. Generando una discrepancia con la circulación vehicular que emplea las principales vialidades y demás carreteras que interconectan a la misma red de pueblos y demás municipios del Acolhuacán Septentrional.
- f) Por ambos lados de la calle de *Xolaltenco* en el jardín municipal (Ver Mapa 2), regresan los puestos ambulantes de los tacos de guisado, las quesadillas, el carrito de paletas, el puesto de la comida corrida, de los discos de música apócrifa (pirata) y el de jugos y licuados. Para ofertar sus servicios, todos los anteriores tienen que pagar una cuota mensual fija al municipio por el derecho de piso y el permiso de venta. Donde se establece que el periodo de atención a los clientes, será a partir de las 8:00 a. m. a las 14:00 horas durante todos los días de la semana. Entre otros de los acuerdos que se establecen con las autoridades municipales, son: 1) Mantener limpio y ocuparse de la toda la basura que generan sus actividades económicas; 2) Desocupar permanentemente el espacio prestado, en tanto se desarrollan las fiestas

patronales de San Sebastián Mártir del mes de enero –lo que no ocurre con motivo de ninguna otra fiesta patronal-, las elecciones políticas (federales, estatales, municipales y locales) y todos los eventos municipales que así lo requieran; y 3) Realizar oportunamente el pago de sus derechos al municipio. Dando por sentado, que omitir el cumplimiento de cualquiera de las anteriores, será de sanción y de la anulación del permiso.

- g) La ingesta de alcohol que era más visible durante el tiempo festivo en la vía pública; durante el tiempo ordinario o laboral, se limita al consumo al interior de los espacios privados (terrenos y solares). En una menor medida, al interior de automóviles y camionetas particulares que se dedican a repartir los productos que comercializan (principalmente alimento para todo tipo de animales domésticos, de granja o rancho). Lo que no exime a los pequeños grupos de varones (amigos y familiares), que se reúnen ocasionalmente en diversos espacios de la vía pública o en las afueras de las tiendas regionales, con motivo de compartir una bebida alcohólica y una buena plática durante varias horas de un sólo día. Sin mencionar, las fiestas privadas con motivo de un rito de paso personal (Bautizos, XV años, Boda, Sepelio, cumpleaños, etcétera), o en su defecto: la colada de un hecho duro, el recibimiento de alguna imagen religiosa, la bendición de una casa, del negocio familiar y / o del corral recién construido.

Conforme reaparecen todos los elementos anteriores, poco a poco los establecimientos temporales (como: las cantinas temporales, los juegos mecánicos, juegos de azar, puestos de antojitos mexicanos o los panes tipo Tlaxcala, la fotografía de la monta, el toro mecánico, entre otros) desaparecen paulatinamente, a fin de otorgarle el paso a las vialidades, el tránsito vehicular y la urbanidad de la vida cotidiana.

Cabe mencionar que al finalizar las fiestas en los pueblos de Tepetlaoxtoc, Jolalpan, Los Reyes y Nopala, varios de los inversionistas y ambulantes de los establecimientos temporales (cantinas y bares, expendios de pan festivo, las rebanadas de pizza, el puesto de antojitos mexicanos, el toro mecánico o la fotografía de la monta) y los juegos mecánicos que se habían presentado, tienden a emigrar a otro pueblo de la región del Acolhuacán o a otra parte del país en donde va a dar comienzo una nueva fiesta patronal. Pues más que

seguir a la diversión que conlleva esta nueva celebración, debe entenderse como el único medio laboral con el que cuentan estos individuos y los miembros de sus familias nucleares. Por ejemplo, presento el calendario laboral del señor Willian Reyes, que es un vecino del barrio de San Pablo Jolalpan. Él, su esposa y sus dos infantes, se dedicaban a la venta de diferentes estilos de panes de fiesta (como: el labrado, cartucho –pan tipo Tlaxcala-, redondo, chicharrón, conchas, cocoles, pan de letra, pan de queso, trenzas, pan de amaranto, gorditas de nata y empanadas) y rebanadas de pizza en las festividades que se realizan en el norte de la república. Willian y su esposa comenzaron su inversión económica desde el año 2002, comprando un microbús que fue adaptado como cocina (con hornos), expendio de pan y casa habitación. Con el cual se transportaban, comercializaban y habitaban durante todo el año, para descansar durante las fiestas de San Sebastián Mártir en el centro de Tepetlaoxtoc. Su experiencia como comerciantes, se comprobó desde el año 2003 hasta el 2010. Fecha en que tuvieron la necesidad de regresar a Jolalpan, y establecerse formalmente para inscribir a sus hijos en la escuela primaria local. En ese mismo año, trabajo de manera formal en el municipio de Tepetlaoxtoc hasta el año 2011. Ya que encontró la manera de establecer una tienda de abarrotes en el barrio de San Pablo Jolalpan.

Tabla 4.

Localidad	Estado	Mes
Aguelulco	San Luis Potosí	Febrero
El Saucito	San Luis Potosí	Febrero
Ferías Charras	Matamoros, Tamaulipas	Febrero
Ciudad Victoria	Tamaulipas	Marzo - Abril (un mes)
El Chorrito	Tamaulipas	Abril (un mes)
Santa Rosa Jauri	Querétaro	Mayo – Junio
Montenegro	Querétaro	10 de Mayo
Ciudad Acuña	Coahuila	10 de Mayo
San Luis de la Paz	Guanajuato	17 de Agosto
Querétaro	Querétaro	15 de Septiembre ²¹
Reynosa	Tamaulipas	Noviembre
Santuario de Monterrey	Monterrey	Diciembre

Calendario laboral-festivo para la comercialización de pan de fiesta.

²¹ Al finalizar esta festividad, se partía nuevamente con dirección a la Ciudad de Acuña en el estado de Coahuila.

Retomando sobre la temática del final de la celebración patronal. Todos los grandes espacios privados que temporalmente se habían convertido en espacios semiprivados o públicos, en los que se pudieron presentar los diversos juegos de la masculinidad vaquera, o se transformaron en cantinas temporales con estacionamiento, estacionamiento semiprivado o pista de baile a razón de las serenatas. Al concluir las festividades de los barrios de Jolalpan o del pueblo de Tepetlaoxtoc, regresan a su función tradicional de terrenos de siembra de temporal, patio comunal de los solares más cercanos y / o como estacionamiento privado, hasta la siguiente festividad o el próximo año.

Durante este lapso de tiempo, los dueños de los predios tienen la posibilidad de decidir si se vuelve a transformar temporalmente su espacio, o no. Lo anterior, también está supeditado a los cambios estructurales y a todos los hechos duros que se pudieron haber construido o instalado en esa área durante el transcurso de ese mismo año.

Sin embargo, antes de que los dueños y ocupantes de estos predios (espacios temporalmente transformados a razón de la fiesta del pueblo), lo puedan reinsertar a su función rutinaria, será necesario el recoger y quemar toda la basura, y demás desechos que se hayan alojado durante el tiempo festivo. Así como reparar lo antes posible toda la serie de desperfectos que los mismos usuarios ocasionales pudieron haber realizado de forma deliberada o como el resultado de un accidente.

No sobra mencionar, que fuera de los tiempos litúrgicos que indican el periodo propicio para las celebraciones patronales y su desarrollo ritual al interior del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo. Los espacios públicos municipales (como son: los jardines, patios de las escuelas primarias, calles y canchas deportivas), también pueden ser susceptibles de una transformación temporal y simbólica durante los tiempos de las campañas políticas (para elegir el presidente de la República, gobernador del Estado de México y / o el presidente y cabildo municipal), festividades sociales (como el día de la madre, del maestro, del niño, del padre), y en menor medida, por la realización fortuita de algún baile-jarripeno, rodeo de media noche. O simplemente, a razón de un mitin político a favor del reclamo social y popular, frente a las autoridades de los gobiernos regionales (las delegaciones políticas de cada barrio o los pueblos de Los Reyes, Nopala y Jolalpan) y municipal (miembros específicos del cabildo o la presidencia en sí misma). Sobre la base de lo anterior, Balandier no dudaría en comentar lo siguiente:

“La calle de las ciudades de hoy en día vuelven a ser escenarios donde se producen demostraciones no sometidas a las reglas y convencionalismos de las instituciones políticas y sindicales. En ellas puede encontrar expresión un rechazo más global y, por ello, más impreciso. Aparecen como la expresión de la marginalidad, de la transición provocadora o de la pura violencia. Sus formas son múltiples y sus efectos resultan igualmente subversivos. La animación de los espacios públicos introduce una crítica espontánea y figurada que se ríe y pone en ridículo, como en la época en que los titiriteros ocupaban los entarimados de ciertos lugares de París. Hay veces que en estos espectáculos recuperan el espíritu de los <<autos>> dramáticos de la Edad Media, y en ellos se sacraliza y ritualiza, no para alimentar el fervor, sino para contestar por medio de la alegoría y el ceremonial, a la sociedad del poderío y su civilización” (Balandier, 1994: 136). Y más adelante, continua: “Los escenarios sobre lo que eso sucede varían según los puntos de vista: para algunos, se trata de aquellos en que hace su aparición los nuevos <<poderíos>>, los héroes y las estrellas, para otros, son aquellos otros en los que se forman y actúan quienes detentan los poderes; para una minoría, son los escenarios en los que se desarrolla una capacidad creativa de infinitas perspectivas.”(Balandier, 1994: 151).

El exponer el contexto anterior, me permite formular la siguiente premisa: ¿Cuáles son las actividades u ocupaciones que demandan a todos los varones y mujeres de estos espacios de interacción, durante los periodos de tiempo en los que no se desarrolla ninguna fiesta patronal en las inmediaciones de su hogar? Pesquisa que será respondida en el desarrollo de este capítulo.

4.1 Comienza la búsqueda de otros espacios festivos.

Una forma particular para el intercambio de información en el mundo globalizado, ha sido gracias a los medios masivos de comunicación (la televisión abierta y de paga, la radio y los teléfonos móviles), la red de Internet y las redes sociales que forman parte de las anteriores. A este principio, se suman todas las industrias culturales vaqueras nacionales y extranjeras. Las cuales, hacen la promoción necesaria –mediante estos medios masivos de comunicación-, para convocar a todos los interesados a asistir a los bailes de música grupera, ranchera, banda, narcocorridos, country y demás géneros musicales semejantes. Para efectos de la presentación de uno o más grupos y / o solistas desconocidos y famosos, se requiere desde cercar y colocar estructuras metálicas portátiles en terrenos de siembra, jardines y / o campos deportivos municipales. Hasta la asignación o la renta de un espacio físico dentro de las instalaciones y hechos duros de canchas de alguna escuela regional

(patios de primarias o secundarias), o alguna de las plazas de universidades públicas –como ha sido el caso de la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH)- y / o la renta de las instalaciones privadas de la *Internacional Feria del Caballo* (regionalmente conocida como: *La Feria*), o del *Rodeo Texcoco* –que irónicamente a pesar de su nombre, está ubicado varios kilómetros más allá del centro del municipio de Chimalhuacán con dirección al paradero de Santa Martha en el Distrito Federal-. Para los organizadores y administradores de todo este tipo de eventos masivos, todo es válido con tal de evitar e impedir el acceso a todos los curiosos que no han costado el costo de su boleto, pero que inevitablemente desean participar de cualquier forma en este evento.

A manera de solventar un poco lo anterior, y como una forma de auto-difusión del evento y promoción de determinadas estaciones de radios (Por ejemplo: *La Z -107.3-* y *La K-Buena -92.9-* ambas de Frecuencia Modulada. Sin mencionar, *La Única -89.3 FM*, que es la radio local que se escucha en todo el Acolhuacán Septentrional con sede en el municipio de Texcoco de Mora), se les solicita a los radioescuchas que realicen llamadas telefónicas para contestar una o dos preguntas al aire, y con eso, obtener alguno de los boletos que se están obsequiando para alguno de estos eventos. Como lo pude constatar durante un baile semiprivado en las instalaciones de la Feria del Caballo, en donde se presentó: *La arrolladora banda Limón de René Camacho*, que fue alternada por *La Banda AK-47* (antes Kapaz de la Sierra), seguida por *El Comander* –como único solista de la noche-. Y finalmente aparecieron: *Los animales de la Q-Buena*. Quienes después de presentarse en el mismo escenario de la banda Limón, todos ellos gritaron a coro: *¡Y aquí suena...!* (Algunos de los asistentes respondieron de la misma condición) *¡La qué buena!*.

Justo después de que algún radio-escucha haya contestado acertadamente la pregunta que el conductor al aire le haya realizado. Este último podrá preguntarle con quién va a asistir al baile, y sí es mujer la persona que acaba de ganar los boletos, le preguntará si tiene o no novio y finalmente le dirá: *¡Entonces nos veremos por allá en (sitio del evento)!* (Anotación en el diario de campo).

De manera reiterativa se recuerda, que para la asistencia se sugiere que se vista con ropa vaquera y lleve un sombrero y pareja –en el caso de que sea un varón-. Aunque también existe la posibilidad de conseguir ambos (sombrero y pareja) tanto fuera como dentro de las instalaciones que fueron debidamente acondicionadas para el baile semiprivado.

Durante el desarrollo del baile, reaparecen las reglas sociales no escritas, pero vigentes que presentaron en todos los bailes públicos y semiprivados, que se realizan durante las fiestas patronales en los pueblos del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

4.1.1 Dos festividades diferentes en el mismo espacio semiprivado.

Otras par de festividades que tuvieron una gran asistencia sobre la base de los efectos que tienen los medios masivos de comunicación sobre el Acolhuacán, fueron: *La Feria regional de Chiconcuac* y *La XXIX Feria Internacional del Caballo de Texcoco 2010*. Ambas celebraciones se realizan en las mismas instalaciones y hechos duros, es decir, al interior de la Feria de Texcoco.

Dentro de este espacio, se cuenta con hechos duros, plazas y espacios al aire libre que permiten la realización de magnos eventos festivos (por ejemplo: La reunión de profesores del Acolhuacán), reuniones masivas (bailes), particulares (fiestas privadas) y / o políticas (Celebrar el triunfo de algún partido político durante las elecciones municipales y estatales). Las instalaciones cuentan con un área exclusiva para los juegos mecánicos, tres naves industriales para exposiciones temporales, dos secciones techadas para establecer varios negocios de alimentos, bebidas y de ropa, un teatro al aire libre, la representación de una plaza municipal (con un kiosco), cuatro edificios que son para restaurantes específicos, caballerizas privadas y de exposición, el picadero (que se emplea para demostraciones ecuestres), su palenque (pelea de gallos y la presentación de la variedad), la arena del ruedo (para corridas de toros), servicios de sanitarios en varios puntos de sus instalaciones, tres estacionamientos y finalmente su edificio para las oficinas centrales.

a) La feria de regional del municipio de Chiconcuac.

La feria regional de Chiconcuac o simplemente La feria de Chiconcuac, se realiza durante los últimos cinco días del mes de diciembre y los primeros cinco días del mes de enero del siguiente año. Esta celebración, se caracteriza principalmente por mover simbólicamente el mercado del centro del municipio y la mayor parte de los negocios que se establecen en sus barrios aledaños, al interior de las instalaciones de la Feria de Texcoco. En otras palabras, se monta un *teatro* que reproduce el centro de este municipio y sus respectivos

barrios, pero en un sitio que supuestamente es más cercano, céntrico y accesible para todas las comunidades del Acolhuacán y de los estados vecinos. Sin embargo, la diferencia entre el espacio original (mercado y tianguis) y su representación (dentro de la Feria) se hace evidente por cinco cosas:

- 1) A diferencia del mercado público de Chiconcuac, en las instalaciones de la feria se tiene que cubrir el costo por el acceso.
- 2) Debido a la fuerte migración e invasión de la industria costurera asiática, proveniente principalmente de China, Corea, Tailandia e India, y de la cual ha sido víctima este municipio. Se emplea este espacio temporalmente resinificado, con la intención de promover y comercializar de forma exclusiva todos los trabajos, técnicas y costuras de los vecinos y oriundos de esta entidad, permitiendo la presencia de algunos de sus proveedores nacionales y de otros costureros oriundos de los municipios vecinos del Acolhuacán Septentrional (Particularmente de algunos barrios de Jolalpan y la Colonia La Loma en el municipio de Tepetlaoxtoc).
- 3) Dentro de las instalaciones de la feria, también se puede ser testigo de la premiación de diversos concursos, como son: El mejor bordado, tejido de lana y la mejor técnica de fabricación de suéteres. Sin mencionar, que se puede observar la exposición temporal de tejidos manuales, prendas, cobijas, algunas prendas de marcas reconocidas y emergentes, rebozos y demás productos nacionales que pueden o no ser fabricados dentro del municipio, pero que son vendidos o revendidos al interior de éste.
- 4) Entre las exposiciones que se presentan, se puede apreciar diversos aparadores que muestran herramientas, accesorios, bordadoras y las maquinas más modernas de la industria textil principalmente.
- 5) La ocasión de esta festividad y aprovechando oportunamente sus instalaciones, se realiza un encuentro entre los galleros semiprofesionales y profesionales de la región del Acolhuacán. Quienes inscribirán, enfrentarán y demostrarán las

cualidades de virilidad de cada uno de sus animales, con las mismas implicaciones económicas, simbólicas y sociales que acarrear los palenques regionales clandestinos y autorizados. Donde la única diferencia, es que se realizará al interior de la arena del palenque de esta feria. Como un preámbulo de su próxima actuación en la misma arena, pero en otro contexto, es decir: durante el desarrollo de la Internacional Feria del Caballo. Sitio en donde se darán cita los criadores y entrenadores más reconocidos de la región, algunos nacionales y ocasionalmente hasta criadores extranjeros (norteamericanos).

b) La Internacional Feria del Caballo de Texcoco 2010 y 2011.

Como parte de los festejos de la Semana Santa del año 2010, se instaló la *XXIX Feria Internacional del Caballo de Texcoco*. Durante los días que van del 19 de marzo hasta el 11 de abril de ese mismo año.

Como parte de los preparativos para esta celebración, oportunamente fueron entregadas todas las invitaciones tanto para la inauguración, como para la clausura de la feria. Entre los destinatarios, figuraban los representantes masculinos de todas las familias de los grandes empresarios del Acolhuacán, grupos familiares y domésticos con una larga trascendencia política en la región, los diputados y senadores priístas del gobierno municipal de Texcoco y, casi los siete presidentes municipales del Acolhuacán. Con excepción del presidente municipal de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, por ser el único gobierno perredista en una región mayoritariamente priísta.

Oportunamente también se realizó, la contratación del salón para eventos, el servicio de meseros que atendió la cena-baile, a razón de la elección y coronación de la Reina de la Feria 2010. Como era de esperarse, la mayoría de las concursantes, lo que incluye a las cuatro finalistas y a la única ganadora (Karla Paola I^a, que para ese entonces tenía 19 años de edad). Son miembros femeninos de las contadas familias regionales que ostentan el mayor capital social (amistades, redes sociales e influencias), económico y político de todo el Acolhuacán. Entre la lista de este pequeño sector de la clase burguesa de la región, se pueden mencionar a: Los Sanperio (Inversionistas del autotransporte público, lo que incluye combis, gremios taxistas y camiones de primera y segunda clase con destino al Distrito

Federal) y los Bustamente (Caracterizados por mantener el monopolio de las gasolineras y gaseras de todo el territorio del Acolhuacán) –como anteriormente se había mencionado-.

La elección de la reina de la Feria.

La elección de la Reina de la Feria, debe ser entendida como una arena de capitales simbólicos entre los varones de todas las familias concursantes, pues no es gratuito el derrame económico que provocarán los gastos de las invitaciones a casi todos los políticos, industriales e inversionistas locales, la contratación del salón, su conjunto musical, meseros y el costo por las inscripciones de cada una de sus candidatas. Donde la afrenta del mejor capital simbólico, será encarnada por todas las concursantes que representan a su grupo de origen, pero principalmente a todos los varones que la han apoyado hasta ese momento.

Entre las cualidades que debería poseer cada una de las concursantes, era: el ser una señorita físicamente atractiva, soltera, virtuosa, que en esos momentos se encontrara estudiando (capital cultural), pero sobre todo en una edad propicia para la reproducción y apropiación sexual masculina.

A la par de la elección de las candidatas y durante su proceso hasta las finales del certamen. Los varones que están emparentados con las concursantes, echan mano de todas sus redes sociales (amigos, conocidos, compañeros, etcétera) y de parentesco (por alianza, filiación, ritual sacramental y no sacramental) a manera de obtener el mayor número de votos a favor de su candidata. Asimismo, no se descarta el soborno que se manifiesta en acuerdos económicos privados, permisos municipales, rebaja en la adquisición de cierta materia prima, etcétera, a cambio del voto por una de las candidatas para ser la próxima reina de la feria. A final de cuentas, lo que importa es ganar, y sobreponerse a otras familias que están siendo representadas por determinados varones y sus respectivas candidatas. Varela podría complementar al respecto, cito:

“En el proceso de la integración de las asociaciones, la necesidad de mostrarse atractivo a los demás para ganar su aceptación llevaría a los individuos a competir el uno contra el otro para hacer las mayores contribuciones al bienestar del grupo. En el proceso mismo de integración surgiría, así, la competencia y la diferenciación. Los victoriosos en esta primera competencia seguirían compitiendo entre sí por estatus y poder; los vencidos, por su parte, también continuarían compitiendo entre ellos mismos y seguirían siendo el objeto de competencia para ganar su apoyo por parte de los vencedores” (Varela, 2005: 111).

Durante el desarrollo de la arena simbólica o la contienda de belleza, y en la medida que se comienza a seleccionar a las finalistas. Poco a poco se hace evidente la recompensa de todo el tiempo y capital económico que se le ha invertido a favor de su candidata dentro de los servicios de SPA, masajes relajantes, compras en boutiques en el Distrito Federal, diferentes tratamientos en estéticas y su membrecía en los gimnasios de cadenas privadas en la región.

Pues el llegar a las finales, pero sobre todo el obtener la única corona de la Internacional Feria del Caballo. Permitirá elevar el capital social y simbólico de todos los varones y demás mujeres que están emparentados con la finalista y ganadora, al exhibir a una de las señoritas más bellas, sino es que la más hermosa, en el concurso más importante de toda la región del territorio del Acolhuacán.

Entre otros de los beneficios que obtendrá la ganadora de este certamen, será el establecer contratos y convenios privados con marcas e instituciones locales. Que la contratarán para que su imagen aparezca en las propagandas y espectaculares, donde simulará ser una guía de turismo de la empresa Turismo Texcoco S. A. de C. V., una estudiante de Harmoll Hall Texcoco (ahora conocido como *Brightalk in English*, a partir del año 2009) o una egresada de alguna de las licenciaturas que ofertan la Universidad de Valle de México campus Texcoco (UVM Texcoco).

También será acreedora de algunas membrecías por tiempo determinado para su consumo en las tiendas departamentales (Suburbia) y cadenas restauranteras (como son Toks, Vips y, algunos cafés y restaurantes regionales). Sin mencionar que su imagen debidamente ataviada de elegantes faldas y vestidos, trajes regionales y con la vestimenta de charro, se podrá apreciar en todas las propagandas impresas y electrónicas –lo que incluye las páginas WEB de la Red de Internet- que se realicen a favor de la Feria Internacional del Caballo, lo que incluye un video, en donde expresamente la reina invita a todos los observadores y sus admiradores a conocer esta región del país, y por supuesto, disfrutar de alguno de los atractivos visuales y espectaculares de la Feria del Caballo de Texcoco.

Por su parte, todos los varones que conocen o que alguna vez se relacionaron con la finalista, pero principalmente con los que está directamente emparentados, no dudan ni por un segundo, emplear este logro personal (de ella) como uno de los pretextos y requerimientos para escogerle un buen pretendiente, ya sea a ella directamente o a alguna de las otras señoritas solteras de su grupo de origen. Donde se tenderá a una alianza

matrimonial con toda familia o grupo que convenga más a los intereses de su grupo de origen. Intereses que pueden ser materiales, acuerdos económicos, políticos o productivos que les permita (como grupo familiar) el seguir incrementando alguno de sus capitales. Ya que no se debe olvidar, que “...en nuestra literatura como en la historia y en la sociología, a un cambio de posición social siempre le corresponde un cambio de nombres propios o clasificaciones (títulos, números, etiquetas, etcétera)” (DaMatta, 2002: 321). Principio de las relaciones sociales, que ya estaba inscrito en esta investigación desde el *primer capítulo*, y se fundamentó en las aportaciones de (Lévi-Strauss, 1997) y (Héritier, 2007). Oportunamente también se puede retomar de Bourdieu, lo siguiente:

“Solamente un materialismo inconsecuente, es decir parcial y reduccionista, puede ignorar que unas estrategias cuyo elemento en juego es la conservación o el aumento del capital simbólico del grupo (como la venganza de la sangre y el matrimonio) obedecen a intereses no menos vitales que las estrategias sucesorias o las estrategias de fecundidad. El interés que determina a defender el capital simbólico es inseparable de la adhesión tácita, inculcada por la primera educación y reforzada por todas las experiencias ulteriores, a la axiomática objetivamente inscrita en las regularidades del orden económico (en el sentido amplio), inversión originaria que hace existir como digno de ser buscado y conservado un determinado tipo de bienes” (Bourdieu, 2009: 193).

El valor estratégico en el ámbito de la política de la cena-baile de coronación, fue evidente en el momento en que se comenzó a escuchar las palabras y felicitaciones del Lic. Enrique Peña Nieto (en ese entonces Gobernador del Estado de México) a través de la pantalla de Videoconferencia. Por supuesto que se contó con la presencia del Sr. Amado Acosta (presidente municipal de Texcoco de Mora), todo su cabildo municipal, senadores, diputados y demás presidentes municipales del Acolhuacán que fueran de corte priísta exclusivamente. También se contó con la presencia del señor obispo de Texcoco (Presbítero Don Juan Manuel Mancilla), algunos de los cronistas municipales de Texcoco, inversionistas y empresarios regionales de todo el Acolhuacán, y finalmente, todos los miembros de las muy limitadas redes sociales que pagaron \$800.00 por cada boleto de acceso a este evento, y que nunca tuvo alguna difusión pública en ninguno de los municipios del Acolhuacán.

Con un mes de anticipación a la inauguración de la *XXIX Internacional Feria del Caballo Texcoco 2010*, fue contratada una empresa regional que se ha especializado en elaborar propagandas sobre la base del diseño gráfico y por computadora, así como la elaboración de

páginas WEB para la red de Internet. Como resultado de esta inversión, al ingresar el nombre de la tan mencionada celebración en el buscador de Google en la red de Internet, se desplegaban 12, 400 páginas WEB, que incluían el programa general de todos los eventos, videos de las páginas oficiales y en *Youtube*, entrevista con los artistas invitados, propagandas de hoteles, posadas, restaurantes y negocios de comida, mapas del municipio de Texcoco y de la feria. Y después de haber sido inaugurada la feria, también se podían observar en esas mismas páginas WEB, varias fotografías de la reina Karla Paola Iª que estaba vestida de charro o con algún atuendo regional. Como se puede apreciar a continuación.

Fotografía 25.



Reina Karla Paola Iª, XXIX Feria del Caballo Texcoco 2010.

Fuente: Portada del programa general de la Feria del Caballo Texcoco 2010

Para limpiar y reacondicionar las instalaciones de la feria, se requirieron de los servicios de un determinado número de vecinos de los municipios aledaños, quienes pudieron prestar sus servicios como mano de obra temporal. Realizando las funciones de limpieza de todas las instalaciones, jardinería (dentro y fuera de los hechos duros), pintores y mantenimiento en general –incluyendo la colocación de propagandas y espectaculares-. Asimismo, fue necesaria la contratación temporal del personal que pudiera atender todos los diferentes servicios, que serían ofrecidos dentro de las instalaciones de la internacional Feria del Caballo (comida –meseros y cocineros-, bebidas –barman, servicio de edecanes, meseros y bailarinas-, venta de diversos artículos –en su mayoría objetos y vestimenta relacionada con la industria cultural vaquera-).

Y para todos los interesados en rentar un espacio para la inversión económica en algún tipo de servicio temporal dentro de las instalaciones de la feria, se instaló un remolque en el cual se daban informes sobre los costos y requerimientos para cada tipo de servicio temporal, por ejemplo: Se rentaban espacios comerciales para prendas, sillas de montar y otros

enseres vaqueros al interior de *La Plaza Chiconcuac*, que es una de las áreas tejadas como se refirió anteriormente. Se asignó otro espacio para todos los juegos de azar familiares con premios (dardos o rifles para el tiro al blanco, tira todas las botellas con una pelota o un balón, anota un gol en la portería de fútbol, realiza un enceste en la canasta de basquetbol, levanta la botella con una caña de pescar). Una tercera área estuvo destinada a los corrales de la exposición y venta de todo tipo de ganado (vacuno, ovino, bovino, caprino), caballos de certamen y aves de corral –lo que incluía aves de combate y avestruces-, en ese mismo se estableció un área para los diversos tipos de servicios fotográficos, es decir: a) De la monta del toro cebú, toro miniatura y / o pony, b) En un escenario doméstico norteño de la época revolucionaria y c) Con animales exóticos (serpientes pitón, un cachorro de tigre o león).

Otros servicios temporales que requirieron de un espacio para su inversión, fueron las cantinas temporales, el área del carrusel con caballos de verdad (ponys), la zona del merolico que remata las colchas y cobijas del municipio de Chiconcuac, la monta del toro mecánico y en todas las esquinas o en los pasillos de la feria se podía observar el monopolio de vendedores ambulantes. Sin mencionar, que ya se considera como “apartado” el área de los juegos mecánicos, el espacio para el servicio de la calandria y determinados hechos duros (edificios) que por tradición fungen como restaurantes regionales ya acreditados.

El *tiempo*, también estuvo supeditado a la renta económica al interior de las instalaciones de la feria del caballo. La razón se debió, a que todas las bandas clásicas, la marimba, el grupo de mariachis o el trío norteño que se presentaban adentro de la infraestructura. Tuvieron que haber adquirido un pase en donde claramente se indicaba el horario en el que se les permitiría su libre acceso diario. Lo que directamente dependía de la cantidad económica invertida en la compra de este documento, lo que marcaba la diferencia entre ingresar desde las nueve de la noche –horario en donde comienza a haber más concurrencia- hasta altas horas de la madrugada (3:00 ó 4:00 a. m.) –horario en donde la mayoría de los asistentes, ya se están retirando a sus respectivos solares-.

No sobra mencionar, que a pesar de ser una fuerte inversión económica la que tuvieron que realizar los miembros de estos conjuntos musicales, el gasto se compensa del cobro de \$100.00 por cada canción tocada. O del mutuo acuerdo del pago de miles de pesos entre los miembros del conjunto y sus contratantes, a cambio de que los sigan durante una o más horas cantando y tocando sus instrumentos por todas las instalaciones de la feria.

La inauguración de la Internacional Feria del Caballo 2010.

El día 19 de marzo del 2010, fue inaugurada formalmente la *XXIX Feria Internacional del Caballo de Texcoco*. Sin embargo, esta celebración que supuestamente debería ser de carácter público –o por lo menos, con la posibilidad de ser apreciado por los individuos que costearon su boleto de ingreso-, a razón de la seguridad de los presidentes regionales y otras figuras políticas municipales de corte priísta, se limitó el acceso a todos los curiosos e interesados en ingresar a este evento, mediante un fuerte dispositivo de seguridad que abarcaba desde el estacionamiento semiprivado hasta la puerta principal del inmueble.

Lo que explicó, que para poder tener acceso al estacionamiento y después a los hechos duros al interior de la feria durante este día, se requería presentar por cada vehículo su respectiva invitación y boleto personal de cada uno de los ocupantes. De lo contrario, se tenía que estacionar el automóvil en alguno de los terrenos privados que están frente a la Feria del Caballo, y que a razón de esta festividad anual, se habían transformado temporalmente en estacionamientos semiprivados y, que a la vez, también ofrecían el servicio de cantina temporal. Estas fueron muy concurridas durante este día, puesto que el acceso al público en general se autorizó después de las 5:00 p. m. Cuando oficialmente la inauguración comenzó, a partir de las 9:00 a. m.

Un par de días previos a la inauguración de este magno evento, se realizó la cena-baile de coronación en honor a la señorita Karla Paola I^a, ganadora de este certamen regional de belleza. La ahora reina de la *XXIX Feria Internacional del Caballo*, durante esta noche bailó con el presidente municipal de Texcoco, seguido de los altos funcionarios masculinos federales (diputados y senadores) y finalmente con todos los varones que pertenecen al cabildo municipal (2009-2012). Entre otras de las figuras políticas masculinas que tuvieron la oportunidad de bailar públicamente con la reina Karla Paola, fueron los demás presidentes municipales de corte priísta que gobiernan la mayor parte del territorio del Acolhuacán, y finalmente, algunos de los elegidos de estos últimos o “*ahijados políticos*”, que oportunamente habían acompañado a su presidente municipal.

Debido a que no tuve la oportunidad de ingresar y poder observar directamente este fenómeno. Solamente comentaré, que como parte de esta inauguración se dieron discursos, saludos, abrazos, se realizaron algunas demostraciones ecuestres y finalmente se otorgó una

comida-baile al interior del restaurante que se ubica a un costado del picadero al interior de esta feria.

Después de las 5:00 p.m. de este día (19 de marzo), ya se permitía el ingreso del público en general que pudo costear su boleto de ingreso (\$30.00 por persona) –como se comentó anteriormente-. Esta primera noche, se caracterizó por la dinámica natural de algunos juegos mecánicos, venta limitada de licor y cerveza, las exposiciones indígenas temporales y terminó con el concierto de Juan Gabriel a las cinco de la madrugada dentro de la arena del palenque. Cabe mencionar que desde la tarde de este día hasta el medio día del siguiente, se autorizó la venta del boletaje de la primera faena taurina en *La plaza de toros Silverio Pérez*. A diferencia de los boletos de toda la variedad del palenque; los cuales, se comenzaron a vender en diferentes espacios privados, solares y comercios del centro del municipio de Texcoco de Mora, desde una semana previa a la magna inauguración.

A continuación, oportunamente se puede mostrar el programa de la variedad del palenque (Ver Programa 1) y el cartel general de la corrida de toros (Ver Programa 2):

PROGRAMA 1



Programa de la variedad del palenque 2010

PROGRAMA 2



Programa de la faena taurina 2010

Durante los 23 días que duró la *XXIX Internacional Feria del Caballo Texcoco 2010*, sumado a la experiencia que ya he podido acumular sobre esta celebración desde el año 2006 hasta el 2011. Oportunamente, he llegado a la conclusión, de que este espacio de carácter semiprivado que está integrado por diversos hechos duros, como son: Una arena del picadero, un palenque, una plaza de toros, varias explanadas, teatros, foros y templetos,

diversas naves industriales, diferentes edificios cuadrangulares y rectangulares que cuentan con fachadas que están adornadas con motivos vaqueros y del viejo oeste (puertas de dos hojas para cantinas, tejados de madera y pisos de duela) y de los pueblos mesoamericanos (paredes de adobe o de ladrillo aparente con trabes de madera). Sin mencionar, la plaza principal con su kiosco cerca de las oficinas centrales –como un recordatorio metonímico de una explanada municipal de la región mesoamericana-, el área exclusiva de los juegos mecánicos o del circo, y finalmente, el área destinada para el certamen y exposición de todos los caballos y demás especies de ganado.

La suma de todos los anteriores elementos, tratan de teatralizar y reproducir de manera metafórica los espacios comerciales y para la interacción (sociópetos) de la mayoría de los municipios de Texcoco de Mora, Chiconcuac, Papalotla y Tepetlaoxtoc de Hidalgo, entre otros. Donde este escenario metafórico que ha sido elaborado tomando de referencia los pueblos y municipios vecinos a Texcoco, elimina o trata de omitir todas las posibles diferencias políticas (partidistas), geográficas, etnográficas y los respectivos límites territoriales que existen al interior del territorio del Acolhuacán.

El efecto del teatro (el inmueble en su conjunto y esencia) y de la participación de todos sus actores (público asistente, comerciantes y pequeños servicios) que aparentan no tener un guión preestablecido. Provocan la construcción social de una falsa imagen de la realidad territorial y social de esta región del país. Pues desde un inicio, se ha descartado la existencia de seis de los siete municipios que en conjunto integran el Acolhuacán Septentrional, para reconocer que el único municipio existente será el de Texcoco de Mora, el cual se integrará de varios “pueblos” entre los que se supuestamente se incluirán Chiconcuac –por ser el más conocido fuera de esta región- y en menor medida: los “pueblos” de Papalotla y Tepetlaoxtoc.

En otras palabras, todos los municipios del Acolhuacán –con excepción de Texcoco- al interior de las instalaciones de la internacional Feria del Caballo, serán presentados como entidades y territorios políticos que están supeditados a las decisiones y la administración política y jurídica del municipio de Texcoco.

Este fenómeno aparentemente no les causa ningún problema a los demás vecinos y oriundos del Acolhuacán Septentrional, en cambio, lo han rescatado y apropiado como un elemento identitario que les permite tener una referencia de su espacio urbano fuera de todo este territorio.

Por su parte los turistas, transeúntes ocasionales y demás *contemporáneos* que muy probablemente desconozcan –porque no ha existido la persona, ni la ocasión que les permita conocer la verdad- las características territoriales (administraciones municipales), sociales (tradiciones), las prácticas religiosas, políticas y las actividades laborales de cada municipio del Acolhuacán. Seguramente después de su ocasional visita a las instalaciones de la Feria del Caballo, terminarán por haberse formulado falsos escenarios espaciales, territoriales y sociales de esta región del país. Como se podrá constatar a continuación:

Es de entenderse, que un individuo que radica en otras partes del país (principalmente en el Distrito Federal –por ser gran parte de la presencia durante esta festividad-) y que no ha tenido el deseo o el interés de informarse a detalle sobre las características del Acolhuacán Septentrional o de cualquiera de sus siete municipios que lo integran. Muy fácilmente podrá ser engañado o “seducido” del gran teatro social que presentan todos los hechos duros de esta feria o por las versiones de diferentes tradiciones orales que se han formulado sobre esta región. Sobre la base de todo lo que se ha comentado anteriormente, entre los diferentes individuos que vistan o han escuchado diferentes temáticas de esta región, se pueden escuchar comentarios como el siguiente:

“...Dicen que en Chiconcuac se puede comprar mucha ropa de buena calidad y a muy bajos precios ¿Está lejos del centro (de Texcoco)?, ¿Es grande el mercado? ...Entonces, ¿Chiconcuac es otro municipio?, siempre pensé que formaba parte de Texcoco o de por ahí cerca. Y ¿Dónde se compra la ropa está cerca de Texcoco?” (Entrevista con la Sra. Karem Pérez Segura vecina de la Delegación Cuajimalpa, Distrito Federal)

Inversamente para los vecinos y oriundos del Acolhuacán, el municipio de Texcoco de Mora permite ser empleado como un punto de referencia cuando se tiene necesidad de viajar al interior de la república. Como lo indica el siguiente testimonio:

“Siempre que salgo del Estado (de México) y alguien me pregunta de dónde soy, les digo que de Texcoco, pues si digo que soy de Tepetlaoxtoc no saben ni en dónde está” (Entrevista con la Sra. Angelina Varela vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

Al anterior comentario, inmediatamente se le sumó el de su hija:

“Sí, cuando dices que eres de Texcoco, inmediatamente te asocian a la Feria del Caballo, (La Universidad Autónoma de) Chapingo y Chiconcuac. Ya me ha pasado así en varias ocasiones” (Entrevista con Mariana Fonseca, vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

Después de cruzar el umbral de la entrada principal de las instalaciones de la Feria, el transeúnte podrá apreciar un escenario gigante, que ha sido construido deliberadamente para aparentar metonímicamente una homogenización política de la región y una supuesta excesiva extensión territorial. Este escenario privado se comienza a manifestar sobre la base de la presencia de restaurantes regionales, como: *El Indio de Texcoco* o *La Cava de León*. Antros regionales, como: *La Adelita*, *Tarros Beer*, *El Abrevadero*, *Gomi chelas* – clausurado desde el año 2011 a razón de disturbios con arma de fuego-. También se cuenta con la presencia de taquerías regionales, como: *Tacos el Campeón* y cantinas, como: *El Ranas Beer* y *Las bolas de Villa* –ambas fueron clausuradas antes del mes de agosto 2011, debido a los disturbios que provocaban-. Todos los anteriores –incluyendo los ahora clausurados-, eran y son establecimientos públicamente acreditados del centro del municipio de Texcoco de Mora.

Con la finalidad de seguir fomentando el teatro que simbólicamente transporta a todos los asistentes a diferentes puntos, parajes y al centro de Texcoco. Justamente después de cruzar la limitada área de los restaurantes, y siguiendo un camino asfaltado que supuestamente es para el tránsito vehicular y que tienen marcadas sus respectivas líneas centrales y flechas de circulación, pero que nunca ha funcionado con estos fines –debido a que es parte de este escenario-; el transeúnte podrá arribar a la primera explanada. La cual trata de representar el jardín municipal de Texcoco, gracias a las bancas de jardín y a un kiosco que está construido en el centro de la misma; y cuya iluminación obedece al alumbrado público y municipal. Debo enfatizar que la mayoría de las áreas dentro de la feria, están alumbradas con el mismo principio, y que ocasionalmente se podría estar caminando encima de otra carretera con sus respectivas indicaciones viales y señalamientos (Que indican la ruta correcta para arribar al palenque, a las exposiciones ganaderas, la plaza de toros, el picadero, teatro del pueblo, el circo y los juegos mecánicos), pero con la fortuna de no correr el riesgo de ser atropellado. Puesto que nunca circula ningún automóvil en esos reducidos espacios. Y no se puede utilizar ningún tipo de banqueta, pues esta se limita a una pequeña guarnición de escasos ocho centímetros de ancho, que a su vez limita a todos los hechos duros (restaurantes, cantinas, antros, el área de los cajeros automáticos, jardineras) con la supuesta carretera y calle pública que supuestamente ha sido cerrada y apropiada temporalmente por sus usuarios durante el tiempo que dura la fiesta “patronal”.

Justo alrededor del kiosco de esta primera plaza pública “municipal”, se reúnen todos los miembros de las diferentes bandas clásicas, la marimba, el trío norteño, los mariachis y demás músicos que están a la espera de algún cliente que desee escuchar una o más canciones, sin importar la temática que se aborde. Es decir, se pueden escuchar narcocorridos, corridos pesados y corridos obscenos sin restricción alguna. No sobra comentar, que la mayoría de los integrantes de las bandas clásicas que se presentan, provienen de los pueblos de Santa Catarina del Monte, San Miguel Tlaixpan y Santa María Tecuanulco. Todas las anteriores, son comunidades de la sierra texcocana.

Al interior de las instalaciones de la feria, no existe alguna estructura temporal o permanente que presenté un mapa de ubicación. Las razones de esta ausencia, obedece a dos principios básicos: Primero, tomando en cuenta que se teatraliza metafóricamente a los espacios del centro de Texcoco y otros municipios en un solo pueblo, se espera que sus usuarios (quienes simbólicamente han salido de sus hogares o de diversos espacios de proximidad –que en ambos casos es el mismo acceso principal-), no requieren un mapa de ubicación sobre la base de que supuestamente transitan sobre el espacio social en donde realizan sus actividades cotidianas, laborales o simplemente en donde han residido desde hace varios años y generaciones. Un segundo argumento, es que se espera que todos los visitantes terminen por recorrer todo el parque, o mejor dicho, todos los espacios simbólicos que han sido teatralizados o que sean representativos del municipio de Texcoco. Y de esa manera, los usuarios puedan dedicarle una mayor cantidad de tiempo a ciertos espacios en comparación de otros, por ende, se espera que terminen por consumir y apropiarse de los productos o servicios que ahí se ofertan.

Mapa 5.



Instalaciones de la XXIX Internacional Feria del Caballo Texcoco 2010.

Fuente: Programa general.

Lo anterior provoca que todos los *individuos* que asisten asiduamente a las instalaciones de la Internacional Feria del Caballo, establezcan ciertos hechos duros como puntos de referencia para ubicarse o como espacios sociópetos en disímiles horarios. Ya sea con sus familiares, amigos y demás redes sociales. A colación puedo mostrar el siguiente testimonio:

“...Ya quedamos de acuerdo que nos veremos a partir de las once, donde están las bandas (el Kiosco). A mí me encargaron unas botellas (de bebidas alcohólicas). Pero, como conozco a los de la Corona (empresa cervecera que surte a todas las cantinas temporales de la feria) les voy a pedir que metan las botellas entre los hielos. De hecho Beto (uno de los asistentes), ves que trabaja en las caballerizas y que trajo un caballo (para exhibirlo y venderlo en la feria), ya metió como tres botellas escondidas en la cajuela de su carro y entre la alfalfa del animal” (Entrevista con Erik Valencia vecino del pueblo de Xocotlán, Texcoco, Estado de México).

Un segundo testimonio, pero relacionado con el consumo del alcohol dentro de las instalaciones, podría ser:

“...Es bien fácil meter alcohol a la feria, por ejemplo si vas a los gallos, a dentro de las cajas de transporte puedes hacerlo, pues casi nadie las revisa. Sobre todo se hacen de la vista gorda, pues ya pagaste más de \$10,000.00 por tu participación (parada). Así que más da que metas una o dos botellas. Y si te atrapan, pues solamente les das una botella y listo” (Entrevista a José Manuel Delgadillo, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc, Edo. de México)

Sobre la base del testimonio anterior, la vigilancia de la Feria del Caballo puede ser “fácilmente” esquivada cuando se tiene las redes sociales adecuadas, y se apela al principio de *persona* en términos de DaMatta (2002), pues rescato otro testimonio.

“El día que se iba a presentar *La Arrolladora* (Banda Limón de René Camacho), no alcance a comprar boletos para la primera fila. Entonces, mandé a que compraran dos para el área de general. Una vez que estábamos a dentro, momentos antes de la variedad, rápidamente ubique algunas de las personas que conozco. Y le pregunte a un mesero: ¿Qué está tomando? –señalando hacia abajo-. Subió y me dijo que Ron Bacardí, pues ¡Hay gente con dinero que le gusta tomar corriente!, así que le pague otra botella y se la mandé. Inmediatamente después volteó para ver quién se la había mandado, y me preguntó a la distancia: ¿Qué haces allá arriba? Y ¿Con cuántos vienes? Al responderle que éramos dos, le dio \$50.00 al mesero y dio las indicaciones para que nos dejaran bajar. ¡Y ya! ...inmediatamente pensé: ¡Ni modo a tomar Bacardí!” (Testimonio de José Manuel Delgadillo vecino del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc, Estado de México).

Como se había comentado anteriormente, no existe algún mapa que indique la ubicación exacta de los asistentes al interior de las instalaciones de la feria. Y los únicos que se distribuyeron, es a razón de que ya estaban incluidos en el limitado tiraje del *Programa Oficial de la XXIX Feria Internacional del Caballo Texcoco 2010. Presente en la Celebración del Bicentenario de México*. Que fueron entregados exclusivamente a todos los inversionistas, miembros de esta asociación, servidores públicos de alto rango (presidentes municipales y su cabildo) y demás personas que habían participado en la organización o que efectuaron una fuerte inversión económica a favor de este festejo o de algún espectáculo específico. Una segunda forma de obtener esta misma información, fue a través del portal oficial y página WEB de la Feria del Caballo Texcoco 2010.

Esa es la razón, de que todos los nombres propios con los que referiré a las distintas plazas, pabellones y oficinas, en su mayoría sean desconocidas para la mayoría de los asistentes, pues tampoco existe algún anuncio que indique su ubicación.

Pues el motivo aparente de esta falta de información, que no es evidente más que a través de ciertos hechos duros (calles asfaltadas, paredes, bardas, puertas, tejados, pabellones, etcétera) que separan un espacio de otro (Por ejemplo: como fue descrito anteriormente en el área de alimentos y la “vía pública”), solamente busca ratificar el principio de integración del municipio de Texcoco, y fomentar la falsa idea de que el resto de los municipios del Acolhuacán, son pueblos del primero. Por ejemplo:

El *Pabellón de Texcoco*, es una de las naves industriales que están acondicionadas para la instalación de exposiciones temporales. Durante estos años, se caracterizó por comercializar artesanías hippies, cremas de sabores con alcohol, ropa de piel, dulces típicos mexicano, algunos vendedores de zapatos (provenientes de los estados de Guanajuato y Nuevo León) y comerciantes de monturas del estado de Jalisco. Productos que de forma metonímica recuerdan algunos de los puestos temporales que ocasionalmente se ubican en el jardín municipal u otras plazas de pueblos y áreas verdes de Texcoco. A unos escasos 30 metros de esta primera exposición, el transeúnte puede encontrarse de frente con la *Plaza Chiconcuac*. La cual, también apelando a un principio metonímico que asemeja directamente la realidad regional con la exposición de la Feria del Caballo, se presentará como una gran sección de tejado que resguarda de la lluvia a un gran tianguis de ropa. Que a diferencia de la realidad regional en la que se vende todo tipo de prendas de temporada, principalmente para damas. En esta ocasión comercializa casi exclusivamente con productos de piel en su mayoría de corte vaquero (zapatos, botas, chalecos, llaveros, sombreros y chamarras) y también se pueden hallar algunas monturas. Y a pesar de lo anterior, continúa siendo aún más sencillo seguir encontrando ropa y accesorios para dama en comparación a las que son expuestas para el consumo varonil.

El *Pabellón Mexiquense* es el nombre que recibe la exposición de los grupos indígenas que son provenientes de diversos municipios del Estado de México. Al interior de esta exhibición de productos, no es difícil encontrar artesanías hechas a mano, prendas bordadas (principalmente para dama), vestidos de bailes regionales de otros municipios del estado, monturas –nuevamente- y ocasionalmente algún puesto temporal que comercializa productos de otros estados vecinos (Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Puebla y Tlaxcala). Para no perder la representación del gran teatro que integran estas instalaciones en conjunto, se les exige a los comerciantes que presenten sus productos en mesas de bambú, colgadas y / o sobre el suelo -en analogía a la forma en que lo presentarían en otros espacios que no fueran las instalaciones de esta feria-.

Otro de los detalles que caracterizó a este gran teatro social que se presenta al interior de la Feria del Caballo, y que trata a manera de fomentar la analogía metonímica con las vialidades del centro del municipio de Texcoco de Mora, fue que se autorizó la presencia de mujeres e infantes de ambos géneros físicamente sucios y que estaban mendigando, éstos se sentaban o hincaban en el suelo de algún espacio visible y a la vez humillante, cerca de

alguna esquina de las naves industriales, en los accesos de los restaurantes o a las orillas de la supuestas carreteras justo en el espacio que sería propio de las banquetas y los espacios de los peatones. De esta manera, estos individuos propios del ámbito femenino (lo que también incluye a aquellos infantes masculinos que aún no han ingresado al mundo de los varones), se dedicaban a solicitar una ayuda económica a todos los concurrentes, transeúntes y demás visitantes que se dirigían a múltiples espacios y destinos dentro de las mismas instalaciones.

La investigación nunca logró conocer, si a este tipo de individuos del ámbito femenino (mujeres e infantes de ambos géneros) se les permite su libre acceso o también tuvieron que pagar una cantidad económica por el tiempo en el que se les permitiría permanecer ahí – como ocurrió con todas las bandas clásicas y demás conjuntos musicales, que se ubican en el kiosco de la feria-.

Al interior de este gran escenario, se incluye un área compartida entre la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH) y los mal nombrados “*pueblos ganaderos del Acolhuacán*” –refiriéndose específicamente a los municipios de Papalotla y Tepetlaoxtoc de Hidalgo-. Este espacio social que puede ser descrito como un gran tejado, ahí se han instalado diversas estructuras metálicas temporales que funcionan como corrales y cercas, bebederos y comederos que permiten la exposición-venta de los diversos tipos de ganados y animales de crianza que produce la región del Acolhuacán. Esta exhibición también se acompaña de una serie de cubículos de especialistas veterinarios, en donde supuestamente se otorga información gratuita sobre las nuevas técnicas de cría, reproducción y mantenimiento del ganado bobino, caballar, caprino, ovino, porcino y vacuno; como lo hace esta universidad.

Lo que aparentaría ser un espacio social exclusivo para la venta de animales de corral, en el fondo encubre múltiples *arenas* de conflicto entre todos los vendedores-criadores que se han congregado en este pequeño espacio. Donde simbólica y físicamente cada uno de ellos, buscan por todos los medios disputarse el reconocimiento social y futuros convenios e intercambios económicos con grandes inversionistas e industriales de estas industrias culturales. La *arena* se hace un poco más evidente, en el momento en que los criadores-comerciantes comienzan a vender sus primeros lotes de animales en el menor tiempo posible, y antes del día de la clausura de esta celebración.

Conforme se va acercando el día final de los festejos de esta feria, varios de los criadores-vendedores que no tuvieron la misma suerte comercial que sus homónimos y que aún conservan un gran número de los animales con los que iniciaron su exposición. Optan por bajar el costo de cada uno de sus especímenes o elaborar paquetes de dos o más animales, con la finalidad de atraer el interés de todos los oportunistas que se presentan durante los últimos días de fiesta.

El prestigio social que se pone en juego al interior de esta arena por cada uno de los actores sociales que intervienen, provoca tres condiciones: a) Un gran reconocimiento a los criadores-comerciantes que acabaron eficazmente con su exposición, obteniendo jugosas ganancias económicas, b) Un segundo sector masculino que obtuvo ganancias no tan grandes en comparación con el primer sector, pero tampoco se vieron en la necesidad de regresar con un gran número de los ejemplares con los que arribaron e inauguraron la Feria y c) Algunos de los criadores-comerciantes, quienes no lograron ganancias económicas por su participación, y en la mayoría de los casos habrán concluido su exposición con diversas deudas que tendrán que ser cubiertas.

Durante el tiempo que se desarrolla la exposición-venta del ganado que está destinado al consumo humano (caprino, bobino, porcino y vacuno –carne y leche-), se realizan pequeños concursos y competencias relacionadas con: a) Las técnicas de crianza; b) Porte o casta del animal; c) La salud física de cada una de las especies, y d) Técnicas e innovaciones tecnológicas para favorecer los cuidados de cada uno de estas especies. Durante la evaluación veterinaria que se le realiza a cada uno de los concursantes, se determina si el animal ha sido alimentado con productos prohibidos, químicos, hormonas y otras sustancias que podrían afectar a los consumidores finales del animal. De ser comprobado, se descalifica al concursante y se termina vetando a esos productores y todos los demás inversionistas que los apoyaron para llegar hasta este certamen.

Las premiaciones a todos los varones ganadores de cada una de las categorías, consistieron en la entrega de dinero en efectivo y otros elementos o herramientas para la cría de los distintos ganados, como son: comederos, bebederos y un determinado número de vacunas para cada una de las especies en las que se participó. De la misma forma se entregaba un trofeo de treinta centímetros de alto fabricado de bronce, en el cual se presenta un charro que está atendiendo, ya sea a una vaca, un borrego o del tipo de crianza en la que se había concursado. Después de la entrega se le hace un reconocimiento público, situación que

incrementa sus capitales sociales y simbólicos ante los demás concursantes-criadores y que también son conocidos regionalmente. Cabe mencionar, que también se contó con la presencia de criadores provenientes de los estados de Guerrero, Michoacán, Puebla, Tlaxcala y Veracruz.

Al finalizar el día de la competencia, se le permite a los dueños (o criadores) de los animales triunfadores, la venta de éste, de otros ejemplares de la misma especie y demás especies de ganado (hayan o no obtenido algún premio). Es de entenderse, que el costo por adquirir a un animal que ganó en la exposición, tiende a ser superior en comparación a los otros que no lo hicieron. Aún así, los precios de comercialización pueden exceder los \$4000.00 por ejemplar en todos los tipos de ganados (caprino, bobino, ovino, porcino y vacuno).

Durante la exposición ganadera, también se venden animales de procedencia extranjera (principalmente de los Estados Unidos y de Canadá), avestruces y aves de combate de diferentes castas y razas, que han sido criados en un rancho del estado de Jalisco.

Sin mencionar que en el área de la exposición caballar, todos los ejemplares que se exhiben ahí también se encuentran a la venta. No sobra indicar, que en esta exposición también se puede incluir a todos los caballos finalistas y ganadores (primer y segundo lugar) del *concurso nacional de caballos bailadores*. Casos concretos fueron el segundo lugar, el cual se cotizó hasta \$60,000.00 de contado. En lo que refiere al primer lugar, su dueño se espero hasta el último día para realizar una subasta pública.

En relación a los trofeos que son entregados a los varones criadores de ganado o a los entrenadores de los caballos bailadores. En ambos casos, estos objetos pertenecen al campo del capital simbólico que puede transformarse en *capital heredado* a las generaciones subsecuentes del varón que lo ha obtenido. El trofeo consiste en una estatua de bronce que representa dos acciones concretas: a) La primera, para el caso de los criadores de diferentes especies de ganado, consiste en un charro que está atendiendo a un animal recostado que puede variar dependiendo el tipo de especie en la que se haya concursado –como ya se había indicado-. Y b) En el caso del concurso de caballos bailadores, su trofeo consiste en una figura de un corcel que corre a galope mientras que un charro-jinete se dispone a lazar el vacío –debido que a la imagen no presenta un mayor contexto, sobre la base de que el

simbolismo metafórico de la estatua permite imaginar que el jinete se dispone a lazar a un mamífero grande que está directamente relacionado con la charrería o la crianza ganadera-. Lo que no se debe dejar de mencionar, es que estos tipos de trofeos que han sido obtenidos en tan singulares arenas masculinas privadas, exigen ser observados y exhibidos a otros hombres que puedan apreciar el arrojo, tenacidad y virilidad de su dueño. Lo anterior, no descarta el hecho de que las mujeres no puedan apreciar estas cualidades físicas y simbólicas del triunfador, pero se da una mayor preferencia al reconocimiento que puede provenir de otros hombres (principalmente de aquellos que no lo han ganado, a pesar de participar en la misma competencia). Héritier podría comentar: "...las mujeres fueron confinadas en todas partes a un rol de procreadoras domésticas, excluidas del uso de la razón, excluidas de lo político, excluidas de lo simbólico. En este último punto es donde se juega la fuerza física del hombre" (Héritier, 2007: 178).

Y Ramírez Rodríguez complementaría:

"Entonces, la masculinidad se define por su relación, en primera instancia, con las mujeres, lo cual supone, ante todo, subordinación de una parte a la otra. La segunda instancia de diferenciación entre es entre los varones. Esto requiere dismantlar la imagen homogénea de masculinidad, lo cual nos lleva a pensar que dentro del grupo de varones hay una graduación, una categorización. El parámetro para determinar el "grado", por llamarle de alguna forma, de masculinidad, dependerá del concepto de masculinidad en un contexto sociocultural específico" (Ramírez, 2006: 40).

Antes de concluir con este apartado, me gustaría enfatizar que en todos los concursos, como fueron: *La cría y engorda de ganado; la calificación de los caballos miniatura, y los caballos bailadores*. La participación fue exclusivamente del ámbito masculino, debido a que la contribución de las mujeres se limitó a las demostraciones ecuestres de las distintas organizaciones y agrupaciones de la charrería mexicana, que se limitó a presentar sus *escaramuzas charras*. Se debe enfatizar, que esas demostraciones ecuestres no eran concursos entre las cuadrillas femeninas, y por ende, no había premiación que fuera más allá del aplauso del público asistente y demás curiosos que lograron encontrar un lugar para observar gratuitamente todas estas hazañas. Lo que no exenta el incremento de capital simbólico y social que serán acreedores todos los varones que pertenecen al grupo de cada una de estas mujeres charras que participaron en estos eventos; a razón de la interpretación

que se utilizó en esta investigación, sobre el *principio de la apropiación de la descendencia* de Héritier (2007).

Otro de los espacios en donde se evidenció la presencia femenina, fue atendiendo la preparación y distribución de casi todos los alimentos y demás antojitos mexicanos que no estuvieran relacionados con la sangre o la carne de grandes mamíferos, es decir, la investigación nunca logró conocer el caso de una o varias mujeres que estuvieran a cargo de los puestos de los tacos de borrego (barbacoa), carnero (cabrito), puerco (carnitas) o de res (cabeza), y en menor medida de los tacos al pastor. Pues la tradición popular mexicana, dicta que todas estas carnes (borrego, carnero, puerco y res) *deben ser preparadas públicamente* por los varones que se dedican a despacharla. Regla social no escrita pero está vigente, y que reclama su valor cultural sobre la base del principio de contacto, que provocaría un derrame innecesario e involuntario de la sangre femenina fuera del periodo menstrual. Razón por la cual, la mayoría de las mujeres que intervinieron en la comercialización de los tacos de barbacoa, cabrito, carnitas y tacos de cabeza, limitaron su participación a la preparación de las salsas, hacer y calentar tortillas, la limpieza de cada una de las mesas que se iban desocupando, lavando los platos y demás enseres de uso cotidiano, ofrecían sus servicios como meseras, atraían a los clientes y destapaban las bebidas que serían consumidas junto con los tacos que habían sido ordenados. Asimismo, la investigación nunca conoció algún caso de alguna o varias mujeres que estuvieran a cargo de una cantina temporal dentro de las instalaciones de la feria. Y de haberlas existido, siempre argumentaron ser empleadas que estaban supeditadas a las decisiones de alguno o de varios de los varones que se encontraban laborando en el mismo espacio.

En contraste, existió una mayor participación femenina con un minoritario apoyo masculino durante la preparación de alimentos, como fueron: las quesadillas, los pambazos, tamales y –en menor medida– al interior del local de las tortas. Debo indicar, que todos los establecimientos de estos servicios temporales, que a su vez, asemejaban estar instalados en las inmediaciones de la vía pública –como ocurre en cualquier fiesta patronal regional–. En realidad estaban congregados en *La Plaza Chiconcuac* y en el *Pabellón Mexiquense*.

Otra forma de participación femenina, fue como parte de la variedad (como cantantes, animadoras, bailarinas y payasitas) en el *Teatro del pueblo* y en diversas *arenas* exclusivas del incremento de los diversos capitales masculinos, como sucedió durante las charreadas, el concurso de caballos bailadores y los concursos de cría de ganado. Finalmente, no se

debe olvidar que algunas mujeres –principalmente señoritas casaderas-, se empleaban como un medio de convencimiento para todos los hombres que cruzaban cerca de los juegos de azar y de habilidades (insertar un pequeño aro en el cuello de una sola botella, levantar un embace de cristal con una caña de pesca, “los platos locos”, entre muchos otros) que ellas mismas organizaban y administraban. Induciendo en varias ocasiones sin importar el resultado final de estos concursos, que varios de los participantes masculinos, ya fueran casados o solteros, pretendieran obtener alguna información privada sobre las administradoras. Tales como la edad, su teléfono y hasta si ella accedía a acompañarlos durante la noche.

4.1.2 La extensión de los festejos en otros parajes del Acolhuacán.

Los más de 100 pueblos y / o pequeñas comunidades, que son el resultado de la suma de todos los asentamientos que integran en conjunto los siete municipios del Acolhuacán (San Salvador Atenco, San Andrés Chiautla, Chiconcuac, Papalotla, Texcoco de Mora, Tepetlaoxtoc de Hidalgo y Tezoyuca). Y que ligados también integran una gran red de pequeños y grandes pueblos que están interconectados unos con otros, gracias a las vialidades municipales, federales, el antiguo Camino Real de la Herradura (Carretera México-Tlaxcala) y por varios caminos de terracería y veredas no pavimentadas, que todavía se conservan y emplean como vías de tránsito local y regional.

Debo enfatizar, que todos los vínculos y las diversas relaciones que existen entre los habitantes de todos estos distintos pueblos, no se limita a la supuesta cercanía geográfica. Pues a lo anterior, se le suman factores, como: El compartir casi la misma historia regional –o condiciones históricas semejantes- y los ritos históricos de paso regionales que acontecieron en todo este territorio, y que se hacen evidentes en la actualidad.

Asimismo, la oportuna formación de redes sociales (amistades), redes de parentesco (alianzas matrimoniales, por filiación y descendencia), y los múltiples tipos de parentesco ritual (compadrazgo) que se han establecido durante décadas entre los distintos oriundos (asociados), vecinos, los avecindados y los fuereños (contemporáneos). Tomando en consideración que sin importar la categoría de *habitante* a la que se pertenezca, en todos los momentos que se pueda gestar un parentesco ritual sacramental, esta alianza ritual será extensiva a todos los progenitores de todos los agentes que estén implicados en el vínculo

parental o compadrazgo. De esta manera, las diversas estrategias de parentesco (por alianza o parentesco ritual sacramental y no sacramental), aunado al uso frecuente del mismo espacio y el constante trato social, provoca que tanto *los vecindados* como *los fuereños* paulatinamente vayan perdiendo su categoría de individuos, para convertirse en personas y agentes sociales reconocidos, que pueden ser aliados o competidores en las diversas arenas políticas (cargos públicos locales y regionales), económicas (laborales) y religiosas (cargos religiosos y mayordomías –satelitales y no satelitales-) de las que han participado por años todas o la mayoría de las familias regionalmente reconocidas y socialmente ubicables.

Es de suponerse, que la mayoría de las redes sociales y de parentesco (incluyendo el parentesco ritual) que ahora son permanentes. Deben sus orígenes a diferentes factores, como son: a) Diversos tipos de actividades comerciales y laborales tanto dentro como fuera de alguno de los siete municipios del Acolhuacán; b) Múltiples interacciones masculinas que han surgido en los espacios para la representación, en los espacios de los juegos de la masculinidad vaquera y demás *espacios para la masculinidad* (cantinas, tugurios, prostíbulos, etcétera); c) Distintas reuniones sociales en el ámbito público y privado, o en donde las condiciones permiten la oportuna circulación de alcohol; d) Múltiples formas de intercambios ceremoniales (circulación de imágenes religiosas –como ocurre entre los distintos pueblos del Acolhuacán-, recepción de los miembros de alguna danza regional específica o ballet folklórico, nombramiento de mayordomo o compañero, etcétera); e) El fortalecimiento de las relaciones sociales ya existentes de alguna categoría de parentesco ritual, y su deformación en alianzas matrimoniales con otros miembros específicos de la familia extensa.

Sin descartar todas las redes sociales que se han podido establecer, gracias a la presencia circunstancial de varios transeúntes y vecinos contemporáneos del Acolhuacán; que a razón de la fiesta patronal de algún barrio o pueblo específico, arriban oportunamente con el pretexto de disfrutar de los placeres públicos y semiprivados de esta celebración. Es decir: la feria (puestos ambulantes y juegos mecánicos), el servicio de la comida –el desayuno, la comida y cena, que también se ofrece a todos los visitantes-, el castillo de fuegos pirotécnicos, los juegos de masculinidad –si es que se desarrollará alguno-, los bailes públicos (serenatas, mañanitas, etcétera) y semiprivados que serán entregados como dones verticales ascendentes, entre otros. Muy probablemente en alguna de las anteriores, algunos de los diversos actores sociales que se han congregado en estos espacios temporales,

puedan identificar a uno o más vecinos, amigos, parientes y compadres que se encuentran fortuitamente en el mismo espacio y en el mismo tiempo. Lo que en la mayoría de los casos, ha dado lugar a encuentros que obligan al saludo, al intercambio y la actualización de la información sobre las familias nucleares, los amigos y la mayoría de los conocidos en común. También este espacio público es pertinente, para observar todas las inmediaciones e identificar a todas aquellas personas (vecinos y asociados), que han asistido a estas festividades con otra persona que no corresponde a su marido o su esposa –la investigación logró identificar tres casos concretos de infidelidad masculina y dos femeninas-. En los tres casos masculinos, la investigación consiguió constatar que la mujer (amante) conocía la situación social de su pareja. Permitiéndome retomar de Lipovetsky, cito:

“Cuanto más independientes son, en menor grado aceptan un matrimonio destrozado, no conforme con sus expectativas de ternura, de comprensión, de intimidad. Lejos de encerrar a las mujeres en sí mismas, la dinámica individualista provoca mayores exigencias con respecto al otro, menos resignación a la hora de soportar una vida de pareja insatisfactoria, que ya no responde a las promesas del amor y de la comunicación personalizada. La extensión del régimen social basado en la posesión de sí no ha abolido la predominancia de las expectativas sentimentales y comunicacionales de la mujer, sino que la ha ampliado a todas las capas sociales” (Lipovetsky, 2007: 30).

Al ser descubierto por otros asociados del mismo pueblo, el infractor de estas reglas sociales, pero sobre todo familiares. Podrá elegir entre dos alternativas, y así evitar que los problemas se hagan aún más grandes de lo que ya son:

- 1) Tenderá a salir lo antes posible del mismo espacio de interacción en donde se encuentran sus vecinos, familiares y / o asociados.
- 2) Enviará una botella de alcohol al grupo de asociados que se han dado cuenta, y de esa manera, hacerlos simbólicamente cómplices de todas sus acciones y consecuencias.

La segunda opción siempre se ha considerado como la menos recurrente, pero en todos los casos que la investigación constató que se recurrió a esta alternativa, constantemente fueron los varones infieles quienes ejercieron este derecho con sus semejantes.

Entre todos los espacios temporales que se prestan para la interacción social gracias a las fiestas patronales, tal parece que es durante los servicios del desayuno, la comida y la cena

que se ofertan públicamente y de forma gratuita en diferentes solares de familias específicas. Son los puntos de reunión, interacción y encuentro del mayor número de los contemporáneos (fuereños) que han asistido a la celebración. Éstos pueden o no conocer a algún miembro de la familia anfitriona, y aun así, el fuereño será atendido conforme sea oportuno.

En el remoto caso de que se conozca a alguno de los ocupantes de este solar, los miembros de la familia anfitriona se verán forzados a recibir al invitado y a todos sus acompañantes inesperados para finalmente atenderlos con comida y bebida de fiesta, al igual que las personas que oportuna y formalmente habían sido invitadas. Sin embargo en ambos casos, la acción de recibir los alimentos –se haya o no invitado formalmente- será considerada –por los miembros de la familia donante- como un don horizontal entre los anfitriones y los invitados. El cual en la medida de las posibilidades deberá ser oportunamente correspondido, ya sea durante las fiestas patronales de los ahora visitantes o con una enfática invitación a una celebración familiar o rito de paso personal (bautismo, confirmación, XV años, boda, sepelio, etcétera). La deuda quedará pendiente hasta ser saldada, sin importar que la familia –ahora anfitriona- tenga que aguardar un poco más de un año.

Lo anterior, permite comenzar a vislumbrar la premisa de: Por qué la investigación logró constatar la presencia de aproximadamente 15 asociados y sus respectivas familias nucleares –provenientes de distintos barrios de Tepetlaoxtoc centro, de los pueblos de Los Reyes, Nopala y de otros barrios de Jolalpan. Sin mencionar cinco asociados del pueblo de Tolteca Teopan, en los espacios públicos que generan las fiestas de cada uno de los anteriores y durante el tiempo festivo de los pueblos de San Jerónimo Amanalco, La Resurrección, Pentecostés, San Miguel Tlaixpan y Xocotlán – todos éstos pertenecen al municipio de Texcoco-, durante la fiesta patronal del municipio de Papalotla, o en su defecto, ya sea disfrutando de las fiestas nacionales del 16 de septiembre –en otras cabeceras municipales o demás pueblos de la región-, la conmemoración de la batalla del día cinco de mayo que se representa en los pueblos de San Miguel Tlaixpan (Texcoco) y San Pablo (Chiconcuac). O de los bailes públicos y semiprivados que se pueden realizar en algún espacio temporalmente transformado de los municipios de San Andrés Chiautla y Chiconcuac.

A continuación solamente referiré casos concretos en los que algunos hombres asociados del municipio de Tepetlaoxtoc, participaron activamente durante las fiestas patronales y regionales que se realizaron en los pueblos vecinos del municipio de Texcoco de Mora (Una suerte de exogamia festiva de municipio, pero endogamia del territorio del Acolhuacán Septentrional).

4.2 La circulación de las imágenes católicas.

Una de las prácticas religiosas católicas más populares y extendidas en casi todo el territorio del Acolhuacán –sino es que en todo este territorio-, son los novenarios de rosarios que se efectúan a las imágenes de los santos patrones y vírgenes católicas a los pocos días previos a su celebración y de su octava. Difícilmente se podrían mencionar los verdaderos orígenes de esta práctica religiosa tan extendida en diferentes puntos del territorio mesoamericano. En el caso del Acolhuacán, muy probablemente se deba a una práctica privada y local que estaba limitada a un reducido número de familias de los ahora algunos municipios específicos de este territorio. Y a pesar de que estas familias muy probablemente no mantenían comunicación entre ellas, pero realizaban los mismos servicios religiosos. Las circunstancias y los ritos históricos de paso (como fueron el proceso de la independencia, las intervenciones extranjeras, el bandidaje, la Revolución mexicana, etcétera) que acontecieron en el territorio del Acolhuacán, posiblemente obligaron a que las imágenes de los santos y vírgenes católicas fueran el único nexo que permitió un vínculo con otras de las familias afectadas y que de igual manera se encontraban sufriendo los embates de la época. Probablemente este tipo lazo inicial, pudo haber deformado en otros tipos de intercambios económicos, materiales, simbólicos, alianzas matrimoniales y diversos tipos de parentesco ritual entre los participantes (Rivera Pérez, 2004 y 2011).

En lo que respecta al municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, el culto a San Sebastián Mártir, Santa María Magdalena o la Virgen de la Concepción, por ser los santos patrones más representativos de toda esta entidad. En sus inicios, el recibimiento estas imágenes estaba limitado a los ahora barrios del centro de Tepetlaoxtoc y algunos otros del pueblo de Jolalpan. Sin embargo el culto a San Sebastián y María Magdalena fue tomando cada vez más fuerza, y poco a poco se fue extendiendo a otros pueblos de los diferentes municipios

del Acolhuacán Septentrional. Con el tiempo y principalmente a razón de la emigración laboral, la tradición también se extendió a otros estados de la república (Monterrey, Puebla, Tlaxcala y Veracruz) y el Distrito Federal.

Otra de las razones que permitiría explicar este fenómeno, pueden ser los diversos intercambios económicos (acuerdos comerciales) y laborales que se han establecido entre los vecinos y oriundos tepetlaoxtoqueños con los contemporáneos de otros espacios de la república. *Un tercer factor*, se podría encontrar en la supuesta flexibilidad para el acceso de la participación en los cargos religiosos, es decir, se permite que los “antiguos individuos fuereños masculinos” (ahora considerados como *personas*) provenientes de otros espacios que son ajenos al municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, puedan participar como miembros de la compañía o compañeros de una o varias mayordomías satelitales específicas (cuando se refiere exclusivamente de las solemnidades de San Sebastián Mártir. Y como ha sucedido principalmente, entre los gañanes, albañiles y los arrieros).

El cuarto móvil que propicia la circulación de las imágenes, más allá de los límites políticos y geográficos del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo; será la solicitud explícita y el deseo de recibirla (a la imagen) en un solar específico –aunque sea en otro municipio u otro estado de la república-. Esta petición, privilegia y no cuestiona la voz de mando masculina, pues se da por sentado que sí es un varón él que la solicita, oportunamente podrá corresponder a todo el derrame económico que implicará el arribo de la figura. No ocurre así en el caso de las mujeres, pues estas previamente deben pedir su parecer al hombre que públicamente las representa (ya sea su esposo, padre, hermano o su hijo –en caso de ser viuda o madre soltera-) antes de hacer oficial su petición o convenio. Lo anterior, también se debe a que son los hombres quienes tendrán que cubrir con todas las inversiones y los gastos económicos, a pesar de que la iniciativa tenga un origen femenino –como ha ocurrido durante las mayordomías satelitales de las molenderas, la recepción de las peregrinaciones de la sierra durante los días 17 y 18 de enero, y demás festejos que están relacionados con las vírgenes católicas-. De cualquier manera, ya sea una solicitud masculina o femenina, se terminará estableciendo un vínculo de parentesco ritual no sacramental entre los dadores y receptores de la imagen católica.

No sobra indicar, que una vez que se ingresa a este circuito de rosarios e intercambios de imágenes religiosas, ya no se puede salir del círculo. En cambio, el número de imágenes católicas que desean ser recibidas y las invitaciones para participar de otros rosarios en

distintos solares, puede sufrir un incremento a los pocos años después de haber ingresado a este circuito.

A manera de ejemplificar lo anterior, refiero a una entrevista informal realizada en el solar de una familia del pueblo de La Resurrección, Texcoco de Mora. Comento:

“El otro día me encontré a un vecino en la calle, que me preguntó: ¿Si deseábamos recibir la imagen de San Sebastián?, pues como no estaba Efrén (su marido), se me hizo fácil decirle que sí.

Ya en la tarde cuando llegó Efrén, le comenté, ¡Y que se enoja!. Pues yo pensaba que solamente se tenían que hacer los rezos, pero nunca me dijeron que también se tenía que ofrecer algo (comida o cena). Entonces le dije a Efrén, que iría a casa del señor para decirle que ya no. Pero eso tampoco le gustó, y dijo: ¡Que sí ya habíamos quedado pues ya ni modo!, pero que para la siguiente ocasión le pregunte antes de tomar una decisión.

Después me enteré, que el señor había solicitado la imagen en Tepetlaoxtoc, a razón de una manda personal. Y que había prometido buscarle a San Sebastián, nueve casas acá en el pueblo (La Resurrección). Después de que se hicieron dos rosarios en la mía, el señor recogió la imagen y se nos invito a seguir en los rosarios.

Me comentó Efrén, que la tradición es que nosotros teníamos que buscar la siguiente casa en dónde la recibieran (a la imagen), y de no encontrarla, los rosarios continuarían aquí (su solar)” (Testimonio de la señora Alejandra Flores, vecina del pueblo de la Resurrección, Texcoco de Mora).

En el comentario anterior, se puede observar que Alejandra en nombre de su marido (Efrén), habla por él. Y termina por aceptar un convenio que tenía que haber sido pactado y acordado entre hombres. Al no hacer el procedimiento adecuado, es decir, enterar primero a su marido pidiendo un poco de tiempo al donante, para después dar la respuesta. Ha comprometido la voz de mando y el prestigio público no sólo de su marido, sino de todos los varones que pertenecen a su familia nuclear.

Efrén al enterarse de la situación, no le queda más que regañar a su esposa y aceptar involuntariamente –y de mala gana: “*¡Que sí ya habíamos quedado pues ya ni modo!*”- todos los gastos y su inserción al circuito de intercambio de imágenes católicas en el Acolhuacán Septentrional. Pues se dará por sentado, que sí él y su familia nuclear no tienen los recursos económicos suficientes para cubrir el compromiso, podrán pedir prestado a todos los varones con los que está emparentado por filiación o a todos sus compadres. Toda acción es válida con tal de corresponder, una vez que se está ingresando o se participa ya de este circuito.

Pero en el caso de haberse rehusado, justo después de que su esposa dio su palabra en garantía. Efrén y sus dos únicos hijos (Eduardo y Adán), serían socialmente cuestionados sobre su integridad, virilidad y el honor masculino que se supondría que tendrían que representar. Asimismo, una mínima parte de esta sanción social, caería encima de todos los parientes masculinos por filiación y ritual que están emparentados con este hombre. Pues socialmente se cuestionará sobre la calidad moral y el honor de todos los hombres que se relacionan con varones que no tienen palabra (virilidad) y garantía social (honor).

“Cuando un hombre adopta una postura pasiva y femenina. Ya sea en la relación sexual o en la interacción social, entonces su “masculinidad” activa queda entre dicho o queda menguada e incluso puede quedar borrada. Al adoptar posturas pasivas y femeninas, el hombre sacrifica su clasificación apropiada como *hombre* y en consecuencia se le conoce como *viado* (“venado”) o *bicha* (literalmente gusano o parásito intestinal, pero también la forma femenina de *bicho* o animal, y por lo tanto un animal femenino). La *bicha* o el *viado* es visto como una especie de fracaso viviente tanto del punto de vista social como biológico. Cuando esto ocurre el sujeto se ve sometido a la violencia simbólica y a menudo física más severa que pueda darse en la sociedad y es objeto de ridículo constante y de la venganza” (Páramo, 2005: 249).

4.3 Los juegos de la masculinidad vaquera fuera de Tepetlaoxtoc.

Ha sido una práctica regional, que tanto los galleros (criadores y jugadores) como los jinetes de carreras de caballos, rodeo o jaripeo que residen en alguno de los pueblos del Acolhuacán. En sus inicios necesitan practicar todas sus hazañas, incrementar sus habilidades y darse a conocer, en primera instancia en todos los eventos familiares que le sea posible, en prácticas ocasionales en algún espacio público y finalmente, durante las fiestas de su barrio y pueblo. Lo anterior, no descarta fortuitas incursiones y participaciones en festividades patronales de los pueblos vecinos y en reuniones privadas en las que se espera alguna mínima remuneración económica, o por lo menos, la invitación a comer y participar de esta celebración.

En la medida en que se va adquiriendo experiencia en estas arenas de la masculinidad vaquera, se puede participar con cada vez mejores resultados, en las localidades de otros municipios vecinos tanto dentro como fuera del Acolhuacán y diversos estados de la república. Regularmente en estas circunstancias, el individuo comienza a perder esta

categoría para convertirse en una persona de estos juegos masculinos, es decir, un ser conocido y reconocido por varios de los otros participantes, espectadores y concedores de los juegos con aves de combate, criadores de toros y domadores de caballos. Por ende, las hazañas de estas personas (jugadores y criadores de gallos, y los jinetes de caballos de carreras o de toros de rodeo y del jaripeo) les han permitido construirse socialmente su propio nombre, quizá un apodo que indique su procedencia o resaltar su apellido paterno. Que será utilizado como distintivo público en estas arenas donde se juega y presenta la virilidad masculina.

No sobra mencionar, que varios de los jinetes de rodeo profesional que son oriundos de diversos municipios del Acolhuacán, han concursado en la arena internacional del *Rodeo Wrangler*, que se realiza en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos. En la mayoría de sus actuaciones, lograron obtener diversos reconocimientos e incentivos económicos, a pesar de ser un espacio para la masculinidad vaquera internacional.

En relación a la construcción social del nombre, DaMatta podría comentar, cito:

“...don Augusto, “el hombre”, modo significativo y absolutamente coherente para clasificar las figuras dominantes (autoridades, patrones, jefes, líderes) De hecho, *hombres* son todos los que están en lo alto de las jerarquías, lo abarcan todo y sintetizan en sus personas todo el sistema social. Así, los *hombres* son reconocidos por su cargo y posición social. Todos los demás por lógica son *mujeres* o *niños*, en la doble oposición de los sexos y edades, pues al líder y patrón todo debe ser, al mismo tiempo, inferior y complementario ...don Augusto ...Éste sería el nombre marcado dentro del sistema de poder de su comunidad, donde él ocupa un a propia posición de gran prestigio, de modo que el nombre propio no puede divorciarse del título de “señor”” (DaMatta, 2002: 317-318).

Para sostener más adelante:

“De hecho, en sistemas altamente jerarquizados y holísticos, el nombre es sinónimo de la posición en la jerarquía, de modo que la degradación de la posición es igual a “manchar”, “macular”, “ensuciar” y “ofender” el nombre. Del mismo modo, el nombre está vinculado con ciertas posiciones, de tal manera que pronunciar el nombre sin el debido respeto equivale a atacar o faltarle el respeto a la persona y a la posición que ocupa en la jerarquía, ya sea pública o de parentesco” (DaMatta, 2002: 322).

Sin embargo y a pesar de la fama con la que gozan algunos de estos varones –sin descartar a todos los hombres que no se han construido socialmente su propio nombre-, ocasionalmente les está prohibido su libre tránsito, estancia, alojamiento o residencia al interior de barrios y

pueblos específicos del Acolhuacán y en otros espacios de la república. Los motivos de esta distinción y segregación, puede ser: No haber pagado oportunamente una apuesta acordada o tener la sospecha de que se realizó una trampa en los juegos de azar y honor masculino; haber participado de una trifulca ocurrida en una fiesta patronal o baile regional; arremeter a una señorita casadera y con eso el honor masculino de toda una familia específica; violentar a un varón de la tercera edad oriundo (que ostenta públicamente el título *Don*) o a su esposa también de edad; agredir a una persona oriunda del barrio o pueblo; ofender el nombre de la madre de alguno de los presentes; orinar en la vía pública, entre otras infracciones que se hacen vigentes y sancionables por los oriundos y vecinos de los espacios públicos intersticiales. Y que en la mayoría de los casos, han concluido con varias escenas de violencia física y el inicio de una serie de *vendettas* que se mantienen pendientes y activas por varias generaciones. Pitt-Rivers podría aportar al respecto:

“Un hombre es siempre el guardián y el árbitro de su propio honor, ya que éste está en relación con su consciencia y va demasiado estrechamente unido a su ser físico, su voluntad, y su juicio como para que otra persona asuma la responsabilidad” (Pitt-Rivers, 1979: 26). Y posteriormente afirma: “...recurrir a la justicia es renunciar al derecho a saldar las propias deudas de honor por sí mismo, la única forma como pueden saldarse. Al verse desafiado a luchar, no es honorable pedir protección a la policía ...ningún hombre de honor, estaba dispuesto a dejar en manos de los tribunales el arreglo de asuntos de honor” (Pitt-Rivers, 1979: 28-29).

Como ejemplos del contexto anterior, puedo presentar el ya multicitado caso de José Manuel Delgadillo (vecino del barrio de la Concepción Jolalpan), quien ha participado en el concurso de caballos bailadores en la Internacional Feria del Caballo en Texcoco. También se recordará, que ha triunfado en la carrera de caballos durante las fiestas patronales del pueblo de San Jerónimo Amanalco (municipio de Texcoco de Mora). Finalmente, ha comercializado gallos de pelea con diversos vecinos de los pueblos de San Diego Xochimanca, Xocotlán y San Jerónimo Amanalco, entre otros, y ha participado en varios palenques que se han realizado en diversos espacios del Acolhuacán Septentrional, en varios pueblos del municipio de Otumba y también en el estado de Tlaxcala.

Sin embargo, sus redes sociales personales y su libertad de tránsito al interior del municipio de Texcoco de Mora, se ha visto limitado sobre la base de de enfrentamientos físicos y *vendettas* pendientes con el pueblo de la Resurrección, Texcoco de Mora. Específicamente,

con todos los miembros masculinos de la familia de los Munguía. Quienes son varones que también gustan de la usanza vaquera, siendo oriundos y vecinos de este pueblo.

“No podemos entender las conexiones entre la masculinidad y la violencia que se dan en el nivel personal sin comprender que se trata también de una conexión global” (Connell, 2003: 250). Y continúa: “A pesar de que algunos hombres morían en los duelos, se trataba de una definición simbólica de masculinidad a través de la violencia. Los combates verdaderos comenzaron a organizarse cada vez más ...los reclutados al principio entre la aristocracia, se convirtieron en portadores de códigos de masculinidad aristocrática” (Connell, 2003: 258).

A continuación, refiero al testimonio de José Delgadillo, sobre el origen y desenlace de una suerte de *vendettas* que aún no se han saldado:

Contexto: Se aproximaba la fiesta patronal de La Resurrección (El día Domingo de Resurrección durante la Semana Santa), y a sabiendas de que tengo conocidos en ese pueblo y que se realizarían peleas de gallos, se me ocurrió invitar a José Delgadillo, quien respondió de la siguiente forma: “¡A la Resu (La Resurrección)! ... ¡No, muchas gracias!”.

Su respuesta llamó mi atención de sobre manera. A razón de mi insistencia de invitarlo – puesto que se me esperaba en un solar específico con compañía-, José Delgadillo me comentó:

“Hace un año fui con unos primos y compadres a un baile en Texcoco, estábamos tomando y algunos de nuestros acompañantes se nos desaparecieron. Sucede que de repente llega un enano (simbolizando la altura con la mano), y que me la hace de pedo por una pendejada. Él argumentaba que yo lo había mojado a propósito con mi cerveza, pero sí todo mundo estaba empujando en ese momento, era casi imposible que no se me derramara. Y a pesar de que me disculpe, nos terminamos haciendo de palabras, y que empiezan a llegar otros gueyes con los que este pendejo venía. Debido a que nosotros éramos menos, nos ganaron derecho, pero quedamos pendientes.

Paso un tiempo, fui a visitar a mis parientes de México (el Distrito Federal) y les comenté lo que había pasado. Uno de ellos me pregunta: ¿Si vamos todavía puedes reconocer a ese guey? Y ¡Pues! ¿Cómo olvidarlo? Así que llegó otra oportunidad... Estábamos en otro baile y fui a sondear la zona en búsqueda de ese guey, al identificarlo deje que pasaran unas dos o tres canciones más, y que le aviso a mis primos. Lentamente nos acercamos y que le suelto el primer golpe a ese pendejo. En esta ocasión ganamos nosotros.

Al otro día, toda la sala de mi casa parecía enfermería, varios ojos morados, una nariz rota, a otros les habían picado ligeramente con algo que solamente lastimó la piel, y yo tenía la marca de una hebilla Wrangler en la espalda.

A los dos días después del baile, una comitiva de La Resurrección subió aquí a Jolalpan y comenzaron a preguntar por los Delgadillos, tan sólo dieron mi descripción y mi apellido. ¡Y que nos encuentran a todos!. Nos llegaron dos

demandas del ministerio público y la amenaza de que si nos llegarán a ver cerca de la Resurrección, no saldríamos de ahí.

...ese guey, es de apellido Munguía” (Testimonio de José Manuel Delgadillo, vecino del barrio de la Concepción, Jolalpan).

El testimonio anterior, es un claro ejemplo de una trifulca que inicia con agresiones verbales entre dos hombres, que rápidamente se transforma en ataques físicos que involucran a las redes sociales en esos momentos (lo que puede incluir amistades y parientes). Las condiciones de la pelea no son equitativas –según lo refiere el testimonio-, lo que provoca una extensión del conflicto a otro espacio público y en otra fecha. Y lo que originalmente era una agresión al honor masculino de dos individuos (Munguía – Delgadillo), se hace extensivo a los grupos familiares de ambos agentes (particularmente algunos de los varones emparentados por filiación, alianza y descendencia) con la finalidad de que intervengan oportunamente en la resolución de este conflicto.

Acto seguido, la familia Munguía terminó por negar su derecho a la réplica de su honor –parafraseando a Pitt-Rivers (1979 b)-, buscando la protección de las fuerzas del orden público (la policía regional y el Ministerio Público). Por ende, al no respetarse cabalmente la reglamentación social sobre los principios de la defensa del honor (primero, por el uso de armas blancas, y segundo: por recurrir a una institución). El fenómeno permite a partir de ese momento, el uso de todo tipo de armas (blancas y de fuego) y realizar futuros enfrentamientos no programados (emboscadas) sin importar una diferencia numérica.

Roberto Oble Delgadillo (que es vecino del barrio de San Sebastián en Tepetlaoxtoc centro, y primo patrilateral de José Manuel Delgadillo), también me comentó sobre su experiencia de la vendetta pendiente en la que participó, entre los habitantes del pueblo de Tepetlaoxtoc centro contra el pueblo de Jolalpan. Presento su testimonio:

“Cuando yo tenía como unos 19 ó 20 años, durante las fiestas de enero era muy común que subieran en bandita los jóvenes de Jolalpan, y por supuesto, cuando eran las fiesta de la Concepción, San Pablo o de la Candelaria, también bajábamos en manada para protegernos unos a otros.

Sucede que una ocasión, durante una fiesta de enero, comenzaron a pelear unos de mis vecinos con unos chavos de Jolalpan. Cuando terminó la pelea, ya les habíamos quitando varios sombreros, cinturones y hasta dos pistolas. Pensábamos que todo quedaba ahí, pero llegaron las fiestas de la Concepción y después de la Candelaria, y

en todas sus fiestas nos estaban cazando. Golpearon a varios de mis amigos y vecinos, pues los agarraban desprevenidos y en menor número.

...De eso que te cuento tiene como 20 años, pero el problema sigue pendiente en la actualidad. Trate de dejarlo por la paz porque ya tengo a mis hijos, y ellos saben que no puedo ir allá ayudarlos en caso de algún problema. ¡Por eso no van a ninguna fiesta de Jolalpan!

... ¡Sí!, yo puedo transitar en mi taxi a Jolalpan y a todos pueblos sin ningún problema, incluso conozco de vista algunos con los que nos peleamos en esa ocasión, pero es como un tipo de acuerdo: Ellos no suben al centro (Tepetlaoxtoc) cuando son las fiestas, y nosotros no bajamos a Jolalpan durante las suyas ...sobre todo para evitar problemas, pues como te dije: ¡Todavía está pendiente y nunca se va acabar!” (Testimonio de Roberto Oble Delgadillo, vecino del barrio de San Sebastián, Tepetlaoxtoc centro).

El señor César Almeraya (Vecino del barrio de la Concepción, Jolalpan), me comentó lo siguiente:

Contexto: Aproximadamente en el año 2009 ó 2010, se desarrolló un jaripeo gratuito en el barrio de San Pablo Jolalpan con motivo de la festividad. A este evento asistió con toda su familia nuclear, y en el mismo espacio encontró fortuitamente a una parte de su familia extendida (entre los que figuraban su padre y algunos primos). Presento su testimonio:

“Por esos días, se había mudado por acá en la Candelaria un señor que se las daba de muy malo, y se decía que había matado a dos personas allá en los estados del norte. Ocasionalmente lo veías en la calle cargando su pistola.

Pues resulta que nos lo encontramos en el jaripeo, él estaba acompañado de su esposa y uno de sus hijos. ¡Y este guey, le comienza a gritar a un algodonero que traía sus juguetes!, y todo comenzó ¡Sí tú quieres por una pendejada!, como un ¡no prende la lucecita! o ¡no funciona bien! Algo que se solucionaba, quizá ¡Con un te lo cambio! O ¡Algo así!, provoco que este tipo empujara al vendedor y en el momento en que le va a dar el golpe, le pega un puñetazo a mi papá, que lo tiró.

Para empezar, mi papá es un señor conocido en el pueblo y ya es de edad, aparte que no tenía vela en el entierro. Así que nos abalanzamos sobre este pendejo, amenazó con sacar el arma y que todo el pueblo se le viene encima. ¡Pues la mayoría del jaripeo conocen a mi papá!

Lo perseguimos hasta una tienda, ahí yo creo que lo conocían porque el dueño cerro inmediatamente su cortina. Lo estuvimos esperando durante varias horas, hasta que se nos escapó en la madrugada. Tuvo que abandonar su casa y todas sus pertenencias, pues hasta la fecha no se permite que nadie saque nada de ese lugar. La tienda también se mantiene cerrada hasta la fecha, porque la gente del pueblo amenazó al dueño que de abrirla, le romperían todos sus productos a razón de haberlo ayudado a escapar. De eso que te cuento, tiene como dos o tres años”. (Testimonio de César Almeraya, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan).

En los tres casos anteriores, se logra vislumbrar el cómo se resuelven popular y regionalmente una buena parte de los conflictos entre varones. Este fenómeno, surge principalmente en todos los espacios públicos e intersticiales, donde temporalmente existe ausencia de alguna autoridad o institución que logre administrar oportunamente el poder y la violencia que socialmente le ha sido otorgado. En ese sentido, la tarea cae en manos de todos los involucrados y los asistentes, quienes a su vez, comienzan a jugar los papeles y roles de cómplices, jueces, jurados y verdugos de la sentencia pública y popular que se dicta en ese preciso momento. Quizá el ejemplo más representativo de este fenómeno, fue el caso de César Almeraya. Ya que se refiere a un enfrentamiento que no tuvo por qué haber iniciado, y mucho menos transgredir tan violentamente el intercambio de palabras y golpes, al posible empleo de una arma de fuego. Razón por la cual, obliga a la suspensión temporal del evento (el jaripeo), seguida de una pronta reacción del pueblo (la concurrencia), hasta el probable surgimiento y consumación de un linchamiento. Foucault, comentaría al respecto:

“En el caso de una justicia popular, no tienes tres elementos, tienes las masas y sus enemigos. A continuación, cuando las masas reconocen en alguien un enemigo, cuando deciden castigarlo o reeducarlo –no se refiere a una idea abstracta, universal de justicia, se refieren solamente a su propia experiencia, la de los daños que han padecido, la manera cómo han sido lesionados, como han sido oprimidos-; y en fin, su decisión no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato del Estado que tiene la capacidad de hacer valer las decisiones, ellas las ejecutan pura y simplemente” (Foucault, 1992: 56).

Y posteriormente, vuelve a sostener:

“...los actos de justicia popular resultantes de todas las capas populares que han sufrido daños materiales o espirituales de los enemigos de clase no se convierten en un amplio movimiento, favoreciendo la revolución en los espíritus y en las prácticas a no ser que sean normalizados; y es entonces cuando se forma un aparato salido de las masas populares, pero que, de una cierta manera, se separa de ellas (lo que no quiere decir que exista un corte con ellas). Y este aparato tiene, en cierto modo, un papel de árbitro, no entre las masas y el enemigo de clase, sino entre las ideas opuestas de las masas, en vista de la solución de las contradicciones en el seno de las masas, para que el combate general contra el enemigo de clase sea lo más eficaz posible, esté bien centrado” (Foucault, 1992: 71).

Contrariamente a los casos anteriormente expuestos, también existen personas oriundas de Tepetlaoxtoc que socialmente ya se han construido su nombre (criadores, jinetes y otros pequeños servicios que están relacionados con los juegos de la masculinidad vaquera), y

que son formalmente invitados para realizar sus demostraciones de virilidad física y simbólica en otros espacios específicos del Acolhuacán. Pues es bien conocido que durante las fiestas patronales de Xocotlán (Corpus Cristi), se desarrolla un jaripeo en honor al santo patrón (El Divino Emmanuel). A este evento de carácter público y gratuito, se han podido congregarse contemporáneos de diversas partes del Acolhuacán y de otros estados del país. De entre todos los *asociados* que han participado de este evento, resalta la presencia del señor Alfredo Bravo, alias el *Feo de Tepetlaoxtoc* –quien aparte de trabajar para su municipio, también es animador de rodeo y jaripeo profesional y semiprofesional- y Marcos Evaristo Lara, alias *El Varo de Tepetlaoxtoc* –joven de 23 años de edad, vecino del barrio de La Concepción Jolalpan, que ya ha tenido la oportunidad de montar en el jaripeo que de *Los Destruedores de Memo Ocampo*-.

En relación a la presencia de estas dos personas en el pueblo de Xocotlán, *el Feo de Tepetlaoxtoc* fue directamente invitado por algunos miembros masculinos matrilineales de la familia Trujano –quienes en los últimos siete años, han mantenido el monopolio de la organización y promoción de todos los jaripeos en este pueblo-; e invitaron formalmente al *Feo de Tepetlaoxtoc*, un tanto para amenizar este evento y otro tanto como muestra de uno de los signos del capital social (la amistad con una celebridad de la región), económico (“contratar” a un animador profesional) y simbólico (ser conocedores del medio o de este tipo de universo masculino) que pretende ostentar esta familia extensa al interior de este pequeño pueblo (Rivera Pérez, 2004, 2008 y 2011).

Durante el jaripeo semiprofesional de Xocotlán 2010, no le ocurrió ningún accidente a los jinetes o a los espectadores. La única eventualidad, fue que una res se escapó del redil justo antes de comenzar el evento, para finalmente ser capturada una hora después. El animal que logró su escape, encontró un terreno de siembra y decidió pastar ahí. Lo heroico de este fenómeno –si es que se permite usar el término-, fue que dos de los hijos casaderos de los organizadores (en promedio 21 a 23 años) tomaron sus caballos y fueron a la búsqueda de la res prófuga. Al hallarla pastando, fue sencillamente lazada y con una clara docilidad fue conducida hasta su corral, pero antes de entrar en él, ambos jinetes junto a tres caporales la golpearon e introdujeron violentamente. El animal en defensa propia, reparó y aventó patadas a sus agresores; quienes ya habían oportunamente cerrado el acceso al corral, sin recibir una sola herida. Pero ¿Por qué razón se le golpeó públicamente a la res justo antes de entrar, si es que había sido conducida todo su trayecto sin violencia o problema alguno?

La razón es que se debía justificar públicamente y a toda costa la supuesta herencia adquirida vaquera (o capital heredado vaquero) de toda la familia organizadora, es decir: El hecho de que se escapara una animal, aunque no sea conflictivo o peligroso, exige una demostración pública de la hegemonía y control masculino vaquero de todos los organizadores y sus parientes por filiación y descendencia. Pues en este fenómeno fortuito, se tiene que hacer gala de todas las habilidades vaqueras (la monta de caballo y el lazado de ganado), aparte de demostrar una gran valentía y arrojo masculino para acercarse a un animal que no era violento, pero que simbolizaba y representaba un peligro para todos los asistentes y vecinos del pueblo, a pesar de estar a casi medio kilómetro de distancia del evento.

Como una forma de garantizar la seguridad de todos los vecinos, oriundos y fuereños que se encontraban en ese momento en el pueblo, tres de los hijos de los organizadores permanecieron en las inmediaciones del ruedo montando cada uno a un caballo y sosteniendo entre sus manos una cuerda para lazar ganado. Los jinetes ocasionalmente hacían girar la cuerda sobre sus cabezas, desamarraban los ligeros nudos que se les formaban y terminaban por desenredarla toda.

En la medida que el evento llegaba a su fin, el *Feo de Tepetlaoxtoc* solicitó una cooperación económica voluntaria a cada uno de los asistentes, en retribución al espectáculo y los juegos que organizó. La gente se comenzó a retirar, y finalmente los jinetes fueron los últimos en abandonar la arena para guardar sus caballos y reunirse nuevamente con toda su familia en el baile público gratuito que se realizó en el auditorio del pueblo.

Debo comentar que en todos los años anteriores al 2010, nunca hubo necesidad de que un caballo y jinete se encontraran en las inmediaciones de este ruedo. Durante el jaripeo del año 2011 en el mismo pueblo, la práctica del año anterior (presentarse en caballo para resguardar la seguridad) ya no fue necesaria. Pues ya se había consolidado la fama social de que esos jóvenes casaderos de la familia Trujano, podían mantener el control social y de todos los animales (toros) en todas las inmediaciones de este pueblo. Este nuevo prestigio social nunca hubiese existido, sino es porque permanecen dos jinetes y luego aparece un tercero de la misma familia, que se mantienen a la “expectativa” en las inmediaciones del evento. Justo después de meter a la res en su redil y hasta el momento en que se retiró el último de los asistentes.

El jinete conocido como el *Varo de Tepetlaoxtoc*, también se presentó durante las fiestas patronales de Corpus Cristi (2011) en el pueblo de Xocotlán.

La experiencia que ya había adquirido en la monta de toros aunado a la reputación que le ha permitido construir su propio apodo-nombre. Fueron algunos de varios elementos necesarios que se le exigieron antes de poder enfrentar a los toros de *Los Destruedores de Memo Ocampo* en su natal barrio de La Concepción Jolalpan (diciembre 2010) –como ya se había indicado-. Durante su demostración de virilidad (o mejor dicho: la apropiación de la fuerza viril del animal que monta), el jinete oportunamente se sostuvo de una parte de la estructura metálica temporal, y así pudo escaparse de una severa caída, quizá ser aventado por el toro que él mismo había elegido o peor aún. Su fortuito escape no le provocó el reclamo de la mayoría de los asistentes, pero sí se dejaron escuchar algunos comentarios como los siguientes: “¿Por qué se puso *El Varo de Tepetlaoxtoc*? Sí nació en Jolalpan” y “Ojala se hubiera caído, para que se le quite el no reconocer a su pueblo” (Anotación de diario de campo).

Fue durante las fiestas de Xocotlán 2011, que después de sufrir una fuerte caída cerca de la estructura metálica –ya que trató de realizar insatisfactoriamente la misma hazaña que hizo a finales del año pasado (diciembre 2010)-, que al incorporarse inmediatamente el animal le avienta una patada a la altura de la cara. El encuentro entre el rostro del jinete y la pata del animal se interrumpió por una distancia no mayor a siete centímetros. En su segundo intento que realiza el animal para golpear a su agresor, con las dos patas golpea fuertemente a la altura del estómago del jinete, lo que provocó que volviera al suelo para ya no poderse incorporar de forma autónoma. Por fortuna para el *Varo de Tepetlaoxtoc*, él traía puesto su chaleco protector de jaripeo, a pesar de que en este pueblo no se acostumbra esa práctica de seguridad. De no haberlo traído consigo durante su monta, muy probablemente habría muerto en esta arena justo antes de que se le pudieran dar los primeros auxilios médicos.

Debido a las fuertes heridas que sufrió durante este día, él ya no pudo seguir participando de las montas subsecuentes, y aun así, tanto su preparación física como su experiencia al interior de estos juegos de la masculinidad vaquera, le permitieron ubicarse entre los tres primeros lugares de las mejores montas de toda esa tarde. Donde aparte de recibir una pequeña retribución económica como premio a su gallardía (\$300.00), también recogió los

aplausos de todos los asistentes y de todas sus admiradoras que se hicieron presentes alrededor de la estructura metálica temporal. Lipovetsky, podría comentar al respecto:

“A fin de ser reconocidos por sus amigos, de atraer la atención de las chicas, de afirmar su valor, los jóvenes se miden unos a otros, quieren probar su fuerza, su excelencia, su virilidad. Juegos agresivos en la cultura deportiva, trifulcas con imágenes viriles vehiculadas por los medios de comunicación, proezas sexuales reivindicadas mediante el alarde de conquistas amorosas, todo indica la importancia de los valores competitivos en la construcción de la identidad masculina. Ganar, ser el más fuerte, sobrepasar a los demás son objetivos que constituyen el meollo del ideal viril” (Lipovetsky, 2007: 279).

No sobra mencionar, que por la noche en el baile que se ofrece de forma gratuita en el auditorio del pueblo, la investigación lo pudo observar abrazando y besando a una señorita casadera que es vecina de una unidad habitacional cercana y sobrina de uno de los organizadores del jaripeo, es decir, de la familia Trujano. Ella²² había asistido y observado con lujo de detalle todas las acrobacias que realizó *El Varo de Tepetlaoxtoc*, durante su demostración de virilidad al interior de la arena de jaripeo del pueblo de Xocotlán, Texcoco de Mora.

4.4 Los roles genéricos cotidianos.

Como se recordará, oficialmente concluido los ciclos festivos de los santos y vírgenes patronales de los barrios y pueblos mesoamericanos, lo que incluye el territorio del Acolhuacán Septentrional (particularmente los barrios del centro de Tepetlaoxtoc y Jolalpan, o los pueblos de Los Reyes y Nopala). La transformación física del espacio público y privado se manifiesta casi inmediatamente; es decir, sus calles regresan a la función original de espacios para el tránsito vehicular y de todos los transeúntes que desean arribar a los espacios de proximidad más relevantes de estas localidades. Aun así, algunas de las principales calles aún conservan parte de los adornos y carteles que fueron colocados tiempo previo y durante los días festivos. Lo que no impide que reaparezcan las normas sociales no escritas y demás códigos del comportamiento público, a razón de las nuevas interacciones en este espacio.

²² Que se cree que es el mismo agente femenino, que fue observado besándose con tres diferentes varones durante *la mayordomía satelital de los tlachiqueros* en el centro de Tepetlaoxtoc.

Con referente al espacio privado, una vez que ya no se espera más visitas a razón del desayuno, comida o la cena, y que la última de estas se ha retirado. Los agentes ocupantes del solar, solamente necesitarán regresar a sus legítimos dueños todos y cada uno de los objetos e implementos que han sido prestado o rentados (mesas, sillas, lonas, manteles, cazuelas y trastos, etcétera), y que aún se conservan al interior de este espacio.

En la medida que va reduciendo favorablemente la presencia de todos los individuos y demás personas extrañas al solar; sus legítimos dueños, podrán comenzar a reimponer su orden, uso y significado de su propio espacio privado. Cabe mencionar, que en lo que dura este lento proceso y a razón de la tradicional división sexual del trabajo, serán las mujeres las encargadas de todos los quehaceres domésticos (particularmente el aseo de las habitaciones, sanitarios, lavar los trastos, juntar la basura y limpiar el espacio de la cocina), quizá también tenga que encargarse de distribuir equitativamente el sobrante de toda la comida de fiesta (hacer itacates). La cual será distribuida por infantes de ambos géneros, por los varones del grupo familiar del solar o simplemente realizando una llamada telefónica para que algún otro miembro de otro grupo específico, se presente para recoger su paquete. Todo depende del grado de amistad y confianza que exista entre ambos grupos. Lo que es una evidencia, es que el itacate posterior a la fiesta patronal se entrega a distintos familiares (por filiación, alianza y descendencia), compadres sacramentales (prioritariamente), y raramente a los amigos y demás amistades que acompañaron a los festejos.

Entre otras de las actividades masculinas se encuentran el levantar las mesas, sillas, lonas, recoger la basura que se encuentre en los jardines, arreglar los desperfectos del solar que pudieron haber aparecido (ventanas rotas, trancas caídas, puertas colgadas, etcétera), participar de la revisión y acomodar cada uno de los implementos que fueron prestados, olvidados (monturas, prendas, pistolas, etcétera) y rentados para su pronta devolución; y finalmente, concluir los tratos económicos frente los representantes de las tiendas y pequeños servicios de renta de muebles y lonas para fiestas y demás tipos de reuniones.

Sin importar el cambio del tiempo social (de ordinario al tiempo festivo, y viceversa), continua vigente la norma de *la ritualización del cuerpo* a razón del tránsito del espacio privado (seguro) al público (inseguro y propio del castigo). Ya lo comentaba anteriormente DaMatta, cito:

“...el pasaje de la casa a la calle siempre está ritualizado. Prepararse para salir de la casa no sólo es una expresión común, sino también un modo de tomar consciencia (es decir, de ritualizar o dramatizar) de ese paso de un lugar seguro, donde reina la complementariedad y la jerarquía, a otro, mucho más individualizado, donde se es anónimo. En ese paso es preciso “arreglar el cuerpo”, volviéndolo públicamente presentable” (DaMatta, 2002: 129-130).

Una vez que el varón representante de un determinado grupo doméstico se ha asegurado que no existe ningún motivo por el que algún individuo (principalmente un agente masculino) ajeno a la familia nuclear, necesite o requiera arribar a este espacio privado; será el momento en que todos los hombres (no infantes) de este grupo doméstico, vuelvan a gozar de la libertad y el privilegio (por no decir la obligación social) de permanecer la mayor parte de su tiempo en el espacio público (la calle), en comparación a su permanencia en el espacio privado (doméstico). Ya que el principio social, impone que sean los hombres quienes preferentemente deberán ser ubicados en *los espacios para la sociabilidad masculina* (las cantinas, tiendas de abarrotes que permitan el consumo de bebidas alcohólicas, los bares, la esquina de la calle –en compañía de otros varones-, el puesto de tacos, el billar del pueblo, las canchas deportivas –fútbol y frontón²³-, etcétera). También en los espacios en donde se desarrollan las prácticas y los *juegos de la masculinidad vaquera* (mismos que no requieren de una fiesta patronal para presentarse), espacios propios para las actividades laborales, académicas, comerciales y por su participación en algunos de los espacios para la representación política (reuniones del partido político, de la mayordomía, la delegación política regional y del cabildo), y finalmente en todos los espacios de la representación ritual, es decir, todos los sitios elegidos para la preparación de los dones dancísticos (danzas regionales y ballets folklóricos).

En las ocasiones que se ha identificado que un hombre permanece la mayor parte de su tiempo en el espacio doméstico, se trata de justificar su permanencia sobre la base de que está atendiendo a sus animales (ganado, caballos, gallos, etcétera), puede tener constantes visitas (un excesivo capital social), se encuentra enfermo, ya está jubilado o simplemente está de vacaciones. Lo anterior no le provocará una impugnación a su hombría (virilidad), siempre y cuando socialmente no esté asociado a las labores domésticas por obligación,

²³ Cito de Huerta: “...el deporte ha contribuido a la actualización de las mentalidades guerreras masculinas, cuya preparación y capacitación física e intelectual enfocadas al deporte, exaltan los valores nacionales patriarcales de aquellos hombres dispuestos a defender su derecho, su patria y su honor en los campos de batalla” (Huerta, 2006: 216).

sino como una mera ayuda esporádica que le ofrece a su pareja, a sus hijas y a todas las mujeres que residan en el mismo solar que él.

La efectiva *libertad del uso del tiempo masculino*, será considerado como el medio que permite consolidar de uno a tres de los pilares, que están impuestos en el estereotipo teórico de la masculinidad hegemónica (1.-Ser proveedor económico, 2.-Protector de su familia y 3.- Preñador-predador de señoritas y mujeres). Estereotipo que constantemente se le exige a casi todo hombre en la cultura machista mexicana, pero que a su vez está constantemente impugnado y renegociado al interior de las relaciones de género que se realizan dentro del municipio de Tepetlaoxtoc. Para muestra presento los siguientes testimonios: “*Yo he domado a muchos caballos, pero a la yegua con la que me casé, nunca*” (Comentario que formuló Don Jaime González).

“Pues ya sabes, ¡yo soy el hombre sin trabajo! ...fui a buscar por acá en la presidencia, y que no hay. Fui a ver a la presidencia de Texcoco, pero pagan muy poco y el trabajo está pesado. Ahorita estoy esperando que me resuelva un amigo para ver si entro a Comisión Federal” (Entrevista con Juan González, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan).

“¡Ese señor me cae mal! es el nuevo jefe de Juan (su hijo). Pero como le ayudó a conseguir trabajo, don Jaime (su esposo) lo trata con muchos privilegios. Éste señor llegó que necesita que se le prepare la comida para su fiesta y Jaime tomó el compromiso, pero yo también tuve que hacer la comida para la fiesta de hoy. Y míralo ¡Solamente llega y quiere que se le atienda!” (Entrevista informal con la señora Teresa Maldonado, vecina del barrio de la Concepción Jolalpan).

En lo que respecta a las condiciones para consolidar el primero de estos pilares (Ser un proveedor económico). Autores de la talla de Rodríguez Cerda-Ambriz Bustos (2005), Daniel Cazés (2006), Gutiérrez Lozano (2008), Ramírez Rodríguez (2008), Salguero Velázquez (2008), Tena-Jiménez (2008) y Franz Kafka (S/A). Sostienen que de consolidar satisfactoriamente este primer principio, podría facilitar las condiciones de los requerimientos para los otros dos pilares de la dominación masculina (*Ser protector y preñador de mujeres*).

Lo que quizá permitiría explicar, el por qué muchos de los vecinos de la región central de Tepetlaoxtoc, aparte de invertir excesivas horas de su tiempo para cubrir su trayecto desde su solar hasta su centro laboral (desde este municipio a otros del Acolhuacán y el Distrito Federal), seguido de largos horarios de trabajo de forma remunerada o no remunerada, pero a cambio de favores especiales (promesas de trabajo, bonos económicos, ascensos

laborales, promociones profesionales y otro tipo de privilegios especiales). O que simplemente, al concluir su actividad laboral en este espacio, se dirigirá a otro sitio en donde comenzará un nuevo horario de trabajo u otra actividad económicamente remunerada. Por ende, se espera recibir grandes ganancias económicas que les permitan a estos hombres justificar su ausencia en el espacio doméstico. Y en caso de que la ganancia económica no sea un reflejo del tiempo económicamente productivo que se ha invertido, este varón se tendrá que sujetar a los constantes reclamos e impugnaciones que otros hombres y mujeres (lo que incluye a su esposa, pareja o amante) le podrán realizar. Como claramente lo estigmatizaría (Gutmann, 1997 y 2000).

En las ocasiones que este tipo de sacrificio social y doméstico ha sido favorable, provocará que todos estos hombres sean socialmente reconocidos (capital social) y constantemente comparados con los otros varones, quienes no han alcanzado este reconocimiento –a pesar de invertir una mayor cantidad de su tiempo en comparación de los primeros-. Sin olvidar aquellos hombres que están catalogados como desobligados y enfermos (crónicos, alcohólicos y farmacodependientes).

Donde esta percepción favorable de estos hombres trabajadores serán vistos como punto de referencia y ejemplo social a seguir para otros varones, jóvenes estudiantes, infantes masculinos y las mujeres que tienen hijos y cónyuges que no han logrado alcanzado estos logros económicos. Cito de Tena-Jiménez:

“...la protección es una de las tres funciones fundamentales que definen la masculinidad hegemónica que reconoce al “hombre de verdad”, en función del triple mandato de ser preñador, proveedor y protector ...Cuando el varón no es el proveedor, también está en entre dicho el papel de protector; el mismo considera que no es necesario como protector de su esposa y sabe que el pedirle asumir dicho rol es sólo una estrategia silente de ambos para reafirmar su masculinidad y autoridad en riesgo” (Tena-Jiménez, 2008: 240-241).

Salguero Velázquez complementarí el comentario anterior, argumentando que:

“...el trabajo define la primera marca en los varones, en la medida que socialmente posibilita la salida de la familia de origen, genera independencia económica y esta es trasladada a otros ámbitos ...El mundo laboral pasa a ser un espacio en el cual ellos deben tener un lugar. No cumplir esta meta significa no estar a la altura de ser hombre, por lo tanto, es indignidad, decepción, fracaso.

...El mundo intencional del trabajo ocupa y dirige una parte de sus vidas, en la medida que el reconocimiento se establece con base en la obtención de poder, prestigio y autoridad. Sus logros se ven reflejados a través del éxito en la empresa, de ahí que valoren su actuación en el trabajo y en muchas ocasiones le dediquen

prácticamente todo el día, pues la meta es obtener dinero, lo cual les otorga la condición de proveedores y, en esa medida, pueden cubrir las responsabilidades económicas de la familia, lo que les hace sentirse útiles y vivos” (Salguero Velázquez, 2005: 255-256).

Caso contrario, las mujeres abandonan paulatina y casi totalmente el *espacio público* al concluir el tiempo festivo. Donde su presencia, se limitará a resolver problemas relacionados con su rol doméstico, es decir, llevar y recoger a los hijos y nietos de la escuela de educación básica (kínder, primaria y secundaria), mantenerse a la expectativa del cuidado de los ancianos y enfermos, comprar las cosas del mandado para preparar los alimentos, adquirir pastura y grano para el cuidado de sus pequeños animales (cotorros, gatos, gallinas, guajolotes, patos y perros). Como lo comentaría Tinat, que interpreta a Beauvoir-Caradec, cito:

“...las “personas mayores” pueden ser definidas según la edad “cronológica” pero también según la edad “social” y que, para este segundo tipo de indicador, una nomenclatura de la edad puede ser establecida según el “estatus funcional”, es decir, la aptitud del individuo para cumplir con sus actividades cotidianas ...1) los “independientes” que realizan sus actividades sin dificultades; 2) los “frágiles” que sufren dificultades para llevar a cabo una actividad o varias; y 3) los “minusválidos” o “dependientes” incapaces de realizar al menos solos una actividad ...la persona pierde su autonomía” (Tinat, 2011: 174). Y continua páginas adelante, retomo: “...según Beauvoir, es más difícil envejecer para una mujer que para un hombre porque ella es brutalmente despojada de su feminidad cuando surge la menopausia, mientras que el hombre envejece continuamente sin pasar por esta crisis” (Tinat, 2011: 176).

Además de intercambiar información con otras vecinas (transeúntes temporales), que se encuentran fortuitamente camino a su hogar, y con las cuales, se pueden actualizar la información sobre los eventos ocurridos al interior de las familias vecinas, los barrios, pueblos, las comunidades y demás municipios vecinos de Tepetlaoxtoc de Hidalgo.

Una vez cumplidas todas estas “obligaciones morales y sociales”, las mujeres ya no tendrán el pretexto suficiente para justificar su permanencia en el ámbito público, por ende, buscarán la protección en los espacios de seguridad social, como son los dominios privados de su solar o el de algunos de sus familiares por filiación, descendencia, parentesco ritual y alianza –en el menor de los casos-. Por lo tanto, la mayor parte del tiempo personal de las mujeres está asociado a las actividades no remuneradas, socialmente infravaloradas y sin un

valor social o de prestigio al interior de su solar o algún otro espacio doméstico. Ya lo apuntaba Godelier, en su principio de *La doble metamorfosis*, hago recordar:

“A través de las relaciones de parentesco, que son las relaciones personales y entre generaciones que pasan de individuo a individuo y de generación a generación, se transmiten riquezas, recursos que son, a su vez, las condiciones materiales y sociales de su existencia. En general, en todas las sociedades, a través del parentesco la tierra pasa de hombre a hombre, del padre al hijo, por ejemplo, mientras que a la hija se le excluye de la propiedad de la tierra: En el mundo árabe, ella recibirá una tercera parte de la tierra y su hermano las dos terceras partes; con lo cual será desigual la repartición de las condiciones de vida económicas y esta desigualdad atraviesa el parentesco, volviéndose un atributo de las relaciones de parentesco, de las relaciones entre padre e hijos y padre e hijas, entre madre e hijos, madre e hijas. Por lo tanto, no son las mismas cosas las que pasarán de generación en generación, de sexo a sexo” (Godelier, 1997: 19).

Y posteriormente comentaría Héritier:

“A escala universal, las organizaciones simbólicas y las organizaciones sociales que allí surgen implican –como se sabe aunque no esté demostrado etnológicamente– una estrecha dependencia de las mujeres en todos los sectores: una exclusión de los ámbitos político, económico, cultural, religioso; una asignación casi exclusiva a la esfera de lo doméstico (en el doble sentido de que las mujeres están obligadas y los hombres no); una privación a veces radical de la educación, del pensamiento, de la palabra, de la libre decisión; una desvalorización de sus actividades y su propio ser que incluso puede calificarse como una denigración sistemática; una condena a no existir jamás como individuos plenos –salvo como esposas y sobre todo como madres– y en igualdad con los hombres” (Héritier, 2007: 177-178).

a) Anotaciones sobre el ciclo de vida y las actividades económicas-domésticas.

Como ya se comentó, DaMatta (2002) planteó la dicotomía entre *la casa y la calle*. Él plantea que existen una serie de espacios y hechos duros que simbólicamente y / o físicamente limitan el acceso a todos los intrusos y extraños al campo doméstico. Tal es el caso de las bardas, zaguanes, pórticos, rejas, trancas, magüeyales, nopaleras, y otros elementos naturales y construcciones (o hechos duros) que anuncian el fin del espacio público (desorganizado) e inicio del espacio privado (ordenado y jerarquizado). Estos elementos materiales naturales, hechos duros y simbólicos tienen por objetivo el limitar el acceso de todos los individuos a los espacios privados o domésticos.

Una vez que se ha autorizado el acceso de un individuo a un espacio privado, este deja de ser individuo para convertirse en persona, la cual se encontrará con ciertas limitantes

simbólicas y físicas que anuncian el grado de amistad e intimidad que mantiene con los usuarios de este espacio privado. Pues sus ocupantes decidirán sí recibirlo o atenderlo en el jardín, la cochera o en el patio (denotando que no se mantiene una relación de confianza con las personas ajenas a este espacio). Aquellas personas que lograron cruzar estos primeros espacios domésticos por lo regular serán atendidos en la sala o estancia. La cual gracias a su ubicación espacial –dentro del solar- y su inmobiliario por sí mismo, representa el último límite simbólico (o trinchera familiar) que emplean los ocupantes del hogar para limitar el acceso indiscriminado de sus invitados (extraños al grupo), a todos los espacios para la intimidad y reproducción familiar (habitaciones y demás espacios de la intimidad conyugal). También existen algunos solares que cuentan con un despacho, oficina o estudio en donde se puede recibir y atender a determinadas personas que hayan o no sido invitadas o esperadas en ese preciso momento. En caso de que el solar tepetlaoxtoqueño no cuente con un estudio u oficina, estos tipos especiales de personas también pueden ser recibidos y atendidos directamente en la cocina-comedor de ese hogar. En ambos casos (en el estudio o en la cocina-comedor), su acceso se debe a razón de los grandes lazos de amistad y camaradería que está establecida con uno o varios de los miembros de este solar. Mismos que permiten que esta persona ajena al grupo, pueda cruzar más allá de la sala, pero en grados menos a las habitaciones en donde se puede dormir y tener relaciones sexuales. En ese sentido, el permitir que una persona se hospede por uno o dos días al interior de un solar debe ser interpretado como altos grados de confianza y amistad entre estos agentes (huéspedes y anfitriones). Amistad que invita a ser correspondida con una alianza matrimonial o una relación de parentesco ritual sacramental y / o no sacramental, sí es que aún no existe algún vínculo previo (alianza, descendencia, filiación y / o compadrazgo).

Inversamente, todos los balcones y las terrazas que tienen algunos solares en diversas partes del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, son considerados como extensiones físicas y simbólicas de un hecho duro de este espacio privado al ámbito público.

En contraparte, en la mayoría de los pueblos mesoamericanos –lo que incluye al municipio oportunamente elegido-, existe una extensión física y temporal del espacio público al ámbito privado. La cual se hace evidente tras el establecimiento de todas las tiendas de abarrotes, forrajeras, peleterías y prendas vaqueras, tlapalerías, restaurant bar, cantinas, pulquerías, panaderías, taquerías, tienda de materiales para la construcción, autopartes y

servicio de mecánico, cibercafé y baños públicos, cuyos hechos duros se ubican físicamente junto al solar del grupo ocupante o dentro de estos espacios privados (domésticos). Donde los dueños de estos espacios privados, que pueden ser al mismo tiempo administradores del negocio o simplemente los rendadores del local comercial, permiten la *intersticialidad* de este espacio sobre la base de autorizar la transformación temporal pero continua de espacio privado a público y viceversa en cuestión de minutos. Ya que todo dependerá de la cantidad de clientes-consumidores que ingresen a esta área y el tiempo en que se encuentren dentro de la misma. Por esa razón, este tipo particular de espacios intersticiales *podrían ser considerados* como *no lugares* –en términos de Marc Auge (2000)-, siempre y cuando se cumpliera el principio de que los individuos que interactúan o que comparten el espacio no se conocieran entre ellos, no compartieran redes sociales (amistad), tampoco lazos de parentesco (por alianza, filiación y / o ritual), y finalmente no fueran *personas* como ocurre en casi todos los pueblos mesoamericanos. Particularmente en los distintos barrios y pueblos de Tepetlaoxtoc del Acolhuacán Septentrional.

Fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, existen varios espacios que son apropiados por algunos de sus vecinos y demás autoridades municipales (varios miembros del cabildo). Los cuales, a sabiendas que saliendo del municipio de Tepetlaoxtoc difícilmente encontrarán a alguien que los reconozca, apelan al principio de *ser individuos* en espacios propios para la interacción masculina, como son: bares, antros, cantinas, table-dance que se ubican fuera de su municipio, pero dentro del Acolhuacán (principalmente en las orillas del municipio de Texcoco y en su cabecera municipal). Tomando en cuenta el tiempo y la frecuencia con la que asisten algunos de los vecinos tepetlaoxtoqueños a estos espacios, sin mencionar el supuesto anonimato que les caracteriza. Estos sitios se convierten en los espacios idóneos para realizar infidelidades maritales y como escenario preliminar de las relaciones sexuales ocasionales heterosexual y homosexual (lo que incluye lésbico), que pueden surgir justo después de la interacción o como parte de los acuerdos entre las redes sociales de la localidad. Asimismo, el municipio de Texcoco cuenta con amplias opciones de hoteles y moteles en donde se apela al anonimato y privacidad de las parejas que los frecuentan. A colación puedo rescatar un comentario que me formuló un informante: “*Mi esposa me cacho como tres veces con otras mujeres. Así que para evitar eso, decidí que mejor nos viéramos en Texcoco. Y como en ese tiempo trabajaba con las micros, pues era fácil y así ya no habría ningún problema*” (Anotación de diario de campo).

No sobra mencionar que dos de los tres varones que socialmente están identificados como homosexuales en los pueblos de Jolalpan y Tepetlaoxtoc, trabajan en una estética en una calle aledaña a la cabecera municipal de Texcoco.

“Los homosexuales ...ellos pueden ejercer su preferencia sexual, manifestar sus comportamientos y usar ropa femenina, pero siempre fuera del municipio, ¡Nunca dentro! Es más, uno de ellos hasta participa de María Cristina en el baile de las sembradoras y también hace bailes para XV años en su casa, ahí sí se puede mover libremente, pero nunca en público. A menos que sea como parte del papel de María Cristina” (Testimonio de la señora Teresa Maldonado, vecina del barrio de La Concepción Jolalpan).

Debido a la exigencia del orden social, que por una parte: Privilegia la presencia de los hombres consumados en los ámbitos públicos y en todos los campos de la representación (donde se muestran y disputan los capitales intelectuales, sociales, políticos, simbólicos y económicos); y por la otra, enfatiza en la reclusión y permanencia de todas las mujeres (lo que también incluye a los infantes de ambos géneros) en el espacio privado.

Ha provocado que este último sector social, tenga la obligación de atender a cuanto cliente-consumidor se atreva a cruzar la fachada de los locales comerciales (tiendas de abarrotes, licorerías, servicio de alimentos –fonda-, etcétera). Donde el esfuerzo laboral y temporal que realicen todas las mujeres e infantes que atienden el negocio, no será justificante para que estas mujeres abandonen completamente sus roles y labores domésticas. Asimismo, este negocio será reconocido públicamente como pertenencia del varón consumado, a pesar de que él no se interese, se presente o lo atienda directamente.

En el caso particular de todas aquellas mujeres que han tomado la iniciativa y se han arriesgado, en la mayoría de los casos, con sus propios recursos económicos para establecer un negocio temporal e independiente, como: un puesto de quesadillas, pambazos, tostadas, desayunos y comida corrida, jugos y licuados, películas y música apócrifa en el jardín municipal. Y en el mejor de los casos, un establecimiento más formal (en locales comerciales) donde se puede ofertar el servicio de fonda, estética, tienda de regalos, pastelería, palettería, papelería y / o boutique (ropa para dama). Sus logros económicos serán socialmente adjudicados a que el hombre que la representa (padre o esposo) logró correr adecuadamente con los gastos mientras se consolidaba el proyecto, aunque en la realidad no haya sucedido de esa forma. Asimismo, todas las ganancias económicas fruto de estas inversiones (principalmente en el rol de esposa-madre), serán socialmente

consideradas como meros apoyos económico y para el complemento de los ingresos que oportunamente entregará el esposo-padre.

Para ejemplo, presento el caso de la señora María de la Paz. Quien administra el único puesto de jugos y licuados desde el año 2001 en el centro del jardín municipal:

“Desde el año 2001 junte un dinero y que aprovecho una casetita vacía aquí en el jardín. En ese entonces estaba el presidente Reinaldo Sánchez, quien solicitó que todos los negocios fueran móviles. Entonces vendí la casetita, pero no el espacio (que es el que actualmente ocupa). Y con el dinero compre todo nuevo, como fue: la licuadora, mi extractor, el frutero y algunos envases ...En el 2008 nació mi hija, ahorita tiene dos años y me da muy bien tiempo de atender el negocio y cumplir con las otras actividades (su horario laboral es de lunes a viernes de las 6:00 a.m. hasta 13:00 p.m.) ...la ganancia es para complementar el gasto familiar ¡Es ayuda, siempre ha sido así! ...¡es ayuda!” (Entrevista con la señora María de la Paz, vecina del centro de Tepetlaoxtoc).

A colación puedo retomar de Griselda Martínez V.:

“La combinación entre el trabajo remunerado y el trabajo doméstico reflejan la forma como las sociedades patriarcales someten a las mujeres a una *sobreexplotación*. La mujer moderna de las ciudades se proyecta a partir de esta representación de la mujer que cumple con la *dobles jornadas* en un contexto en el cual la economía mexicana todavía se encontraba estable ...En el terreno estrictamente económico, el ingreso de la mujer es considerado por su pareja o por su padre, como un pequeño apoyo al ingreso familiar que depende fundamentalmente de los hombres; sin embargo, poco a poco, la participación de la mujer va haciéndose cada vez más significativa, y con ello se observa la revalorización social de esta nueva mujer que va consolidando su presencia conforme la sociedad avanza en la lógica de la modernidad” (Martínez V., 2005: 57).

No sobra reconocer el esfuerzo que realizan algunas mujeres, quienes a razón de su situación social: Madres solteras, viudas, abandonadas, dejadas, divorciadas, esposas de un marido desobligado o que rinde cuentas a otra familia. Ellas han buscado alternativas laborales y económicamente redituables, que les ha permitido volverse el único o principal sostén económico de toda su familia (descendencia) y de su hogar; sin la necesidad de depender tanto física como económicamente de un varón-esposo ausente o que no cumple cabalmente con sus obligaciones sociales.

En los pueblos de la zona centro del municipio de Tepetlaoxtoc (algunos barrios y colonias de Tepetlaoxtoc centro, los pueblos de Jolalpan, Los Reyes y en Nopala), una buena parte

de la población femenina aparte de sus obligaciones morales (servicios no remunerados en las capillas e iglesias católicas regionales), sociales y laborales (aunque sea observado como mero apoyo), también se dedica a la cría traspatio de animales. Entre los que figuran: los guajolotes, patos, gansos, conejos y las gallinas de postura y de granja.

Las dueñas serán las únicas responsables de todas las necesidades y demás cuidados que requieran cada una de estas especies. De igual forma, ellas serán las que establezcan los precios de venta (en pie o sacrificado) y realicen públicamente las transacciones económicas frente a otras mujeres o con determinados varones. Por ende, la labor de sus parientes masculinos (hermanos, cónyuge e hijos raramente infantes) se limitará a atrapar al animal seleccionado, meterlo en una bolsa o costal y matarlo -en caso de ser necesario-. Es de entenderse que la limpieza del cuerpo (quitar la piel y plumas, extraer las vísceras y demás órganos), por lo regular dependerá de las mujeres. Héritier, nuevamente sostendría:

“...las mujeres no tienen acceso a la parte de estos establecimientos destinada a matar grandes animales, y en nuestro campo son los hombres quienes casi siempre desangran a los cerdos y matan a los conejos domésticos; las mujeres sólo lo hacen si ellos están ausentes ...Hasta hoy, la feminidad nunca ha salido por mucho tiempo de esa relación desigual con lo masculino que siempre le es desfavorable, pues está anclada en representaciones arcaicas fuertes –como las que asocian u oponen la acción de hacer correr sangre y la pasividad de ver correr la propia sangre- que constituyen en ley, en un sistema simpático de fuerzas elementales, la imposibilidad para las mujeres de ser simultáneamente “hacedoras” de hijo y de vida, y portadoras de muerte” (Héritier, 2007: 122).

En cambio, son los varones quienes se dedican a la cría y manutención de gallos de pelea y diversos tipos de ganados, como son: caprino, caballar, bobino, vacuno, ovino y cerdos. Es decir, son animales de grandes dimensiones que representan o “encarnan” algún tipo de capital simbólico, que también se traduce en grandes cantidades de capital económico y social. Tomando en consideración que el trato con estos animales puede provocar desde el derramamiento voluntario de la sangre hasta la muerte física. Serán los varones, los únicos encargados para establecer su precio de venta, realizar el sacrificio y limpieza del cuerpo (en caso de ser requerido). Lo que no descarta la preparación de cada uno de los animales participantes en las distintas arenas de los juegos de la masculinidad vaquera (caso específico de aves de combate, caballos, reces de monta y toros de lidia), en donde su criador podría participar de una forma particular de muerte simbólica en las arenas de combate.

El contexto anterior permite recordar el principio de las actividades y roles labores que socialmente ennoblecen; y que están destinados al incremento del capital social, político, económico y simbólico en el ámbito público. Frente a todas las labores menospreciadas, “fáciles”, poco peligrosas o ligeramente arriesgadas, domésticas y femeninas.

Fotografías 27 y 28.



Fotografía 27. Arriando al ganado hasta el jagüey cercano a los paredones de la Ex-Hacienda de San Telmo, Tepetlaoxtoc de Hidalgo, Estado de México.

En la Fotografía 28 aparece en primer plano Don Ambrosio Fonseca, que es vecino del barrio de la Santísima, Tepetlaoxtoc centro. En segundo plano, su toro. Como una muestra del capital simbólico y económico, que representan estos animales al interior del municipio.

El tiempo ordinario o laboral se caracteriza por la participación activa de todos los integrantes de los solares de Tepetlaoxtoc, es decir:

En primera instancia las esposas-madres, pero de ser necesario también las abuelas (ya sea la madre de la madre y / o la suegra de la madre) se tienen que responsabilizar de las necesidades básicas de todos los infantes que se han procreado o que temporalmente están bajo su custodia. Entre las obligaciones que se hacen pertinentes está la de alimentar a los infantes (ya sea preparando el desayuno, la comida o cena), su arreglo personal y cuidados de seguridad –en el caso de todos los menores que aún no asisten a una institución educativa-. Con lo que respecta a los menores de más edad, estas mujeres (la madre-esposa y / o la abuela) se tiene que asegurar que hayan ingresado oportunamente a la escuela (ya sea el kínder o la primaria, y en casos excepcionales, hasta la secundaria). Asimismo, tendrán como parte de sus actividades rutinarias el recoger a todos estos menores en la puerta de la institución.

Lo anterior no es motivo para que la esposa-madre o la abuela no cumplan con su rol doméstico preestablecido y demás actividades económicamente productivas que estén a su cargo, como: el atender la tienda (que puede ofrecer diferentes productos o servicios), el

negocio familiar –servicio particular de costura, servicio de comida y banquetes-, realizar las labores domésticas en otro solar o cubrir el medio tiempo laboral en alguna institución o compañía comercial de este municipio o en otro espacio del Acolhuacán.

En lo que respecta a los varones, la mayoría de ellos salen desde muy temprano de sus hogares con la finalidad de cubrir un horario específico de trabajo. Difícilmente se podrán mencionar todas las actividades laborales masculinas del municipio de Tepetlaoxtoc, pero sobre salen los siguientes casos:

- a) Dueños y administradores de tiendas de abarrotes, tlapalerías, farmacias, tienda de ropa vaquera, forrajera y otros servicios directamente relacionados con las actividades mercantiles. Entre los que se puede incluir, la administración y dirección de los puestos de tacos de cabeza, al pastor y de hamburguesas, que se instalan en el centro del municipio de Papalotla, Tepetlaoxtoc y Texcoco a partir de las seis de la tarde casi todos los días del año.
- b) El servicio de operador del transporte público regional, ya sea en taxi, microbús y camión de pasajeros. Los dos últimos, generalmente cubren la ruta que va desde el centro de Tepetlaoxtoc al centro del municipio de Texcoco. Es decir, recorren los pueblos de Los Reyes, Nopala, Jolalpan y los municipios de Papalotla y Chiautla hasta llegar a Texcoco. Sin olvidar el servicio mecánico automotriz –lo que incluye a las vulcanizadoras y el servicio eléctrico- que se ofrece a pie de carretera en los pueblos de los Reyes, Jolalpan y en la carretera Texcoco-Calpulalpan.
- c) Actividades laborales relacionadas con la producción agrícola y la cría de animales, como: la renta de maquinaria rural, la producción y venta de granos y demás alimento para animales al interior de la forrajera, servicio profesional de veterinaria, la cría y venta de ganado, caballos y aves de combate y / o el servicio particular de la doma y entrenamiento de los caballos.
- d) El *trabajo en la presidencia*²⁴ que pueden adquirir algunos de los vecinos de todo el municipio de Tepetlaoxtoc, quienes se ven beneficiados del ingreso de un nuevo

²⁴ Término regional que se le adjudica a toda persona que labora a cualquier nivel al interior de cualquier municipio del Acolhuacán.

partido político en el poder municipal. En este punto, concierne directamente al presidente municipal, todos los miembros de su cabildo (regidores, suplentes y secretarios), algunos miembros de la administración municipal y los encargados de determinados departamentos municipales (el departamento de seguridad pública, de limpieza y ecología, hacienda, etcétera). Debo enfatizar que estos empleos formales tienden a durar solamente tres años consecutivos, tiempo en que se presentan las siguientes elecciones municipales. Y de no volver a quedar el mismo partido político en el poder, muchos de estos empleados terminarán siendo despedidos y tendrán que reincorporarse a las actividades que realizaban años antes de obtener este empleo.

Como parte del principio social que exige que todos los hombres deban ser los proveedores económicos de su grupo doméstico. El municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, también ha sufrido las consecuencias de los procesos de emigración y migración laboral. Donde particularmente los habitantes masculinos de los pueblos de Tepetlaoxtoc centro, Los Reyes, Nopala y los vecinos de los diferentes barrios de Jolalpan, han participado de estas formas laborales desde hace varias décadas.

Resaltando el caso de tres periodos específicos: *la década de los 30's* (inciso b), *los 70's* (inciso c) y finalmente la generación de la década de *los 80's y 90's* (e inciso d, de este apartado). Procesos históricos que ya han dejado su huella en las tradiciones locales (principalmente en las mayordomías satelitales del mes de enero, o en el desarrollo de la mayordomía del barrio o pueblo y las danzas regionales), en el municipio en general y en su pueblo de forma particular (beneficiando económicamente a la familia nuclear, y la introducción de otros tipos de capitales para determinadas familias extensas). A continuación, relataré el contexto laboral de cada uno de esos tres periodos y las implicaciones que tuvieron sus participantes, en el proceso de la construcción de su identidad masculina y su interacción con su diferente:

b) La emigración laboral propia de la década de los años 30's.

Cuenta la historia oral que durante la década de los 30's, no existe en ninguno de los pueblos del municipio de Tepetlaoxtoc, una oportunidad laboral que reportará ganancias

económicas altas o de mediana escala. Lo que obligó a los vecinos, oriundos y habitantes de los barrios del centro de Tepetlaoxtoc y Jolalpan a emigrar a las diferentes delegaciones políticas del Distrito Federal (o *México*, como regionalmente se le conoce). Este proceso de movilidad social (emigración) y las consecuencias económicas y sociales que implicó para los emigrantes masculinos y sus familias, provocaron que pocos años después (casi a inicios de la década de los 40's) se diera inicio con *la mayordomía satelital de los mexicanos* en el centro de Tepetlaoxtoc durante la fiesta patronal de San Sebastián Mártir.

Durante esta década no se les permite a las mujeres participar del fenómeno de la emigración, y menos de la migración. Por lo cual se esperaba que formarían una alianza matrimonial con alguno de sus vecinos del barrio o proveniente de algún otro pueblo cercano.

Otros de los espacios hacia donde se destinaban todos los emigrantes, eran los estados vecinos al Estado de México, y en menor medida se realizaba una migración hacia los Estados Unidos. Con excepción de los vecinos y oriundos de los barrios de Jolalpan, quienes a mediados de esta década comienzan a migrar a este país. En un mayor número en comparación a otros pueblos de este mismo municipio. Donde los estados norteamericanos huéspedes, son –incluso hasta en la actualidad–: California, Denver (Colorado), New York y Texas. En cada uno de estos estados, se contrataban para actividades agrícolas, ganaderas y como miembros activos del ejército.

En lo que respectó a los emigrantes que terminaron en el Distrito Federal o en algún otro estado de la república diferente al Estado de México. Se caracterizaban por ser infantes (menores de edad), quienes en promedio tenían entre 14 ó 15 años cumplidos. Los cuales tuvieron que desempeñar múltiples actividades laborales lícitas, pero con una tendencia clandestina sobre la base de su corta edad. Por lo tanto, se les contrataba con salarios menores (propios de los infantes y las mujeres) a pesar de realizar el mismo trabajo que sus semejantes adultos, eran reclutados en empleos temporales que no les proporcionaban ningún tipo de seguridad o prestación social, y muchas veces tuvieron que cubrir sus propios gastos de alimento y hospedaje; es decir, tuvieron que aprehender a valerse por sí mismos en la gran ciudad.

Entre los oficios que mayor auge tuvieron entre los tepetlaoxtoqueños emigrantes, figuraron los servicios de albañilería, cargadores, vigilantes, volanteros, choferes (de vehículos particulares, microbuseros y de camiones de remolque o de carga), mecánicos, vendedores,

repartidores; o en su defecto, despachando productos en tiendas comerciales, tiendas de abarrotes, tlapalerías, etcétera. Cabe indicar que su corta edad, aunada a la experiencia que iban adquiriendo en sus funciones y muchas de sus habilidades personales, ahora en incremento. Les provocó que en muy poco tiempo, varios de ellos ascendieran satisfactoriamente en sus puestos de trabajo o adquirieran la experiencia suficiente y las redes sociales necesarias, que les valió en su transformación de trabajador a contratista del mismo oficio que años atrás habían aprehendido, a kilómetros de distancia de su pueblo natal.

Lo anterior se confirma sobre la base del principio de *La configuración de la masculinidad a través del trabajo*, la cual sostiene, que:

“Los hombres difícilmente se conciben como individuos ajenos a él (trabajo). Es tal la fuerza del mandato social que da la apariencia de un elemento consustancial a “ser hombre”, llegar a ello encierra la responsabilidad que implica el trabajo ...El tipo de trabajo es un elemento secundario que contribuye a la jerarquización de los hombres; es un factor de diferenciación. El elemento primario es: se es hombre cuando se asume una responsabilidad como trabajador. El trabajo no es un elemento abstracto; se sobre entiende que debe ser productivo, valorado positivamente por la convención social; en general, es extradoméstico y con un salario o con la generación de ingresos propios, ya sea a través de la producción, industrialización o comercialización de productos y bienes, o la prestación de servicios, relacionados con la organización, administración y dirección de la actividad laboral” (Ramírez Rodríguez, 2008: 87).

Como parte de las consecuencias de este proceso de emigración de la década de los 30's, fue que no todos los emigrantes (antiguos oriundos y vecinos de Tepe centro y Jolalpan) regresaron a su entidad de origen. Las razones pueden ser simples, se pudieron haber establecido formalmente en el Distrito Federal o en el estado huésped, quizá se relacionaron sentimentalmente y establecieron una alianza matrimonial o una *unión consuetudinaria mesoamericana* –en términos de Robichaux (2003)-, y en el peor de los casos, pudieron haber fallecido como un individuo anónimo que estaba fuera de su hogar y su tierra.

Por lo tanto, los pocos varones emigrantes que regresaban ocasionalmente con motivo de las fiestas patronales, durante sus periodos vacacionales, por el rito de paso personal de alguno de sus parientes cercanos (un bautismo, los XV años, un matrimonio y la muerte), o a razón de pasar algún fin de semana en compañía de su familia extensa. En su mayoría ya presentaban signos de diversos rasgos de *hibridación* o *aculturación* –en términos de García Canclini (1990) y Estrada Iguíniz (2008), respectivamente-, que se manifestaba en

su forma de vestir, movimientos corporales (al caminar, gesticulaciones, movimientos de las manos al hablar), dependencia a sustancias y otras drogas aún desconocidas para la gente del pueblo y el uso de una jerga diferente cuando se hablaba con los emigrantes. Sin olvidar, la serie de capitales materiales (automóviles, cadenas de oro, prendas y demás ropa de marca), económicos (dinero en efectivo), capitales sociales (manifestado en ¿A quién él conoce? y ¿Quiénes lo conocen?) y simbólicos (entre los que figuró el tener una novia de edad casadera que fuera oriunda o vecina del Distrito Federal u otro estado de la República). Bourdieu sostendría al respecto, cito:

“...es el mercado matrimonial, y que constituye el fundamento de todo orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o el aumento del capital simbólico poseído por los hombres” (Bourdieu, 2000: 59).

Sobre la base del contexto anterior, en muchos de los casos la corta edad de los emigrantes tepetlaoxtoqueños (Tepe centro y Jolalpan), aunado a las múltiples aventuras sexuales y relaciones amorosas prematrimoniales que se pudieron haber dado durante su permanencia en el Distrito Federal y otros estados de la República. Pudo haber sido una de las causas que orillan a la formación de nuevas alianzas matrimoniales no endogámicas de pueblo, a razón de poder acceder y conocer a otras personas y clases sociales. Sugerentemente se puede citar de Bourdieu, retomo:

Existen “...unas distancias que son predictivas de encuentros, afinidades, simpatías o incluso deseos: en concreto eso significa que las personas que se sitúan en la parte alta del espacio tienen pocas posibilidades de casarse con personas que se han situado en la parte de abajo, en primer lugar porque tienen pocas posibilidades de encontrarse físicamente (salvo en lo que se llama <<sitios de mala nota>>, es decir a costa de una transgresión de los límites sociales que vienen a multiplicar las distancias espaciales); después, porque si se encuentran de paso, ocasionalmente y como por accidente, no se <<entenderán>>, no se comprenderán de verdad y no se gustarán mutuamente” (Bourdieu, 2007: 22-23).

En otros casos el oportuno regreso de algunos emigrantes jóvenes que se habían mantenido solteros y sin ningún tipo de compromiso social (alguna mujer, amante, pareja y / o una descendencia que tuviera que proteger fuera de este municipio) y que también se presentaban con los mismos capitales materiales y grandes cantidades en efectivo. Estas últimas, fueron públicamente mostradas y ostentadas, pero finalmente traducirlas en

múltiples invitaciones para el consumo de bebidas embriagantes en las cantinas oficiales y demás centros de la interacción masculina de la época.

En muy contadas ocasiones el emigrante gastó sus ingresos económicos en la adquisición de un predio, la remodelación de su solar, la construcción de su casa o en la compra de grandes animales de corral (alguno de los diferentes tipos de ganado), que con el tiempo adquirirían un elevado valor simbólico (con la introducción de los juegos de la masculinidad vaquera). Sin mencionar que también esos animales podían ser vendidos a un mayor precio del que originalmente fueron comprados.

En la actualidad, algunos de los capitales materiales y bienes raíces que fueron adquiridos, son disfrutados por los hijos y nietos de estos antiguos emigrantes. Quienes a su vez transformaron esos capitales materiales en capitales heredados para las siguientes generaciones.

Entre las ventajas que tuvo el haber ostentado y despilfarrado la fortuna económica adquirida laboralmente, fue que varios de los emigrantes tepetlaoxtoqueños pudieron sostener varias relaciones de noviazgo al mismo tiempo, alianzas matrimoniales y amantes femeninas. Donde la mayoría de estas mujeres, habían sido deslumbradas por la serie de capitales (económicos, materiales, simbólicos y sociales) que en ese momento ostentaba el emigrante. Y por lo tanto, buscaban compartir y gastar parte de la riqueza que en la mayoría de las ocasiones era derrochada en las cantinas regionales.

Probablemente y a pesar de las presiones morales de la década de los 30's, una de las armas que utilizaron las mujeres para conseguir o forzar una alianza matrimonial, fue el acceder a tener relaciones sexuales prematrimoniales con alguno de estos emigrantes que regresaban a su pueblo. A continuación comento tres testimonios del retorno de estos emigrantes:

“Yo me fui desde chamaco a México, tenía doce años, pues aquí en el pueblo solamente había dos opciones o cuidabas animales o trabajabas cortando pastura para los animales, no había más. ...los papás solamente esperaban que uno se hiciera de un terrenito, quizá unos animalitos y que se casará pronto, así salías de la casa y ya era menos el gasto” (Entrevista indirecta en la capilla de San Sebastián).

“Yo regresé de México con dinero, compré hasta un carro. ¡Imagínate! Un carro cuando todos se transportaban a pío o a caballo. Pues tuve muchísimas novias en esa época, en total me casé cuatro veces y tuve varios hijos e hijas. Siempre me ocupe de todos ellos, ¡yo no fui como otros!, que simplemente los tienen y ni se ocupan, ¡no más se olvidan! Es más, a cada una de mis hijas le construí su propia casa aquí en el pueblo. Por si les tocaba un marido flojo, ¡así lo podrían botar! El rancho que tengo, se lo dejé a mi hijo, pero como veo que no le interesa, creo que lo

voy a vender. ¡Ahí tengo algunas ofertas que me han llegado en estos días!” (Entrevista con Don Ambrosio Fonseca, habitante del barrio de la Santísima, Tepetlaoxtoc centro).

“Este pueblo es muy bonito (Tepetlaoxtoc centro), pero aquí no hay oportunidades de trabajo, es muy pobre. Hay familias que se han acaparado todo, por ejemplo: Wilfrido. Él del supermercado (tienda de abarrotes de una gran dimensión). Heredó la tienda que administraba su padre, y ya no hay otras opciones para comprar, o por lo menos a las cantidades que tiene (menudeo).

Yo me fui a México, trabajé de chalán y velador hasta que me volví maestro de obra. Tuvieron que pasar varios años, pero los disfrute todos, ¡conocí hartas chamacas!. Bien que me acuerdo, en una ocasión que estaba velando, me quedé sólo con una jovencita. Parecía que su novio la había iniciado, pero se había quedado con ganas. Ella fue la que me incitó, y esa noche la pasamos juntos. Al otro día, que se va con el novio. ¡Ya había probado otro hombre!.

Cuando regresé acá, me alcanzó (económicamente) para construir mi casita. Ahora mis hijos me mantienen, yo vengo acá al centro para no sentirme sólo” (Entrevista con Don Ángel Ramírez, habitante del barrio de la Asunción, Tepetlaoxtoc centro).

c) La emigración laboral propia de los setentas.

Durante la década de los setentas, existió una segunda oleada de emigrantes tepetlaoxtoqueños. Éstos se caracterizaron por ser en la mayoría de los casos, los descendientes directos de los primeros emigrantes (década de los treinta) o en su defecto, eran los hijos de los vecinos que decidieron no arriesgarse y quedarse en su pueblo. De tal suerte que esta segunda emigración, se vio motivada por las anécdotas y los distintos tipos de capitales materiales, económicos, simbólicos y sociales que ostentaban los emigrantes o los miembros masculinos de su familia nuclear. Razón por la cual un considerable número de los entonces jóvenes (entre 13 y 16 años de edad) de la década de los setentas, decidieron probar su suerte y seguir los pasos o la ruta que ya habían establecido sus *predecesores* y demás *contemporáneos* emigrantes.

A colación Maritza Urteaga, ofrece una explicación que viene a puntualizar el argumento anterior, cito:

“...la emigración ofrecía una salida a la tensión entre padres que preferían retardar la emancipación de los hijos, quienes deseaban, por su parte, independizarse lo más pronto posible y cuestionaban la férrea autoridad paterna en cuanto al tiempo que debían esperar para iniciar una vida independiente. En otros casos, la emigración era el recurso de los hijos para escapar al despotismo paterno, aunque los padres

insistieran en mantener su autoridad incluso a larga distancia, presionando el regreso del joven” (Urteaga, 2011: 59).

Muchos de los emigrantes fueron seducidos por las aparentes comodidades, los servicios públicos y las condiciones de la vida urbana en general. Y al ponderar la situación de su actual vida frente a las oportunidades laborales y comerciales que les ofrecía la vida en el campo o en su pueblo. Sin mencionar todas las obligaciones sociales y religiosas (participar en los cargos religiosos y civiles, las faenas del barrio y del pueblo, el pago por los escasos servicios de la época, etcétera), económicas que tenían que ser saldadas (cooperar para la fiesta patronal, para las crecientes mayordomías satelitales, cubrir el costo de las faenas no cumplidas y liquidar los impuestos municipales, etcétera), o las *vendettas* personales o familiares que estaban pendientes (y que pueden mantenerse así hasta la actualidad -como se corroboró anteriormente-). Fueron algunas de las razones por las que muchas personas participantes de esta segunda emigración, decidieron nunca más regresar a su comunidad de origen. Y si lo hacían sería en calidad de visita o durante *la mayordomía satelital de los mexicanos*.

Esta situación ocasional, provocó la pérdida de los derechos como vecino de los pueblos en donde se residía, ya fuera Tepetlaoxtoc centro o Jolalpan. Parafraseando a Hernández Sánchez, comenzó el “*olvido tepetlaoxtoqueño*”, cito:

“El olvido es una estrategia de los varones migrantes para constituirse individualmente frente a la identidad comunitaria que persiste en su condición viajera ...el olvido tiene una utilidad en el mundo de los migrantes: prepara el terreno para que el individuo pueda constituirse en una nueva identidad que le permita sobrevivir en mejores condiciones. Lejos de describirse como un miembro más del pueblo, quien olvida a sus ancestros puede “reconstruirse” como alguien nuevo que lo tiene todo por hacer. En el momento en que los sujetos deciden olvidarse, como una decisión consciente, de su pertenencia a algún clan específico, se despojan de sus límites que su sistema de parentesco les impone” (Hernández Sánchez, 2008: 210).

Y posteriormente sostiene, cito: “...el olvido es una manera de negar la pertenencia a un pueblo y de perder su ciudadanía, pero es, al mismo tiempo, una herramienta que le permite a nuestro sujeto armar una nueva identidad más parecida a la del lugar donde habita. Esto no es malo. No se trata solamente de una asimilación, sino de jugar con las posibilidades de integrarse de mejor manera a su sociedad receptora, de crear espacios donde otros (familiares y vecinos) tarde o temprano se establecerán y donde volverán a circular los valores asociados con *ser (tepetlaoxtoqueño)*. Este olvido no significa una renuncia a la cultura y forma de ser del pueblo, pero si es una negación de un sistema” (Hernández Sánchez, 2008: 214). Paréntesis internos míos.

Comparto los argumentos de Castells (1982), cuando refiere: Que la cultura urbana y rural son complementarias entre sí, y no existe ningún tipo de superioridad social entre una y la otra. A pesar de las diferencias físicas y los elementos de la dimensión, densidad, la multiplicidad, segmentación y la heterogeneidad que se vuelven rápidamente evidentes al confrontar a ambos espacios sociales.

A manera de ilustrar parcialmente el contexto anteriormente descrito, presento una parte de la entrevista que le realice al ya mencionado José Manuel Delgadillo. Como se ha de recordar, él es vecino del barrio de La Concepción, Jolalpan, Tepetlaoxtoc.

José Delgadillo: “Pues nosotros veníamos seguido acá al pueblo, pero vivíamos en el Distrito (Federal). Nos venimos para acá cuando yo tenía como catorce años. Así que como podrás ver, es una vida entera la que he pasado por acá (tomando en cuenta que tiene 39 años)”.

Roberto Rivera: Y ¿Por qué se vinieron?

José: “Porque toda la familia estaba por acá. Mi tía le vendió una casa a mi papá, con el dinero que ganó mientras trabaja en la Corona (empresa cervecera con sede en la ciudad de México), se la compró, y aparte copió exactamente los planos y después construyó esta casa”.

Roberto: Y la otra parte de tu familia, ¿En dónde vive?

José: “Ellos viven en México. Los tíos eran de acá, pero se fueron. Ahí crecieron mis primos, algunos los frecuento; otros no sé ni cómo se llaman, y tampoco sé cuántos hijos tienen”.

Roberto: ¿En dónde viven tus primos que los frecuentas?

José: “En la (colonia) del Valle y la Buenos Aires, se dedican a vender autopartes. Así que cuando tengas un carrito para reparar, ¡Ahí encuentras de todo!”.

José: ...Acá me casé dos veces. En la primera anularon mi matrimonio por la iglesia, ella creo que ¡hasta ya se volvió a casar! Pero a mí me dijeron que no me podía volver a casar, entonces pues ¡me junte! ...Yo trabajaba en las micros, vendiendo todo tipo de animales y otras cosas que luego llegan por acá. Ahí en las micros se da mucho el ligue y el faje, de hecho mi esposa me soportó hasta tres infidelidades que me conoció. Ahora, le estoy pidiendo que regresemos.

Posterior a esta entrevista, el señor José Delgadillo (padre) alguna vez me comento a forma de entrevista informal. Durante el tiempo, que me mostraba un par de álbumes con fotografías familiares:

“Mire ésta (una fotografía en donde se encontraba Don José Delgadillo junto con dos de sus compañeros de trabajo en una reunión privada y todos ellos estaban tomando bebidas embriagantes) ¡estaba bien gordo!, en esa época tenía ¡harta lana! (haciéndome la seña con la mano derecha) ...No, Don Robert ...en verdad que ¡yo sí la supe hacer cuando trabajé de distribuidor de la Corona!. Llegaba a las tiendas y les dejaba de ganancia uno o dos cartones gratis, después me compraban mucho más de lo normal, solamente le avisaba a mi supervisor de que había dejado ganancia. Pero eran ventas seguras, rápidamente subí y gané muchos incentivos y bonos de venta. Los vendedores me tenían tanta confianza, porque nunca se les perdió ni un solo centavo cuando yo estaba. ¡En verdad que hice harta lana!, ¡hasta tuve de amante a la Lyn May! (quien es actriz, bailarina exótica y acróbata mexicana que participó en las películas de la década de los 70's con papeles de “fichera”), ¡haber vieja –refiriéndose a su señora que fue su segundo matrimonio- búscame la fotografía que tengo con mi vieja novia! (Nunca se encontró la famosa fotografía, pero su esposa ratificó esa información inmediatamente)“ (Entrevista informal con Don José Delgadillo, vecino del barrio del Concepción, Jolalpan).

Muchos de los *migrantes a los Estados Unidos*, provenientes de los distintos barrios de Tepetlaoxtoc centro y de Jolalpan; nunca más han regresado a sus pueblos de origen. Sin embargo en la mayoría de estos casos, aún mantienen comunicación ocasional con todos sus familiares. Otros han regresado con cuantiosas cantidades económicas o enviaban dinero en efectivo que se tradujo en la construcción de su solar, la adquisición de automóviles de último modelo y otros tipos de capitales materiales –en el mejor de los casos-; también existen algunos casos de vecinos que fueron extraditados perdiendo todos sus capitales materiales y económicos que se encontraban allá (en los Estados Unidos). Así como algunos migrantes que lograron escapar de las autoridades norteamericanas, a razón de algún delito de orden penal.

Finalmente, algunos de los vecinos de ambas comunidades que desde entonces ya gustaban de participar en los jaripeos y rodeos amateurs. Tuvieron la oportunidad en este país huésped, de mejorar todas sus técnicas, habilidades e incrementar su experiencia personal amateur. Y posteriormente, transformarse en un jinete semiprofesional y profesional de rodeo. Quienes en su mayoría, ya han tenido la oportunidad de concursar y de ganar en el *Rodeo Internacional Wrangler* que se realiza en el estado de Colorado –anteriormente mencionado-.

Situación que ha propiciado el incremento del capital social y prestigio personal a las familias nucleares y extensas del que forma parte estos jinetes. Asimismo, algunos inversores privados –como *Guillermo Ocampo y sus Destrucciones* o las demás organizaciones de la *Federación Mexicana de Rodeo* (FMR)- se han visto beneficiados económicamente a razón de las presentaciones y demostraciones de virilidad, que surgen con motivo de la ecuación entre ganadería de reproductores reconocida y la experiencia-prestigio social de los jinetes que se presentan.

d) Las oportunidades laborales propias de las generaciones de los 80's y más.

Por las características sociales que presenta este tercer proceso de emigración y que serán mostradas más adelante, la investigación la nombró, como: *La generación estudiante-emigrante*. Ésta se caracteriza por integrarse en su mayoría de los hijos descendientes (varones y mujeres) de los ex-emigrantes y ex-migrantes que regresaron a su hogar después de la década de los setentas. Quienes a su retorno, dejaron fuertes vínculos de parentesco (por alianza matrimonial, compadrazgo sacramental y no sacramental) y diversas formas de redes sociales (amistades) en el Distrito Federal o en otros estados de la república.

No se debe olvidar que la llegada de estos emigrantes y migrantes (propios de la década de los 70's), coincide en la historia regional con el *Plan Municipal de Urbanización* y la distribución gratuita de lotes de terrenos en las inmediaciones de la cabecera municipal (como fue el caso de la Colonia La Era y La Loma), aunado a la posibilidad de comprar terrenos de siembra, baldíos y casas con terrenos (es decir, más de cuatro habitaciones más predio). En los casos excepcionales en que el emigrante no optó por esta alternativa, pudo invertir su capital económico en la construcción de un *departamento* (regionalmente se le conoce de esta forma, a todas las construcciones de dos y tres cuartos, que no necesariamente están conectados entre ellos) o la reparación del solar familiar.

Caso particular, lo ocupan todos aquellos emigrantes, migrantes e inversionistas (no emigrantes), quienes construyeron más de una casa y varios departamentos, ya sea en los terrenos que fueron obsequiados por las autoridades municipales, adquiridos a su regreso – en el caso de los emigrantes- o en predios de cultivo que ya pertenecían a la familia nuclear y extensa. Donde el destino de estas propiedades (terrenos con hechos duros habitables), fue el de ser rentados a diferentes familias, vecinos de la región, grupos de emigrantes y

trabajadores de temporal provenientes de otros estados de la república (propio de los rancheros, obreros –industria papelera, rastro privado-, artesanos –orfebres-), pequeñas empresas –costureras-, locales comerciales –pulquería- y como *casa para el trabajo de campo* de diversas instituciones académicas (como figuró la Universidad Iberoamericana – antes de comprar su actual *estación de campo* o la llamada: *Casa blanca* en el centro de Tepetlaoxtoc- y el departamento que me rentó el ahora difunto Don Armando Alsivar en el barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro). En la actualidad estos solares siguen entregando los frutos económicos mensuales a sus respectivos dueños o a sus descendientes.

No sobra mencionar que un considerable número de vecinos y emigrantes de las generaciones precedentes (60's y 70's), también tuvieron la oportunidad de invertir sus capitales materiales, remesas y ganancias monetarias en diferentes negocios lícitos e ilícitos al interior del municipio (recordar el tráfico de pulque y su persecución por parte del *Timbre*. Fenómeno que posteriormente deformó en el tráfico menor de armas de fuego). Sobre la base de lo anterior, aparte de obtener una ganancia económica como resultado de su inversión, se lograron perfilar y consolidar al interior de los núcleos sociales cerrados de la élite política regional; y posteriormente, integrarse –gracias a tratos económicos, alianzas matrimoniales, diferentes tipos de compadrazgos, acuerdos políticos y favores especiales- a las ahora familias reconocidas de todo el territorio del Acolhuacán. Pertinentemente retomo de DaMatta:

“...el trabajo puro y sencillo no puede tomarse como un mediador perfecto entre la riqueza y la pobreza. De hecho, nadie se vuelve rico con el trabajo, sino por medio de un golpe de suerte, por intermedio de un padrino (o madrina), por los favores de un patrón o por alguien que nos “da la mano” y nos ayuda a “subir” ...nadie cambia de posición social sólo por el trabajo y por el dinero. Se requiere algo más: un poco de nobleza, mucha suerte, alguna transformación sustantiva interna” (DaMatta, 2002: 294).

Como una parte de la herencia generacional que fueron objetos algunos de los hijos e hijas descendientes de las generaciones tepetlaoxtoqueñas de los años 70's (emigrantes, migrantes y residentes permanentes); es decir, todos aquellos individuos que nacieron en este municipio durante y después de la década de los 80's. Les sucede un fenómeno muy particular a algunos miembros de estas generaciones (80's, 90's y actuales), ya que en casos específicos y con una aparente predominancia femenina ante lo masculino entre los agentes de la misma edad (La investigación localizó 13 casos específicos entre los pueblos de

Tepetlaoxtoc centro -dos casos-, Tolteca-Teopan -un solo caso- y Jolalpan -10 casos- de los cuales ocho son mujeres y cinco varones). Les ocurrió lo siguiente:

Poco antes de que todos estos agentes –mujeres y hombres de las décadas de los 80’s a la actualidad- concluyeran su educación básica (nivel primaria y secundaria), se les incitó, recomendó y se les inscribió en escuelas de nivel medio superior públicas y privadas que se hallarán fuera de los límites geopolíticos del municipio de Tepetlaoxtoc, pero dentro del territorio del Acolhuacán. Como ha sido el caso de la Universidad Privada del Estado de México (UPEM) ubicada en el municipio vecino de San Andrés Chiautla y que ofrece una preparación académica de nivel medio superior y superior. En esa situación, también se encuentran la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH), la Universidad del Valle de México (UVM-Texcoco) o la Universidad Fray Pedro de Gante (LICEO) –las dos últimas son de carácter privado- y la Escuela Preparatoria de Texcoco (EPT), entre muchas otras escuelas públicas y privadas del ámbito medio superior y superior, que también se encuentran en el municipio de Texcoco de Mora. Y que es la entidad en donde se inscriben muchos de los descendientes de los vecinos de todos los diferentes pueblos de Tepetlaoxtoc.

No pudiendo ser una causal, la falta de instituciones del ámbito medio superior al interior del municipio de Tepetlaoxtoc, pues la entidad cuenta con los servicios académicos públicos del CBT en la cabecera municipal y la escuela privada Francesco Bonaventura Cavelierí que está ubicada en el pueblo de Jolalpan.

Cabe aclarar que de entre los 13 casos registrados (ocho mujeres y cinco varones), solamente son cinco mujeres y dos hombres los que han apelado por estudiar en alguno de los otros seis de los municipios del Acolhuacán (Atenco, Chiconcuac, Chiautla, Papalotla, Texcoco y Tezoyuca). Empleando a su comunidad como *pueblo dormitorio* –en términos de Duhau-Giglia (2008)-, sobre la base de que la mayor parte de sus actividades laborales y académicas se encuentran en otro municipio de esta región. De entre las cinco mujeres registradas –en este fenómeno-, resalta el caso de una señorita en edad casadera oriunda del centro de Tepetlaoxtoc, que residió y estudió en el municipio de Texcoco, a pesar de que su familia nuclear se encontraba en su solar en el barrio del Calvario.

Por otra parte, las tres mujeres y dos de los tres varones restantes, optaron por residir y estudiar de forma temporal en otra entidad que se ubica más allá del territorio del Acolhuacán. Resalta el caso de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) –

particularmente las facultades de Veterinaria, Pedagogía y Derecho-, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM Iztapalapa) y el Tecnológico de Monterrey campus Estado de México (TEC) –como la única universidad privada-. Solamente se identificó el caso de un varón que estudia en la Universidad Privada de Ecatepec (UPE), pero que reside junto a su familia nuclear de forma permanente en el pueblo de Tolteca-Teopan, que está cerca de la comunidad de Jolalpan –como ya se ha referido-.

El fenómeno anteriormente descrito, permite observar que en la actualidad aquellos jóvenes y señoritas tepetlaoxtoqueñas que deseen estudiar fuera de su entidad municipal, tendrán las siguientes alternativas entre las cuales podrán elegir:

- a) Emplear a su comunidad como *pueblo dormitorio*, pero estudiar y / o trabajar al interior de la región del Acolhuacán.
- b) Emigrar temporalmente y laborar (estudiar) en otra parte de la comarca del Acolhuacán.
- c) Utilizar el *pueblo dormitorio* y estudiar (o laborar) fuera del territorio del Acolhuacán.
- d) Realizar una emigración laboral y residencial temporal más allá del Acolhuacán.

Donde el inciso (b) y (c) tomando en consideración la forma en que fueron ejemplificados, deben ser considerados como una variante del primer inciso. Como era de esperarse, ocho de los 13 casos presentados (cinco mujeres y tres hombres), optan por el principio de *pueblo dormitorio*, utilizando a su favor la cercanía geográfica con los demás municipios –principalmente el de Texcoco- y, de esa manera le evitan a su familia un gasto económico superior a razón de la renta o la manutención de residencia fuera de su municipio. Obviamente no está incluido el caso de la señorita del barrio del Calvario en el centro de Tepetlaoxtoc.

En este momento se vuelve oportuno formular la siguiente pregunta: ¿En quién se apoyan las familias nucleares cuando uno de sus miembros decide emigrar permanentemente a razón de sus estudios profesionales –inciso (d)- o a razón de un empleo fuera de la comarca del Acolhuacán? La mayoría de las familias tepetlaoxtoqueñas que sufren de la ausencia o toman esta decisión de enviar a uno de sus miembros fuera del territorio del Acolhuacán, tienden a emplear sus redes de parentesco ya sea por alianza y / o filiación con los sectores de su familia extensa que nunca regresaron a su municipio de origen, a manera de que estos

familiares puedan otorgar un hospedaje temporal o permanente al agente emigrante. En el remoto caso de no contar con el apoyo de algún familiar o no tener familia extensa que resida fuera del municipio, la familia nuclear optará por apelar a la ayuda de sus redes de compadrazgo (sacramental y no sacramental) o a las redes sociales (amistades) que radiquen fuera de la entidad (Tepetlaoxtoc y el Acolhuacán). Se debe apuntar que la familia nuclear requerirá tener un alto grado de confianza con la familia receptora, pues finalmente ellos serán los que acojan principalmente al emigrante femenino (tres de los cinco casos registrados)²⁵ y en menor medida al masculino (dos de los cinco casos registrados). Así, con el paso de los días –a lo más durante la primera semana-, se tendrá que llegar a un acuerdo sobre su estancia, es decir, sí el estudiante-emigrante pagará una renta mensual o no, se hará cargo de su manutención o no, o simplemente cohabitará temporalmente en lo que encuentra un lugar propio y de acuerdo a sus necesidades académicas (un espacio económicamente accesible, seguro, cercano a su escuela, pero sobre todo que esté desligado de la vigilancia adulta o de cualquier otra autoridad).

Cabe apuntar que de entre los cinco casos registrados, solamente una señorita casadera apoyada por sus padres y las redes de sociales de la familia, logró encontrar un espacio a sus necesidades poco antes de emigrar temporalmente al Distrito Federal, es decir, desde un inicio se fue a residir sola. Caso semejante sucedió con dos señoritas casaderas y un joven que estudiaban en la UNAM, todos ellos fueron en un principio apoyados por su familia extensa, quienes les procuraron hospedaje y alimento hasta que abandonaron este espacio doméstico para residir de manera independiente. Finalmente, el varón que estudió en el Tecnológico de Monterrey campus Estado de México, desde que inició su preparatoria hasta que concluyó su carrera profesional, es decir, siete años y medio; residió con su tía patrilateral, la cual tiene su solar en un municipio todavía más cercano a esta institución.

Evidentemente una de las razones que ha motivado a la elección de la residencia independiente, ha sido el librarse del control social que pueden establecer las amistades y la familia nuclear y extensa en las personas emigrantes (Urteaga, 2011). Asimismo, es de entenderse la razón que motivó a que cuatro de los cinco casos anteriormente presentados haya optado por esta alternativa. A manera de ejemplificar un poco lo anterior, presento el

²⁵ Este punto se refiere exclusivamente, a todos los agentes (masculino y femenino) que residieron temporalmente y estudiaron más allá del territorio del Acolhuacán.

siguiente testimonio de la generación estudiante-emigrante, quien en los años recientes se ha podido reincorporar a su comunidad de origen.

Mariana Fonseca, vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro.

“Yo estudiaba en la Marie Curie (Institución privada de medicina ubicada en el centro del municipio de Texcoco), mi papá me mantuvo viviendo en Texcoco durante un año, con pretexto de que no me levantará tan temprano y quizá podría no encontrar transporte a esa hora, pero la verdad, a mí no me gustaba esa carrera.

Así que sin avisarle a nadie, pague mi inscripción y fui a hacer mi examen a Chapingo. Lo intenté dos veces, y en la segunda que me doy de baja de la escuela. Y nuevamente sin avisar, ¡Que me inscribo con lo que era para pagar mi colegiatura!

Ahora vivo cerca de la universidad con mi pareja, él está haciendo su licenciatura, yo todavía estoy en la prepa. No siempre venimos por acá (al pueblo de Tepetlaoxtoc), pero hay veces que nos quedamos en casa de mi mamá”

El anterior testimonio demuestra que las mujeres necesitan del apoyo masculino (en este caso de su padre). Cabe mencionar, que su padre alguna vez fue emigrante temporal en el Distrito Federal (década de los cuarentas), y por ende, aprendió formas alternas de la práctica cultural que no necesariamente están vinculadas a la tradición. En ese sentido, se puede entender la razón de que él apoya económicamente tanto la residencia de su hija fuera del municipio, como su estancia en una institución privada. Por su parte ella, aprovechando la libertad y la confianza que fue vertida a su persona, termina por elegir voluntariamente su destino académico y decide establecer una *unión consuetudinaria mesoamericana* –en términos de Robichaux (2005)-, a pesar de su corta edad (19 años). Lo que viene a contradecir todos los principios de la tradición que ella representa (la imagen de la mujer sumisa, la cual debe ser protegida en su virtud y a la que no se le permite tener un novio), y de los cuales evidentemente no está de acuerdo con algunos de ellos. No sobra mencionar, que debido a una serie de diferencias entre la pareja que formaba la unión libre, la relación se dio por terminada, y ella regresó a su casa en calidad de hija de familia. Actualmente, ya ha comenzado sus estudios universitarios en la Universidad Autónoma de Chapingo.

Dadas las facilidades que se les presentan a todos estos estudiantes (a los emigrantes temporales y a los que utilizan el pueblo dormitorio), es de entenderse que su única obligación será el concluir satisfactoriamente su carrera profesional y de ser posible ser

reconocido académicamente por sus logros personales y demás medallones escolares o universitarios. Donde las fuertes inversiones económicas que realizan sus progenitores, ya sea solventado los gastos de residencia o simplemente de las escuelas en donde están inscritos estos agentes, se puede traducir en una forma de salvo guardar una parte de los capitales simbólicos, políticos y acrecentar el capital cultural de la familia que puede ser reconocida o no tan reconocida en la entidad. Ya que en la mayoría de los casos se espera que tras la graduación del estudiante se pueda incrementar las redes sociales y el prestigio social regional, pero de ser posible hasta el municipal.

Asimismo, el ahora egresado se puede dedicar a administrar y organizar alguno de los negocios de la familia o dar inicio con un proyecto económico que beneficiará a toda su familia nuclear. Tal fue el caso del estudiante del Tecnológico de Monterrey, quién instaló en su momento (en el año 2010) el primer cibercafé en todo el pueblo de Tepetlaoxtoc centro. Cabe mencionar, que su proyecto fue un rotundo fracaso debido a que la población de Tepetlaoxtoc no accedía a este espacio, y las autoridades municipales al poco tiempo, abrieron en la Casa de la Cultura que está en la cabecera municipal, un centro de informática en donde se daban cursos y se permitía el uso de la computadora y la red de Internet de forma gratuita y durante todo el horario de atención. Otro de los casos que ocurrió en el pueblo de Jolalpan, fue el del joven que estudió la carrera de veterinaria en la UNAM, con apoyo económico de sus familiares estableció junto a su solar una tienda veterinaria, pero con el paso del tiempo y debido a que dejó la carrera trunca. Terminó por clausurar la veterinaria, y al poco tiempo, optó por dedicarse al transporte público y a mantener a su propia familia.

Los casos anteriores solamente son dos de los 13 que se presentan, lamentablemente la investigación no conocerá que ocurrirá con el resto de ellos, pues en su mayoría están a mitad de su carrera, cumpliendo su servicio social o próximos a titularse.

Solamente me gustaría recordar, que en el caso de las señoritas casaderas universitarias a punto de titularse (cinco casos concretos de los ocho presentados, porque un caso está estudiando todavía el nivel medio superior). En un futuro ahora no muy lejano, tendrán que elegir entre desarrollarse profesionalmente por un tiempo específico o de forma permanentemente. Apareciendo las condiciones sociales que le exigirán procrear y cuidar su descendencia, quizá limitando un poco su vida profesional –como ya ocurrió en dos de los ocho casos presentados-. O simplemente postergar a una edad avanzada su maternidad

o renunciar definitivamente a ella. Decisión personal, que se verá fuertemente influida por su propia familia nuclear y la familia del agente con el que establecerá una relación matrimonial o una unión consuetudinaria mesoamericana en caso de optar por una casi socialmente obligada vida marital. Lo único seguro que se puede observar de todos los fenómenos anteriormente descritos, es que el acceso y la permanencia de las mujeres en el campo del capital académico, se podrá manifestar como parte de los capitales que podrá ostentar la familia nuclear, pero en particular los varones que están directamente emparentados a la estudiante. En el caso de los varones, su ingreso y permanencia dentro de las universidades se ve como una alternativa opcional frente a las oportunidades laborales que encuentre, la formación de una alianza matrimonial o de una unión libre y su rápida procreación de descendencia. Ésta le permitirá concluir satisfactoriamente con el rito de paso en su transición de joven a hombre adulto como ocurre en las inmediaciones de la región central de Tepetlaoxtoc. Convenientemente presento una de las aportaciones de Pateman:

“Los hombres se apropian de la creatividad natural de las mujeres, de su capacidad física de dar a luz, pero ellos hacen más que esto. El poder generativo de los varones se extiende a otro reino: transmutan lo que se han apropiado en otra forma de generación, la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político” (Pateman, 1995: 125).

Y Bourdieu complementaria:

“Las familias son cuerpos (*corporate bodies*) impulsados por una especie de conatos ...es decir por una tendencia a perpetuar su ser social, con todos sus poderes y privilegios, que originan unas estrategias de reproducción, estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias sucesorias, estrategias económicas y por último y principalmente estrategias educativas. Invierten tanto más en la educación escolar en tiempo de transmisión, en ayudas de todo tipo y, en algunos casos, en dinero ...cuánto que su capital cultural es más importante y que el peso relativo de su capital cultural en relación con su capital económico es mayor” (Bourdieu, 2007: 33-34).

La fuerte inversión que se le realiza al capital cultural sobre el económico por parte de varias familias nucleares del municipio de Tepetlaoxtoc. También podría pensarse como un fuerte intento de la familia nuclear seguida de la extensa, por tratar de construir una verdadera dinastía empresarial, comercial, ganadera y / o política. La cual en la mayor parte su tiempo ha sido educada fuera del ambiente social que caracteriza al municipio de

Tepetlaoxtoc, y en cierta forma, hasta desligada de los negocios lícitos –y probablemente alguno ilícito- en los que podría estar inmiscuido la mayor parte de su grupo social. Para que a su regreso, ahora como egresados de alguna universidad prestigiada pública o privada, se enfoquen en emplear sus conocimientos, redes sociales y medallones para el crecimiento del negocio familiar, su expansión territorial, o simplemente se dediquen a realizar actividades altruistas y comunitarias con fuertes tendencias partidistas, a fin de pronosticar, como el futuro candidato local para la delegación del barrio o pueblo, y posteriormente como candidato de la presidencia municipal. Donde una vez alcanzado el poder político, podría gobernar a favor de los intereses de su familia extensa y sus grupos aliados (por matrimonio y parentesco ritual).

A manera de un posible ejemplo: Se podría recurrir a los agentes masculinos –y en los últimos años se han incorporado algunas de sus mujeres- de las familias de los *Espinoza, Beltrán y Bustamante*. Esta última aparece en la historia regional y municipal de Tepetlaoxtoc, debido a que uno de sus agentes masculinos (que en ese entonces fungía el cargo de Alcalde). Fue uno de los tres testigos que presenciaron la apertura de la caja que contenía la imagen de San Sebastián Mártir, en el año de 1695. Dando origen a su mito – como anteriormente ya se comentó-.

En el caso de la familia de los Espinoza, se conoce que varios de sus miembros masculinos (por alianza y / o filiación) han ocupado la dirección de la presidencia municipal en 11 de las 88 ocasiones que se han registrado desde el año de 1820 hasta la fecha. Asimismo, los varones de la familia Beltrán, han gobernado al municipio de Tepetlaoxtoc en siete ocasiones diferentes durante el mismo periodo. No sobra indicar, que la investigación no pudo acceder a los registros de las administraciones pasadas del Comité del Agua Potable, Comité Ejidal y Delegaciones regionales. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que varios de los miembros de estas familias, hayan ejercido algún puesto de mando ya sea político o religioso.

Como se ha podido observar anteriormente, fue la tradición oral, las experiencias y los resultados (capitales económicos, simbólicos y materiales) que fueron obtenidos por las generaciones emigrantes, las que motivaron los deseos por vivir la emigración de las generaciones subsecuentes (la emigración de la década de los 30's, que motivó a la de los 70's, y esta última a las siguientes. Lo que incluye el proceso de migración internacional a los Estados Unidos por parte de algunos vecinos del pueblo de Jolalpan) lo que no descarta

los deseos familiares por consolidarse o reforzarse como una de las familias ícono de esta región del Acolhuacán Septentrional. Urteaga podría comentar al respecto, cito:

“...se entiende por generación y paso generacional a la transmisión de los códigos, costumbres, estéticas, reglas, héroes, mitos y leyendas del grupo, el cual se vive en el espacio cultural y afectivo de las relaciones o interacciones más inmediatas entre los jóvenes algo más grandes y los más pequeños: de hermano mayor a menor, de primo mayor a menor. También se produce por contagio estético en la escuela secundaria o bachillerato, en las calles del barrio ...Este proceso revela a jóvenes y niños como productores culturales activos, pues no se trata de que los jóvenes transmitan activamente sus conocimientos a los más pequeños –que los aceptarían pasivamente tal cual-, se trata de cómo estos últimos perciben de manera activa los conocimientos, reactualizando, si no recreando, esta forma agregativa y sus contenidos, según los contextos sociales y culturales de su presente” (Urteaga, 2011: 165-166).

Sobre la base de todo lo expuesto anteriormente, se permite formular: ¿Qué es lo que hacen los jóvenes durante su tiempo libre y fuera del tiempo festivo de su municipio? Cuando no existe una razón explícita de una celebración popular (fiestas patronales, celebraciones nacionales, ritos de paso personales, bailes, ferias y juegos de la masculinidad vaquera). Durante las mañanas y desde muy temprano se pueden observar a los jóvenes estudiantes uniformizados esperando sus transportes y ocupando los pocos asientos de los camiones en las centrales de Texcoco –misma que ofrece servicios a casi todos los municipios y pueblos del Acolhuacán-. En los jardines municipales (como sucede en los municipios Chiautla, Texcoco y Tepetlaoxtoc) se observa a aquellos jóvenes (de ambos géneros) que se encuentran debatiendo si entrarán o no a su escuela. Finalmente, frente a la puerta principal de la escuela, se observan varios muchachos que se quedan platicando fuera de esta institución, otros entran apresuradamente, pero por lo general casi todos entran a tomar sus clases y cubrir su día académico. Al finalizar las clases y comenzar el turno vespertino, los estudiantes del turno matutino se encuentran con las siguientes posibilidades: Dirigirse inmediatamente a su hogar y cumplir con su rol de hacer tareas y labores domésticas, generalmente específicas sobre la base de la división social del trabajo. O quedarse un tiempo variable con sus amistades y compañeros, ya sea divirtiéndose en el camión que los acerca a su hogar, marcar su presencia en los espacios públicos específicos (los jardines municipales, calles continuas a la escuela, las tiendas y las maquinitas). También existe una fuerte tendencia por asistir a las plazas públicas y comerciales del municipio de Texcoco, como son: La Plaza Bicentenario, Plaza de la Cultura, La Plaza Mora, Plaza San

Pablo, El Gran Patio Texcoco y la tienda Aurrera. En todos estos espacios, sus usuarios se pueden caracterizar por manifestar conductas y comportamientos extraordinarios (fumar estando uniformado, parejas heterosexuales, homosexuales y lésbicas besándose por largo tiempo, “matar el tiempo”, gritar y decir groserías, en fin, conductas que están fijadas al ámbito privado, pero que son exhibidas en el público), y que tratan de limitar la presencia y el fuero de la autoridad, y a su vez, escandalizar a los adultos que ocupan ese mismo espacio.

Durante los fines de semana (iniciando desde el día viernes) se pueden observar a muchos de los jóvenes de todos los municipios, deseosos de ingresar a los antros y bares que están instalados en el centro e inmediaciones de Texcoco, como es el caso de La Adelita, Las Ranas Beer, El Eclipse, El Taco Beer, entre otros. Siendo lugares para el consumo, que hasta en el más mínimo detalle ha sido pensado para simular que han sido los mismos jóvenes, quienes tras su iniciativa se apropiaron de estos espacios, los han transformado a su gusto y han erradicado toda presencia de autoridad adulta en el sitio. Sin querer ver o hacer caso omiso de los sistemas de vigilancia y el servicio de seguridad que opera al interior. Esta forma particular de consumo, también se ha aplicado a los cafés de la región, como son: La Catedral del Café, Italian Coffee y La Finca “La Colorada”, que también ofrece sus servicios a todos los consumidores de todos los municipios del Acolhuacán.

En los últimos años en el territorio del Acolhuacán, se ha hecho cada vez más evidente la presencia de grafitis en algunos de los pueblos de la región, como ha sido el caso de Xocotlán en Texcoco, Tepe centro y Jolalpan en Tepetlaoxtoc. Y que deben ser entendidos como una forma de marcar el territorio juvenil, es decir, de usar y significar el espacio público que se han apropiado. También, los grafitis son una forma de expandir su territorio y de generar tensión y rivalidad con otros grupos de jóvenes que coexisten en el mismo espacio (barrio o pueblo). Debo argumentar que solamente en el pueblo de la Resurrección en el municipio de Texcoco, fue colocada de forma anónima una manta que dice lo siguiente:

<p>Grafiteros, sabemos quiénes son. No se metan en problemas, porque no se la van a acabar.</p>

Lo que aparenta ser una amenaza a los jóvenes de la misma comunidad, en realidad es una advertencia a los jóvenes de los pueblos vecinos (Tulantongo y Santiaguito). Los cuales se han visto directamente afectados por los grafitis que realizan los jóvenes del pueblo de la Resurrección. Quienes a razón de evitar una sanción por parte de sus autoridades locales, adultas y padres de familia, terminan grafitando en otras localidades. Lo que a su vez, aparte de violentar a los habitantes de otros pueblos, terminan por agredir e invadir el territorio de otros grupos de su edad. Por ende la dichosa manta, más que advertir a los locales –quienes ya conocen los grados de las sanciones que podrían adquirir por esta falta-, es un aviso directo y contundente a todos los jóvenes foráneos que a razón de expandir su territorio, responder la afrenta que sufrieron o experimentar la respuesta de este pueblo, decidan realizar su grafiti.

Consideraciones finales del Capítulo IV:

En este último apartado, solamente referiré sobre el fenómeno de la movilidad espacial que realizan algunos de los vecinos y oriundos de la región central del municipio de Tepetlaoxtoc. Como se recordará, muchas de estas personas (particularmente los criadores, administradores de los juegos de la masculinidad, jugadores y los sujetos que son dueños de pequeños servicios temporales-festivos) emplean sus redes sociales (amistades) y redes de parentesco (incluyendo el parentesco ritual), con la finalidad de acceder oportunamente a la festividades que se realizan tanto fuera de su barrio, pueblo, municipio o aún más allá de la región del Acolhuacán Septentrional (otro estado de la república). Entre los eventos festivos más representativos fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, pero que se ubica al interior del territorio del Acolhuacán, se pueden incluir: Los bailes públicos y semipúblicos en la Universidad de Chapingo, la Feria Regional de Chiconcuac y La Internacional Feria del Caballo de Texcoco. Esta última, aparte de ser un espacio teatralizado que recuerda el centro de cualquiera de los municipios de la región, también se convierte en un espacio sociópeto que reúne a los criadores y ganaderos más importantes de la región y de otras partes del país. Asimismo, se convierte en la arena pública del certamen de belleza femenina más importante en todo el Acolhuacán, en donde se presentan a las señoritas casaderas provenientes de algunas de las familias de las clases políticas, empresariales y burguesas de la región. Cabe mencionar, que tanto su belleza física, su participación en estas arenas y el triunfo exclusivo de una de estas señoritas, serán considerados como diferentes grados de capital simbólico que podrán ostentar cada uno de los varones con los que está directamente emparentada. Algunas otras manifestaciones de los capitales simbólicos que pueden englobar las mujeres, son: Su oportuna inscripción en la universidad de su mayor preferencia y la obtención de su grado académico, el establecimiento de su negocio propio y el matrimonio con alguno de los varones que pertenezca a una clase social igual o más alta en relación a la de su familia nuclear. Todos los ejemplos anteriores, serán causales para la exaltación masculina en el espacio público y frente a otros varones; aun cuando la realidad dicte que no se apoyó o que se realizó el mínimo esfuerzo a favor de una mujer exitosa.

Un segundo fenómeno que este capítulo desea destacar, es el valor atribuido al *honor masculino*. El cual, social y culturalmente exige para su limpieza el derrame de la sangre de los participantes o alguno de ellos (el ofendido y el agresor). Asimismo, las diferencias

gestadas entre varones específicos pueden hacerse extensivas a las redes sociales (amistades) y grupos con los que se está relacionado parentalmente (por alianza, filiación, descendencia y / o parentesco ritual). Entre las temáticas que están consideradas como un atentado en contra del honor masculino, son: 1) El no cubrir oportunamente una deuda económica o material que está pendiente, 2) Agredir verbal, física o sexualmente a una señorita casadera que pertenece a un grupo familiar específico, 3) Violentar o agredir a un *débil social* (infante, anciano, mujer y / o enfermo), 4) Agredir o atentar en contra del nombre de la madre de otro hombre, y 5) Participar en trifulcas cuando los números de los agentes no son equitativos.

La palabra o voz de mando masculina está considerada en los grupos tradicionales, como un sinónimo del honor y garantía del varón. Ésta hace evidente en los siguientes casos: a) Durante los acuerdos por recibir las imágenes de santos patronos católicos, ya sea dentro o fuera del municipio de Tepetlaoxtoc; b) El quedar públicamente como uno de los responsables de la celebración (mayordomía satelital o la fiesta grande) y / o la organización-participación de las danzas regionales del próximo año, y c) Solicitar un préstamo económico y / o acordar la forma de pago en una transacción económica (en pagos diferidos o establecer el tiempo máximo para cubrir una deuda). Lo que siempre debe estar asentado, es que <<*Se está hablando, negociando y acordando entre hombres*>>.

CAPÍTULO V. LAS RELACIONES SOCIALES Y LAS DISPUTAS POR EL DOMINIO EN TEPETLAOXTOC

En el capítulo anterior, se comentó sobre las estrategias sociales a las que apelan algunos de los vecinos de la región central de Tepetlaoxtoc, con la finalidad de seguir participando ya sea como visitante ocasional, de forma laboral o como espectador y participante en los diversos juegos de la masculinidad vaquera, que se puedan desarrollar en otras comunidades vecinas a su barrio, pueblo y hasta municipio. Igualmente, se refirió al tiempo ordinario, laboral, propio de la exhibición y modificación de los distintos capitales familiares que se presentan y debaten públicamente. Siguiendo precisamente esas dos rutas aparentemente separadas una de otra (participar activamente en otros espacios festivos y la exhibición de los capitales ya obtenidos), se relatará sobre la importancia de las redes sociales internas y externas del municipio; particularmente las redes de parentesco ritual (compadrazgos de grado y no sacramentales), que se hacen pertinentes e indispensables durante este emigrar temporal a otros espacios festivos o durante el tiempo ordinario al interior del territorio del Acolhuacán. A la par serán referidos aquellos espacios y demás arenas en donde de forma continua y cotidiana (a razón y en ausencia de una fiesta patronal) se está impugnando, debatiendo y renegociando de forma continúa el supuesto dominio hegemónico masculino. Como se verá a continuación:

Para comenzar, me gustaría rescatar la definición que propone Pitt Rivers a cerca del compadrazgo, cito:

“Se deriva del concepto cristiano de parentesco espiritual, una de las tres clases de parentesco, siendo las otras dos la consanguinidad y la afinidad. El parentesco espiritual tuvo su origen en el sacramento del bautismo y se separo del parentesco

natural en los comienzos de la Edad Media, al prohibírsele a los padres apadrinar a sus hijos. La base dogmática de esta decisión fue la oposición entre la generación natural, a través de la cual se transmitía el pecado de Adán, y la regeneración espiritual, mediante la cual se adquiría la gracia. Se observa una oposición similar en aquellas costumbres con arreglo a las cuales un padre o una madre espirituales deben remplazar a un padre o una madre biológicos. El parentesco espiritual implica dos tipos de lazos que crean impedimentos para el matrimonio: el lazo que se establece entre los padrinos y el ahijado y el que se establece entre los padrinos y los padres naturales, que se dan y reciben el nombre de compadres ...Los pretextos para establecer estos lazos varían. La religión católica solo reconoce hoy el parentesco espiritual el derivado de los sacramentos del bautismo y la confirmación, y solo entre los oficiantes y el bautizado y entre el padrino y el ahijado ...la costumbre popular hace caso omiso del dogma e instituye el lazo social del compadrazgo mediante ritos que a los ojos de la Iglesia no crean ninguna relación espiritual, pero que, con arreglo a la costumbre, pueden implicar una prohibición de incesto” (Pitt Rivers, 1979: 599).²⁶

De los primeros trabajos sobre el sistema de parentesco ritual (compadrazgo) en el territorio mesoamericano, se encuentra la obra titulada *Parentesco Ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, que fue elaborada por Hugo Nutini y Betty Bell. En su libro comentan el caso de 32 tipos de compadrazgos que se desarrollaban desde la década de los 80’s, teniendo en cuenta la cercanía geográfica que existe entre el estado de Tlaxcala y el municipio de Tepetlaoxtoc (Edo. de México), comentaré los parentescos rituales que conocí durante mi estancia y los argumentaré apoyado de las investigaciones de estos dos autores.

Nombre del parentesco	Características
ritual	
Compadre de bautismo	Parentesco ritual sacramental. “Al aceptar constituirse en los padrinos de un niño, contraen ellos una serie de obligaciones económicas inmediatas, y de ahí hasta que se lleve a cabo el bautismo, deben buscar la forma de cumplirlas. Primero, sus obligaciones son: 1) vestir al ahijado (o ahijada) para el bautizo (comprar el traje bautismal para el ahijado); 2) pagar los honorarios del sacerdote y por la misa ...3) inmediatamente después de la ceremonia, dar el bolo ...como símbolo de buenos deseos para el futuro bienestar social y económico del infante; 4) dar bolo de nuevo ...a cada adulto invitado o miembro de la

²⁶ Todos los subrayados en este capítulo son míos, excepto los que se indiquen oportunamente.

casa; 5) después del banquete le dan a la comadre la cabecera (regalo ceremonial de dinero ofrecido a la madre del niño, que simboliza la prosperidad que éste traerá a su familia” (Nutini,1989:70). Y después argumenta “Los padrinos y los padres contraen ciertas obligaciones económicas antes de la ceremonia bautismal en sí, pero otros lazos económicos, más importantes y duraderos se vuelven eficaces entre los actores primarios en el momento del bautismo y terminan sólo con la muerte de uno de los actores” (Nutini,1989:73).

Compadre de conjunto musical	<p>Parentesco ritual no sacramental.</p> <p>Cuando se va a realizar un rito de paso individual, particularmente unos XV años o una Boda, los anfitriones llevarán una invitación a cada persona o familia que deseen que los acompañen y funjan como testigos de ese rito de paso. Es en esos momentos cuando los anfitriones aprovechando esta ocasión, solicitan de manera formal que cierto tipo de invitados se conviertan en compadre de conjunto; es decir, tendrá que buscar, pagar y asegurarse que un grupo musical asista a la celebración y toque música en vivo por un lapso de dos a cuatro horas continuas. En el remoto caso que el conjunto no llegue o no se hayan presentado los supuestos compadres, el parentesco ritual se dará por anulado en ese momento.</p> <p>También puede existir el caso, que el invitado voluntariamente se ofrezca a costear los gastos del grupo, en este caso también se da por efectivo el compadrazgo por conjunto.</p>
<p>Compadre de lonas Y / o Compadre de sillas y mesas</p>	<p>Parentesco ritual no sacramental.</p> <p>Cuando un grupo doméstico se encuentra a vísperas de la celebración que han planeado ofrecer. Los futuros anfitriones se dirigen al solar de la familia que se desea invitar y que también se espera que puedan cubrir los gastos de esta necesidad material, es decir, contratar los servicios del enlonado o el servicio de mesas y sillas para el evento en que han sido invitados.</p> <p>Tomando en consideración que son elementos materiales indispensables para casi todas las reuniones, se espera que el futuro compadre arribe a los pocos días previos a esta celebración, ya sea con la nota o garantizando personalmente la futura presencia de estos muebles.</p> <p>También en la región del Acolhuacán, este tipo de acuerdos entre dos grupos domésticos, se establece sobre la base de un comentario fortuito (semejante a una broma) entre dos varones al interior de los diferentes espacios para la sociabilidad masculina. Donde de existir una mínima señal de agrandar con la idea, será</p>

tomada la palabra de este hombre. Quien quedará públicamente comprometido en costear ya sea una o las dos necesidades que se exponen para la realización de este evento.

Compadre de fotografía Y / o Compadre de película	Parentesco ritual no sacramental. En este tipo de parentesco ritual, el compadre tiene que costear los gastos y comprometerse a entregar una serie de fotografías enmarcadas, un álbum fotográfico y / o un video que abarque toda la celebración religiosa –si la hay- y la festividad que se desarrolla en el rito de paso individual al que se le invito, es decir: un bautismo, una confirmación, los XV años, una graduación o boda. El compromiso del anfitrión de la fiesta, se limitará a colgar la fotografía que fue obsequiada en algún sitio de su casa.
Compadre de pastel de bodas	Parentesco ritual no sacramental. Los fuertes lazos de amistad que tienen dos varones, invita a uno de ellos a costear los gastos del pastel de bodas para el segundo varón (futuro novio). Al primero se le reconocerá como <i>el padrino de pastel</i> , pero debido a la gran confianza que se mantiene entre estos dos agentes, la futura pareja se dirigirá en adelante como compadre en lugar de decirle padrino.
Compadre de pastel de XV años Y Comadre de las copas	Parentesco ritual no sacramental. En los resultados de Nutini, él argumentó que este tipo de compadrazgo comenzaba a gestarse en la Tlaxcala rural y que no era común. Por lo tanto no hay ninguna referencia, pero ahora se puede argumentar que este tipo de compadrazgo se acuerda entre dos varones, donde el primero tendrá que costear los gastos del pastel de XV años de la hija del segundo. El favor realizado, cobrará un gran sentido de futura correspondencia simbólica y económica que se manifestará en sus lazos de amistad. Porque se debe tomar en consideración que el rito de paso de los XV años, celebra la entrada al ciclo reproductivo femenino, su presentación a la sociedad y su ingreso al mercado matrimonial.
Compadre de presentación Y Confirmación	Parentesco ritual sacramental. “El sacramento de confirmación requiere que el niño sea patrocinado, pero por una sola persona, no por una pareja casada. Se necesita una madrina si el pequeño es mujer y un padrino si es hombre ...El pedimento inicia la relación de compadrazgo y de aquí en adelante los actores primarios se llamarán con los términos rituales apropiados de parentesco. Al estar de acuerdo en patrocinar al niño, los padrinos aceptan las siguientes obligaciones económicas: ...deben pagar los gastos de

la confirmación ...deben darle un regalo al ahijado ...Los padres contraen las siguientes obligaciones económicas: 1) deben comprar la ofrenda para los padrinos ...2) los padres pueden escoger el ofrecer una pequeña comida a los padrinos y a algunos de los parientes más cercanos” (Nutini,1989:94). Y después comenta: “...el compadrazgo de confirmación puede ser considerado como una especie de compadrazgo de bautismo de segundo orden, y la selección de los compadres está condicionada por la importancia religiosa, económica y social del tipo de compadrazgo” (Nutini, 1989: 95).

Compadre de velación
matrimonial

Parentesco ritual sacramental.

“El casamiento religioso ...requiere también que los padres del novio y de la novia encuentren a una pareja que patrocinará a sus hijos en este acontecimiento ...Los padrinos deben ser aceptados por ambas partes, ya que se convierten en compadres de los dos pares de padres. Por lo tanto, el compadrazgo por casamiento, a diferencia de todos los otros tipos privado-individuales, significa una relación de tríada; padrinos-consuegros (padrinos-padres del novio-padres de la novia) mediados por la díada novio-novia ...los consuegros nunca se llaman unos a otros como tales, sino como compadres, es decir, renuncian simbólicamente a su *status* de suegros ante la relación dominante ...el matrimonio es el único caso de compadrazgo sacramental que implica una relación de tríada” (Nutini,1989:81).

Compadre por la primera
piedra y / o
Compadre de loza

Parentesco ritual no sacramental.

Cuando un grupo doméstico cuenta con el capital suficiente para iniciar la construcción de una obra habitacional o local comercial. Previamente es invitado un varón o matrimonio para que ellos sean los testigos de este suceso.

El fenómeno consiste en lo siguiente, los dueños del futuro hecho duro seleccionan una piedra, y justo después de haberla embarrado con mezcla de cemento; el ingeniero o maestro albañil encargado, la colocará en el sitio elegido. Inmediatamente después, el varón o esposo invitado toma una botella de bebida embriagante y la rompe completamente en esta piedra.

Las labores de albañilería comienzan inmediatamente, solamente los patrones y los invitados toman parte de la mesa, y el ahora compadre tiene que costear el costo de bebida y galletas para todos los asistentes (incluyendo a los albañiles).

Cuando ya fueron levantadas todas las paredes y se ha colocado la cimbra para la colada, se puede invitar a los anteriores compadres o solicitar la presencia de otras

personas. Su única función será el ser observadores del buen desarrollo de la colada y apoyar en los costos para la comida que se ofrece a los trabajadores de la construcción y a todos los presentes.

Compadre por la bendición
de una casa

Parentesco ritual no sacramental (aunque cuente con la presencia del presbítero).

La persona o el matrimonio que ha concluido formalmente con la construcción de su casa o por lo menos la mayor parte para hacerla habitable. Le solicita a un matrimonio que sean ellos los encargados de la bendición de su hogar, que consistirá en la entrada del sacerdote quién después de hacer una oración fuera del solar entrara a cada rincón de este espacio privado rociando agua bendita que terminará por alejar todos los males y demás demonios que pudieran estar alojados. Acto seguido, el ahora compadre detona una cuarta de cohetes, hace entrega de un presente (despensa y una o dos cajas de bebidas embriagantes), la imagen de un santo patrón católico que será igualmente bendecida en ese momento. Además de apoyar económicamente o en especie para la comida que será ofrecida a todos los asistentes.

Compadre por amistad

Parentesco ritual no sacramental.

“El objeto mediato del compadrazgo es la amistad entre dos individuos o familias que consideran que los vínculos y obligaciones que los unen deben ser vigorizados porque quieren hacer que su relación sea más estrecha de cómo es la amistad ...hay muy pocas obligaciones sociales, económicas o religiosas que unan específicamente a los actores primarios. No puede ser una relación social permanente y vinculada, debido a que la ideología latente debe traducirse muy pronto en vínculos y obligaciones específicos bien delineados” (Nutini, 1989: 185). Y sigue: “El compadrazgo de amistad se usa como enlazamiento cuando ya no es posible hallar vecinos más allegados u otras relaciones dentro de la población” (Nutini, 1989: 186).

En el caso de Tepetlaoxtoc, esta forma de compadrazgo es de las primeras que se establecen con personas que son vecinas de otros municipios con los que se tiene relaciones laborales o negocios permanentes.

Compadre por casamiento
de los hijos

Parentesco ritual sacramental.

“...es una relación entre los padres del novio y los padrinos de bautismo y de confirmación del novio. En otras palabras, los padrinos de bautismo y de confirmación se convierten de facto en sus padrinos de los cónyuges de sus ahijados, y por lo tanto compadres de los suegros de sus ahijados” (Nutini, 1989:104). Cabe mencionar que en la actualidad, no es un requisito

que sean los padrinos de bautismo los que fungirán como padrinos de velación del matrimonio.

Compadre por la parada de cruz	<p>Parentesco ritual no sacramental.</p> <p>A la muerte de una persona, sus familiares se dedican a la búsqueda de sus padrinos de bautismo (si es que todavía viven), para que ellos sean los que adquieran la cruz y la respectiva bendición del sacerdote en ella. En caso de que ninguno de los padrinos de bautismo del difunto viva, se consigue un matrimonio vinculado por filiación al occiso.</p> <p>La alianza padrino-ahijado terminara en el justo momento en que el cuerpo ha sido enterrado y la cruz colocada. Sin embargo, la relación de parentesco ritual se ha fortificado y se hace extensiva a las generaciones precedentes.</p> <p>Será durante los rezos del rosario o el novenario, se espera la asistencia y dirección de la madrina de cruz.</p>
Compadre por imagen	<p>Parentesco ritual no sacramental.</p> <p>Como se comentó anteriormente, cuando surge el caso de una persona externa a las comunidades del municipio de Tepetlaoxtoc, pero que desea recibir a la imagen de San Sebastián, Santa María Magdalena o algún otro santo patrón regional en su hogar. Esta persona tendrá que correr con los gastos de comida y bebida en el día acordado del arribo de la imagen y de todos los vecinos del municipio Tepetlaoxtoc. Al finalizar la comida, los mayordomos que llevaron la imagen se referirán al anfitrión como compadres, pues tienen en común el mismo santo patrón.</p> <p>A partir de esos momentos, se hace intercambio de datos y se espera que el anfitrión sea recibido en los próximos festejos del mes de enero en la casa de su compadre de imagen (el mayordomo).</p>

Cabe mencionar que en todos los parentescos rituales anteriores, con excepción del *compadrazgo por amistad*, los compadres se referirán a los progenitores y demás predecesores ascendentes (en caso de que aún vivan) de la misma forma. Es decir, el compadrazgo se hace extensivo al matrimonio de la primera y demás generaciones ascendentes a partir del punto en donde se estableció el parentesco ritual. Y a su vez el parentesco ritual también es reconocido de forma descendente hasta el punto inicial.

Una de las razones por la que el compadrazgo por amistad no cuenta con estos privilegios. Es que se espera, que la relación sea prontamente reforzada por participar del parentesco ritual no sacramental (costeando los gastos de un pastel de bodas o XV años, el video o la

fotografía del evento, contratando los servicios de un conjunto musical o participando de la comida que se ofrece a un santo patrón) o del parentesco ritual sacramental, principalmente a razón del bautismo. Pues se debe comprender, que todo hombre casado o en unión libre y que no haya procreado todavía, socialmente no podrá acceder al circuito de parentescos rituales sacramentales, por considerársele en una práctica del inconsciente como un infante o un adulto incompleto, ya que ha sido incapaz de imponer su sangre-semen en su esposa (Héritier, 2007). En ese sentido, estos varones solamente podrán acceder en el mejor de los casos a todos los tipos de parentescos rituales no sacramentales y al grado socialmente más bajo que es el parentesco ritual por amistad.

Donde supuestamente éste (*el compadrazgo por amistad*), no tiene ningún tipo de responsabilidad con el otro actor (su compadre). Sin embargo, la relación social (amistad) se encuentra inmersa en un constante escrutinio, conteo e intercambio de favores y demás dones que se realizan de forma diferida, hasta que se establezca un parentesco ritual más formal (sacramental o no sacramental) o se termine por completo esta relación social (amistad). Entre los dones e invitaciones que se contabilizan entre los participantes de este tipo particular de compadrazgo, están: a) Se lleva la cuenta de la cantidad de ocasiones que se ha invitado al compadre por amistad a participar u observar los juegos de la masculinidad vaquera, b) Es causa de conteo, el número de invitaciones a comer, beber o participar de las reuniones privadas que se realizan en un solar o espacio específico, c) Se le da una alta importancia social, al hecho de que el compadre por amistad pueda solventar una necesidad económica o material de su semejante, en el preciso momento en que se solicita la ayuda. Cabe mencionar, que todo préstamo en efectivo podría no ser redituado, sí es que existen dones (actividades, regalos, invitaciones) que no habían sido liquidados oportunamente (reciprocidad), d) Rechazar por falta de dinero en efectivo, el participar oportunamente de un parentesco ritual no sacramental entre ambos agentes, e) Que alguno de los agentes perciba o sienta que existe un abuso de confianza por parte de su compadre y f) Que no se establezca oportunamente una relación de parentesco ritual sacramental a razón del nacimiento del primogénito.

En el remoto caso de no corresponder favorablemente con alguna de las anteriores, este tipo de parentesco ritual se da por cancelado y generalmente la amistad se da por concluida. A partir de este momento, los actores se limitan a un simple saludo ocasional en la vía pública y nunca más el ingreso a ninguno de los solares de estos agentes.

Algunos de los derechos y características que se mantienen por el hecho de formar parte de cualquier tipo de parentesco ritual anteriormente expuesto (con excepción del *compadrazgo por amistad*) en el municipio de Tepetlaoxtoc, son: 1) La relación de compadrazgo la puede solicitar un hombre, pero también la mujer puede tener la iniciativa –siempre y cuando cuente con el visto bueno y el apoyo social de su marido o padre-. Aunque es más recurrente que el convenio sea establecido entre varones; 2) Entre algunos compadres, regularmente se hablan con groserías, albures y de una manera sumamente masculina que denota la mutua confianza que los caracteriza; 3) Si una persona tiene problemas económicos podrá solicitar el apoyo a su compadre acordando el tiempo de liquidación sin intereses; 4) En las ocasiones que se realiza un festejo familiar en un solar específico, los compadres pueden incorporarse sean o no invitados; 5) Todo compadre tiene derecho a llegar con cuantas personas lo consideres a una reunión social a la que se le haya invitado formalmente y no se hayan dado boletos; 6) En las festividades del santo patrón, se abren las botellas de alcohol por el simple hecho de haberse encontrado fortuitamente en ese día. También ocurre este fenómeno, en otras ocasionales aisladas, pero sobre todo si alguno de ellos está ingiriendo bebidas alcohólicas; 7) Cuando se realizan las apuestas en los palenques, el dueño de los gallos solamente se apoyará económicamente de sus consanguíneos y de los varones que compartan el parentesco ritual (generalmente sacramental) con él, en ninguno de los casos se recibe dinero que provenga de otras manos. Principio que puede no aplicar a la carrera de caballos, por no existir un derramamiento de sangre simbólica entre los participantes; 8) En caso de embriagarse en la casa de algún compadre, se tiene la seguridad de que el borracho será llevado a su solar o se podrá quedar a dormir si existe una habitación disponible. Sin dejar de existir el tabú del incesto sobre la primera generación ascendente y descendente de los compadres, asimismo entre ellos; 9) Al existir una reunión planeada en el ámbito privado o fortuita en el espacio público, los compadres que se encuentran se referirán entre ellos por ese título (“compadre”), y serán presentados a otros invitados y otros compadres por el mismo (su título). Lo anterior, marca una notable diferencia con *los compadres por amistad*, a quienes se les presentará como: “un amigo”, “amistad de la familia” o “amigo de la casa” (sí es que se está interactuando en el espacio privado), más nunca por el título de compadre; 10) Si el matrimonio con el que alguna vez se estableció un parentesco ritual (de grado y no

sacramental), actualmente está disuelto (a razón de un divorcio, la muerte de alguno de los cónyuges, abandono, separación, etcétera). Sus respectivos compadres tendrán la libertad de referirse o no por el apelativo que los identifica (compadres), durante las conversaciones que se establezcan con ellos. Y en caso de formarse una nueva alianza matrimonial o unión libre, la relación de compadrazgo se limitará a la persona con la que originalmente se estableció y no se hará extensiva a la nueva pareja, sin importar el género de ésta. Y 11) En las ocasiones que los compadres se embriagan juntos, y existe una infidelidad por parte de alguno de ellos. El secreto será guardado entre ambos y todos los asistentes. Es más, se podrá llegar hasta el acuerdo de cubrirse mutuamente, y de esa manera continuar con las infidelidades en otros espacios públicos “más seguros” y durante un mayor tiempo. A colación presento dos comentarios que se formulaban durante mi investigación de campo: “*Don Robert ...!yo quisiera que usted fuera compadre de mi hijo!*” (Comentario del señor José Delgadillo, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan). Y “*!No faltará la ocasión para que nos volvamos compadres!*” (Comentario de la Señora Angelina Varela, vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

Al establecerse algún tipo de parentesco ritual (incluyendo por amistad), entre algún vecino u oriundo de la región central de Tepetlaoxtoc con alguna persona del Acolhuacán, pero ajeno a este municipio (Tepetlaoxtoc). Uno de los principales problemas que presentará esta relación, serán las distancias geográficas que puedan existir y otros factores externos (como el área y el ramo laboral, los diversos tipos de compromisos personales que surjan, la situación económica familiar, el gusto por socializar con otros individuos, el gusto por los juegos de la masculinidad, etcétera) Aspectos que influirán directamente en la calidad y cantidad del tiempo que se dediquen para la interacción entre ambos agentes ritualmente emparentados.

Cabe mencionar que los códigos no escritos pero socialmente reconocidos (que en su mayor parte fueron relatados anteriormente), también se hacen presentes entre estos actores social y ritualmente emparentados. Quizá algunas de las reglas que tomarán una mayor fuerza a razón de la distancia geográfica, serán: a) El recibir oportunamente a su compadre, aunque no se le esperaba o durante las reuniones que se organizan, b) El poder solventar oportunamente la necesidad material o económica que se le presente a su pariente ritual, c) En caso de embriagarse, contar con la seguridad de que será enviado de forma segura a su solar o pernoctar en el solar más próximo, d) Durante las fiestas patronales (que se realizan

fuera de Tepetlaoxtoc), será recibido el compadre con todas las personas que le acompañen, y todas las anteriores tendrán los mismos privilegios y tratos, y e) Si se comparte el gusto por los juegos de la masculinidad, se podría tener la obligación de invitar al compadre para que participe, apueste y juntos ganen o pierdan dinero en efectivo y accedan a las demostraciones de virilidad que caracterizan a estos juegos.

Como se ha vislumbrado anteriormente, existe una serie de privilegios que son resultado del compartir algún tipo de parentesco ritual (*con excepción del compadrazgo por amistad*) tanto dentro (endogámico) como fuera (exogámico) del municipio de Tepetlaoxtoc. Uno de los móviles sociales que tienden a determinar la consolidación de los primeros (compadrazgos endogámicos de municipio), ha sido el trato social cotidiano, el compartir la residencia y / o la vecindad. Sin embargo existe una ligera tendencia –como lo demostró la evidencia de campo-, por establecer cada vez más compadrazgos exogámicos de municipio, a razón de poder acceder a más vínculos y / o redes sociales (capital social) que estén relacionadas con espacios cada vez más alejados del Acolhuacán. Estos nuevos espacios de interacción a los que se podrá acceder, también se pueden traducir, como: 1) Nuevas oportunidades para incrementar el capital económico (a razón de la creación de nuevos vínculos comerciales, intercambio de productos y servicios, nuevas oportunidades laborales, etcétera); 2) La ocasión de acceder a otros capitales que no están disponibles para todos los vecinos, o que no son explotados adecuadamente dentro de este municipio (como el capital cultural y / o el mantener los vínculos con las personas que sí lo administran y lo explotan adecuadamente); 3) Poder participar y consumir en directamente otros ciclos festivos diferentes y complementarios al de Tepetlaoxtoc (Ver Calendarios 1 y 1 bis), pero tanto dentro como fuera del Acolhuacán; 4) Participar oportunamente en otras arenas del prestigio y del capital simbólico, como son: los palenques, jaripeos, las carreras de caballos, charreadas, faenas taurinas, que sean realizadas fuera del municipio de Tepetlaoxtoc (lo anterior permite recordar la participación de algunos vecinos del pueblo de Jolalpan, que se han presentado en los “rodeos americanos” internacionales); 5) La posibilidad de que algunos vecinos de Tepetlaoxtoc puedan establecer vínculos de parentesco ritual y alianzas matrimoniales con terceros agentes, o grupos que están mediados o vinculados con el compadre (en este caso: exogámico). Sin olvidar la posibilidad de poder enviar a estudiar el nivel medio superior o superior a un joven o señorita casadera más allá del territorio del

Acolhuacán, pero bajo la supervisión de los parientes rituales exogámicos –como se comentó en el pasado capítulo-.

Por ende y como lo dicta la evidencia de campo, siempre será bueno establecer un parentesco ritual endogámico de municipio, pero también tiene sus ventajas el compadrazgo exogámico sobre la base del incremento del capital social que se puede gestar gracias a las nuevas amistades realizadas fuera de Tepetlaoxtoc del Acolhuacán.

5.1 Formas de resistencia femenina frente a una tradición impugnada.

Uno de los campos en el que las mujeres pueden mantener una relativa autonomía social y pública; es durante la selección y elección de sus respectivos parientes rituales (sacramentales y no religiosos). Donde los nuevos vínculos de parentesco ritual pueden ser promovidos por mujeres que desean establecer relaciones más estrechas con sus semejantes, ya sea en el ámbito no sacramental (Compadrazgo por fotografía, video, copas de los XV años, amistad, entre otros) o en el sacramental (Bautismo, Presentación y Confirmación). Socialmente también es válido (con la aprobación de su marido o pareja), que una mujer desee establecer una relación de parentesco ritual con un varón específico –anteriormente mencionado-. Esta relación de compadrazgo, puede ser por: Loza, bendición de casa o alguno de los previamente mencionados. Con excepción del compadrazgo por amistad y de copas de los XV años. Los cuales, son exclusivos de agentes semejantes o del mismo género; en especial el de copas que solamente se establece entre mujeres.

Este fenómeno en el que las mujeres pueden elegir libremente a sus comadres y algunos de sus compadres (regularmente no sacramentales). Es uno de los que recientemente se ha incorporado (a partir de los años 70's), a la dinámica de las relaciones entre los vecinos de Tepetlaoxtoc (compadrazgo endogámico) y con otros de los habitantes del Acolhuacán (compadrazgo exogámico de municipio, pero endogámico de región).

A continuación mostraré una parte de las características de los constantes intentos por naturalizar el dominio masculino, pero también las múltiples impugnaciones y cuestionamientos que ha presentado el ámbito femenino, hasta la actualidad en la región central de Tepetlaoxtoc, es decir, los pueblos de Tepetlaoxtoc centro, Jolalpan, Los Reyes y Nopala.

Comenzaré presentando cuatro testimonios, que refieren sobre dos mujeres propias de *las leyendas y los mitos regionales*, las cuales nunca han sido controladas. Y las consecuencias nocivas que han tenido para algunos hombres específicos y para comunidades enteras:

Leyendas sobre la Llorona:

“La Llorona se aparece cerca de los ríos, varios hombres la han visto en el puente de Salazarco rumbo a Jolalpan, ahí en la papelera. En ese puente por las noches, dicen que jalan a los hombres y desaparecen, y salen al otro día todos golpeados. A la Llorona, también la han escuchado en las barrancas de Chiautzingo... A mi papá se le apareció ...solamente se le aparece a los hombres y también cuando llueve mucho” (Entrevista de la Sra. Angelina Varela habitante del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

“Nos comentó mi mamá, que a mi papá, una noche que estaba tomado en el jardín (centro de Tepetlaoxtoc), vio a una mujer muy guapa vestida de blanco, como a muchos hombres, se le hizo fácil hablarle y trato de cortejarla. Ella no le hizo caso y siguió caminando, entonces mi papá la siguió supuestamente unos cuantos metros, de repente, ella grito y mi papá reaccionó para encontrarse frente al texcal (nombre con el que se le conoce a las salientes de las barrancas o desfiladeros) a punto de caerse, se le bajo el alcohol y se fue corriendo a la casa. A partir de ahí, le entró frío (enfermedad semejante a la hipotermia, que provoca que el cuerpo se vea pálido o amarillo) y estuvo enfermo casi dos meses, ¡parecía que se moría!. A partir de ahí, se escondía hasta debajo de la cama. Yo todavía me acuerdo, cuando estuvo malo mi papá” (Entrevista con la Sra. Angelina Varela habitante del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

“Yo dejé de tomar porque ya me estaba muriendo, ya era mi costumbre de llegar, dejar la alfalfa o el sácate y ponerme a tomar con algunos patrones, hasta que una vez fui a dejar alfalfa ...allá por Mazapa (municipio de Calpulalpan vía Tlaxcala, justo arriba del municipio de Tepetlaoxtoc) y ya era de madrugada, cuando me ando del baño y fui a orinar cerca del río. De repente vi pasar justo en frente de mí a una señorita muy guapa de vestido blanco, ¡con unas arracadotas de oro y con unas piernas muy bonitas! ...dicen que vuela, yo la vi caminando y entonces le dije: ¿A dónde va señorita, tan sola?, ¿Me permite acompañarla?, no me contestó lo que es más que la verdad, pero la seguí. Cuando vuelvo en mí, ya estaba hasta dentro de la laguna y el faro de la vieja estación lo tenía a mis espaldas, el agua me llegaba hasta el pecho. Salí como pude, y juré ya no volver a tomar y lo he cumplido” (Testimonio de Don Rubén Jaramillo habitante del municipio de San Andrés Chiautla, Edo. de México).

Leyenda sobre María Magdalena:

“Cuando yo era niña, salía agua de la fuente que está a un lado de la parroquia (de María Magdalena), en ese tiempo la gente sacaba agua para sus necesidades y actividades, todavía no había agua entubada como ahora. Entonces en las mañanas cuando se abría la iglesia, el sacristán observó que había agua tirada en la entrada, la siguió y llegó hasta el altar. Paso así en varias ocasiones, hasta que descubrió que la imagen (de María Magdalena) tenía el pelo húmedo. Entonces una mañana, fue a ver quién estaba mojando a la imagen y vio una mujer bañándose dentro de la fuente, cuando fue a ver quién era, ya había desaparecido y el piso estaba nuevamente mojado y la imagen también. Se llegó a la conclusión que era la misma María Magdalena quien se estaba bañando y que había sido sorprendida. Al poco tiempo, la fuente se seco por completo y después taparon la cueva por la que salía el agua”

(Testimonio de la Sra. Angelina Varela habitante del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

Los seres femeninos sobrehumanos que se refirieron anteriormente (La Llorona y Santa María Magdalena), siempre son presentadas en la cosmovisión regional como entes nocivos, incontrolados y que atentan directamente en contra de la virilidad y la vida de todos los hombres que se atreven a cruzar por su camino. Ya lo apuntaba Geertz, cito:

“...lo que los símbolos sagrados dramatizan no son solamente valores positivos, también dramatizan valores negativos. Dichos símbolos apuntan no sólo a la existencia del bien sino también hacia la del mal y hacia el conflicto entre ambos. El llamado problema del mal consiste en formular desde un punto de vista de la cosmovisión la verdadera naturaleza de las fuerzas destructivas que moran en la persona y fuera de él, el interpretar los homicidios, los fracasos en las cosechas, la enfermedad, los terremotos, la pobreza y la opresión de manera tal que sea posible llegar a una especie de acuerdo con estos fenómenos” (Geertz, 2006: 121).

Sin embargo, la cosmovisión regional nunca cuestiona: ¿Qué estaba haciendo desde la madrugada el sacristán que vigilaba a la señorita bañándose cerca de la Parroquia (Santa María Magdalena)? O ¿Por qué el deseo sexual incontrolado de los varones que desean apropiarse del cuerpo de la señorita que transita sola y a altas horas de la noche (La Llorona)? Lo que permitiría suponer, que sí los hombres de esta región no se pueden controlar a sí mismos, ¿Cómo es que desean controlar a las demás mujeres? O ¿Cuáles serán sus técnicas o tácticas para controlar a sus diferentes?

Para encubrir públicamente esta “debilidad” masculina, hábilmente la sociedad (o los hombres) apelan a las normas culturales públicamente conocidas más no escritas, que dictan el cómo comportarse a razón del género -análogo al principio de *la doble metamorfosis* de Godelier (1997)-, principio que está relacionado con la cosmovisión regional y su propia manifestación ritual.

Por ende estas mujeres incontrolables *propias de las leyendas y los mitos*, siempre serán ubicadas en sitios húmedos y cercanos a hechos duros específicos (el puente de Salazarco para el caso de la Llorona y la fuente cercana a la Parroquia de Santa María Magdalena). Como una forma de situarlas en espacios concretos del gran *teatro* que forma todo el centro y los alrededores de la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc. Donde la función de este gran escenario, simplemente será el recordar: Algunos de los procesos históricos regionales y locales (Intervenciones extranjeras, enfrentamientos revolucionarios, bandidaje), los orígenes de la comunidad y de las familias oriundas, y las desgracias que podrían ocurrir *sí*

las cosas fuesen diferentes, a como lo son en la actualidad, a razón de estos entes femeninos incontrolables.

Pero ¿De qué manera se pueden manifestar algunos familiares femeninos que aspiran a volverse mujeres incontrolables?, es decir, ¿Cómo se manifiestan las mujeres que han cuestionado las tradiciones dentro de su propio pueblo? Premisas que fueron elaboradas, a razón de que muchas de las mujeres que me permitieron entrevistarlas, solicitaban que la reunión fueran en sus casas (espacios privados) o en espacios públicos, pero fuera de Tepetlaoxtoc. Lo que provocó que algunas de las entrevistas que se han presentado en todo este ensayo, hayan sido formuladas en diferentes espacios públicos del municipio de Texcoco. Cuando cuestioné sobre esta situación, las razones fueron las siguientes:

“...Miré, le presento al Antropólogo, -refiriéndose a mi persona- el señor es el director de la casa de la cultura (de Tepetlaoxtoc) –el director se alejó de nosotros y siguió el comentario- ...es que nos vieron platicando el otro día en el jardín (del centro de Tepetlaoxtoc). Y al día siguiente, el director me pregunto si tú eras mi novio o qué eras, ¡En verdad! ¡Que aquí uno no puede tener ni amigos!” (Comentario que formuló la Sra. Guadalupe Reyes, viuda y vecina del barrio de la Asunción, Tepetlaoxtoc).

“Aquí en el pueblo es muy mal visto que un hombre se ponga a platicar con una mujer casada. A parte, aquí no se puede hablar con la libertad que uno quisiera, y mucho menos de determinados temas” (Testimonio de la Sra. Angelina Varela, vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

“...Por ejemplo esto que estamos haciendo (refiriéndose a platicar y tomar un café), está muy mal visto en Tepetlaoxtoc. ¡Cuándo se va a ver!, que una mujer casada esté platicando con otro hombre casado y no se encuentre su marido presente (aunque su esposo sí conocía que se iba a realizar esa entrevista fuera del municipio)” (Testimonio de la Sra. Teresa Maldonado, vecina del barrio de La Concepción Jolalpan).

¿Cómo se dan las relaciones de noviazgo con las nuevas generaciones (década de los 90’s y actuales)?, ¿Cuál es la imagen pública que se construye sobre las mujeres que no se ajustan a la tradición y el dominio masculino regional, a pesar de que ellas se hayan crecido en *otros espacios no tan tradicionales*?

“La tradición dicta que las jovencitas sí pueden tener novio, pero después de los 16 años, no antes. Igual lo tienen desde antes, pero no pueden ser vistas en el jardín o en otro lugar. Ya después de los 16, se les da permiso, pero aún con ciertas limitantes. Aquí (refiriéndose a Jolalpan y Tepetlaoxtoc), los vecinos sirven como

observadores de todas las familias ...los novios se pueden ver, pero la jovencita tiene que estar por muy tarde, a las nueve de la noche dentro de su casa, ellas no pueden tomar ni fumar. El novio nunca entra a la casa de la novia, y ella tampoco entra a la del novio. Cuando ocurre eso, es porque el novio ya se robo a la novia o porque los padres del novio van a pedir a la novia ...una vez que ha sido pedida una muchacha, la boda será en tres meses exagerando. Es por eso que en Jolalpan y en Tepe, prefieren robarse a la novia, así ya no tienen que casarse inmediatamente y no hacen gasto. Como mi hijo Juan, se robo a su novia, pero sus suegros nos exigieron que lo más pronto se casaran, aunque no se hiciera una gran fiesta, pero primero se la robo. Ahora ya están casados.

En el pueblo yo no tengo amigas, me consideran que soy una loca porque no me acató a lo que dicen mis hermanos o mis familiares, ¡Pues si ya crecí! ...a mí por ejemplo me gusta usar blusas un tanto escotadas, bonitas, mezclilla, bailar y salir a divertirme al jaripeo aunque no vaya mi esposo conmigo. Yo me organizo y me llevo que a un sobrino, primos, a mis nietas o los hijos de mis primos. Eso es lo que no les gusta, que no dependa de ellos, pero ellos tienen la culpa ¡Me mandaron desde los 13 años a trabajar en México! Ahí cuidaba unos niños, pero en realidad me trataban como una hija de casa, regrese dos años al pueblo y luego me volvieron a mandar a México durante seis ...ahí aprendí como soy ahora, allá las mujeres son tratadas de otra manera ...Ahora que lo pienso ...si tengo amigas, pero todas son jovencitas de 15,17 y 19 años, yo tengo 52 ...luego me cuentan sobre sus novios y me piden consejos” (Testimonio de la Sra. Teresa Maldonado, vecina del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc).

“...Por ejemplo mi vecina, ella se creció allá por Los Reyes-Santa Martha en el Distrito, ella está acostumbrada a tomar y fumar en todas las fiesta, hasta a veces en los eventos que se hacen, pues nada más por hacer eso, creo que tampoco tiene amigas y las señoras del pueblo también la consideran una loca” (Testimonio de la Sra. Teresa Maldonado, vecina del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc).

“Yo le hacía comentarios, como: ¡Ya quiero cargar a mis nietos!, ¡Qué onda! ¿Cuándo viene tu novio a pedirte?, y creo que la fastidié, porque el otro día, ¡verdad! –Volteando a ver a su esposa-. ...mi hija me dijo que si bien me iba, me iba a hacer abuelo cuando ella quisiera y tuviera como 30 años –intervine preguntado- y ¿Cuántos años tiene? –César respondió- tiene 23 y aún no planea casarse, ya está a punto de terminar su carrera en la universidad de Chiautla” (Testimonio del Sr. César Almeraya, vecino del barrio de la Concepción Jolalpan, Tepetlaoxtoc).

La presentación de los anteriores testimonios, particularmente el primero y el segundo por referir a casos de mujeres que por una u otra situación de su vida (emigración laboral y nacimiento, respectivamente), tuvieron la oportunidad de crecerse en otros espacios que no conservan tanto la tradición en comparación a la región central de Tepetlaoxtoc. Me permite cuestionar: ¿Cuáles son las alternativas que tienen los varones tepetlaoxtoqueños,

para limitar el avance de la modernidad frente a su sistema tradicional? Para estos efectos, es pertinente el volver a referir sobre la mayordomía satelital de las molenderas y la mayordomía de Santa María Magdalena, por ser las únicas dos celebraciones en donde se hicieron cargo algunas de las mujeres por casi 24 horas seguidas.

Llama mi atención particularmente esa mayordomía satelital. Ya que fue el único espacio en donde enfáticamente se relegan a todos los varones, y los obligan a realizar actividades que distaban por mucho de demostraciones propias de su virilidad. Asimismo, las calles fueron tomadas por el género femenino y por distintos tipos de familias (nucleares, monoparentales y algunas reconstruidas) que representaban el ámbito doméstico, y que erradicaron casi por completo la cantidad de varones que se dedicaron a embriagarse durante esta festividad en particular. A diferencia de ellas, quienes se dedicaban a fumar, beber con ímpetu, contar chistes colorados y con explícitas tendencias sexuales, bailar unas con otras, manosear a jóvenes solteros, golpear y evidenciar públicamente los abusos del marido, y hasta hacen evidentes los inicios de una infidelidad con un origen femenino – como se verá más adelante-.

Sin embargo, al día siguiente la violencia simbólica no se hace esperar con la primera aparición de las tlacualeras desde la mayordomía satelital de *los gañanes* hasta *los arrieros*.

Entendiendo por violencia simbólica, como:

“La violencia simbólica no es ninguna forma de dominación ejercitada a través de la comunicación: es el ejercicio de la dominación a través de la comunicación de tal forma que la dominación es desconocida como tal y por lo tanto reconocida como legítima” (Thompson, 2003: 68). Y continúa: “...el concepto de violencia simbólica presupone una forma de complicidad, una forma de reconocimiento sin reconocimiento, a través del cual y mediante la dominación es sostenida” (Thompson, 2003: 69).

Donde esta ruda aparición de hombres disfrazados de mujeres, que son sexualmente accesibles hasta el grado de asociarse con *las putas* –en términos de DaMatta (2002)-, son solamente un ejemplo de la capacidad de simbolización que ejercen los varones en represalia al empoderamiento que hicieron las mujeres del espacio público durante la celebración del día anterior. Sobre el mismo ámbito (la capacidad de simbolización), varios hombres se apropiaron de algunos papeles femeninos durante cuatro danzas que fueron realizadas como don a los dioses (en particular a San Sebastián Mártir y santos patronos

masculinos en otros barrios de Jolalpan), me refiero a los personajes de: María Cristina (en la danza de *los sembradores, las sembradoras y los segadores*) y las serranas (en la danza de *los serranos*), cuyas descripciones y actividades se presentaron en el Anexo 1.

Cabe sugerir que *las niñas serranas* (infantes femeninos y señoritas pre-casaderas) de la danza de *los serranos*, su actividad en el baile se limita simbólicamente a dar las gracias a los dioses por los frutos que recogerán en los futuros años a partir de su pubertad. En otras palabras, se agradece por la descendencia que procrearan y que finalmente sea apropiada por los varones (su esposo o pareja). En ese sentido, no se puede olvidar el caso de *las chinas poblanas* que participan en la danza de *los vaqueros*, quienes son *personas* que reflejan del capital social, económico y simbólico (por la belleza natural de la señorita) que poseen los varones con los que está emparentada (padre y hermanos). Porque: "...el honor masculino reside en la virtud de las mujeres de la familia" (Héritier, 2007: 77).

El contexto anteriormente expuesto, requiere que realice una breve acotación: Tres de las danzas regionales que fueron mostradas, descritas e interpretadas en el Anexo 1 (*las sembradoras, los vaqueros y los serranos*), sí existió la participación de un considerable número de mujeres en cada una de ellas, solamente que en algunos casos fue más evidente que en otros. Este detalle se manifestó en que la mayoría de las mujeres tuvieron que usar prendas semejantes a la de los varones (pantalón de manta o jeans), lo que las obligaba a ocultar la mayoría de los signos de su feminidad, es decir, no se les permitió el uso del pelo largo y suelto, de la falda o mostrar el principio cultural de la debilidad física femenina. Por ende, en esas tres danzas regionales las únicas mujeres que formalmente se presentaron, fueron las serranas (durante la danza de *los serranos*) y las chinas poblanas (en *los vaqueros*), ya que al contrario de ocultar los signos de su identidad genérica –como fue en el caso de la mayoría de las participantes–, éstas lo exaltaron e hicieron gala pública de ellos, a razón de la fuerte derrama económica y demás dones alimenticios que tuvo que entregar su familia de origen, a cambio de que alguna de sus señoritas casaderas, pudiera participar y ser reconocida públicamente como persona en ese papel dancístico.

En el caso de las mujeres que participaron durante *las sembradoras*, los papeles principales y socialmente prestigiosos (la patrona, contadora y la capataz), fueron ejecutados por mujeres que nuevamente trataban de ocultar o limitar todos los signos de su feminidad.

Con lo que respecta a las demás participantes femeninas, aunque no fueron objeto de un reconocimiento como personas a diferencia de *las serranas, las chinas o los distintos papeles de las sembradoras*, su participación y entrega de dones verticales ascendentes también fueron reconocidos, aunque quizá en menor grado que el primer reducido grupo de mujeres.

5.2 Formas alternativas para la resistencia femenina.

Para comenzar con este apartado, le recuerdo al lector la aportación de James Scott sobre la temática de la resistencia:

“En circunstancias normales, los subordinados tienen interés de evitar cualquier manifestación explícita de insubordinación ... minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones que reciben. La reconciliación de estos dos objetivos, que parecen ir en sentido contrario, se logra en general insistiendo en aquellas formas ... que evitan una confrontación abierta con las estructuras de autoridad ... Sólo cuando fracasan las medidas menos drásticas, cuando la subsistencia se encuentra amenazada o cuando hay signos de que puede atacar con relativa seguridad, el campesinado se atreve a seguir el camino del desafío abierto y colectivo. Por esa razón, el discurso oficial entre el dominante y el subordinado está lleno de fórmulas de servilismo, de eufemismos y de indiscutidas pretensiones de estatus y de legitimidad” (Scott, 1990:113).

Durante la investigación logré encontrar algunas formas de resistencias femeninas y cambio de roles frente al dominio masculino, las cuales menciono a continuación: a) No realizar comida para el día de la fiesta del pueblo; b) Dejar a los hijos (infantes) a cargo de su progenitor durante la fiesta grande o una mayordomía satelital; c) El acceso a la herencia material y económica de la región; d) El uso del anonimato por parte de las señoritas oriundas en espacios públicos fuera del municipio; y e) Infidelidades conyugales que tienen un origen femenino.

a) No realizar comida para el día de la fiesta del pueblo.

A medida que se va acercando el día de la fiesta patronal del barrio (en el caso de Jolalpan o Tepetlaoxtoc centro) o en alguno de los pueblos del municipio, las madres-esposas, hijas (solteras) y nueras (que residan de manera patrivirilocal), se organizan según la tutela de la

suegra-madre para comprar los ingredientes y preparar el mole propio de las festividades patronales mesoamericanas. Esto se hace sin olvidar, que serán ellas, algunos familiares femeninos y amigas de confianza, quienes se dediquen a servir los platos y atender las mesas de los invitados durante la reunión.

Los varones por su parte se dedican a conseguir las bebidas embriagantes y hacer extensiva las invitaciones a sus familiares, compadres sacramentales y no sacramentales, amigos, compañeros del trabajo, vecinos, etcétera. Debo señalar que en la región central de Tepetlaoxtoc, solamente son los hombres los únicos socialmente autorizados para realizar las invitaciones a otros varones sin importar su condición social. Cabe mencionar, que presencié contados casos en que la esposa tomaba la iniciativa e invitaba a los varones pero en todos los casos se encontraba presente su marido, quién ya estaba enterado de la propuesta u otorgaba o no su visto bueno.

Se espera que los invitados comiencen a llegar a entre las 2:00 p. m. Y 4:00 p. m, acompañados de sus familias nucleares o solamente de su esposa; dependiendo de la confianza que exista con el anfitrión, se podrá a su vez invitar o no a más personas.

Como un acto de rebeldía abierta y enfrentamiento directo frente a la autoridad masculina, en ocasiones la esposa-madre-suegra decide no hacer ningún tipo de alimento para la fiesta patronal. Los gritos, malos tratos, ocasiones que el marido se ha embriagado, golpes y quizá violaciones son la justificación, por lo tanto, sí el marido pretende hacer una reunión en su casa, tendrá que contratar un servicio de banquete o pagar alguna señora para que realice la comida, que con motivo de la festividad los precios de estos servicios ocasionales tienden a subir.

En las ocasiones que logré presenciar este acto de resistencia femenina, el día festivo concluía sin haberse realizado alguna reunión en el solar de estos varones.

b) Dejar a los hijos a cargo del progenitor.

Como se ha comentado anteriormente el consumo de bebidas embriagantes es común al interior del municipio principalmente en: una reunión social, la fiesta patronal (del barrio o pueblo), un rito de paso eclesiástico o por “el simple gusto de haberse encontrado”. La celebración o la circunstancia, obliga a los distintos varones a reafirmar su amistad con el consumo excesivo de alcohol; recordaremos que una vez que un varón acepta brindar con

otro u otros, tendrá la obligación de beber las mismas cantidades y a la misma velocidad (“al parejo”) que sus acompañantes. Por ende, una botella de un litro se puede acabar en tres o cuatro rondas entre cuatro participantes. Situación que hace a estos brindis, un elemento sumamente masculinizado.

Para ejercer una resistencia femenina, las esposas encargan a sus hijos o hijas infantiles a los cuidados de su padre, como una medida que regulará la cantidad de alcohol que podrá consumir en ese momento y el tiempo que permanecerá ese varón separado de su esposa o familia. Esta forma de resistencia se hace evidente sí es que el marido acaba de encontrarse con sus familiares masculinos, compadres o amigos en un evento en la vía pública, como es el caso de los bailes, jaripeos, rodeos, palenques, la fiesta grande, simulacro de alguna mayordomía o una mayordomía satelital. El poder que ejerce esta forma de resistencia es tan notable, que su práctica la vi extendida en todas las fiestas patronales que asistí en el centro de Tepetlaoxtoc, en los distintos barrios de Jolalpan y en el pueblo de Los Reyes.

Cabe señalar, que este fenómeno es más visible durante la fiesta grande de San Sebastián en el centro de Tepetlaoxtoc y en la fiesta patronal de La Concepción en Jolalpan.

c) El acceso a la herencia material y económica.

En semejanza a otras comunidades del Acolhuacán, entre los pueblos de la región central de Tepetlaoxtoc (Que incluye todos los barrios de Tepetlaoxtoc centro, Jolalpan y los pueblos de Los Reyes y Nopala), no existe un principio exacto que determine quién será o serán los herederos universales de las posesiones materiales, propiedades y económicas de sus padres. Es decir, existen algunas familias que heredan exclusivamente al primogénito, otras al primer hijo varón aunque no haya nacido en primogenitura, todos los varones nacidos del matrimonio o solamente al hijo menor (el Xocoyote). Muchas otras familias privilegian a todas las mujeres sobre los hombres, y finalmente, otras heredan en equidad a hombres y mujeres. Todo dependerá de los deseos personales de cada una de las personas que heredará alguno de sus bienes.

Cabe mencionar, que a pesar de la variabilidad de las reglas sociales sobre la herencia, también está socialmente presente que todas las mujeres heredarán parte de la fortuna que recibe su marido después del matrimonio. Por ende, no será una regla el que sus

progenitores les dejen algo para ellas. Aunque también existen sus excepciones, como lo sugiere el siguiente testimonio:

“Don Fonseca siempre me ha dicho, que sus hijas deben estar protegidas. Por eso, él le construyó a cada una de ellas su propia casa. Por ejemplo, mi hija Mariana tiene su casa, aparte en la que vivimos. Sus otras hijas igual (descendencia de otras alianzas o uniones libres) cada quien su casa.

Él siempre me ha dicho que todos los varones tienen que hacerse de sus propias cosas, y con su propio trabajo ... ¡Que les cueste! Así que al hermano de Mariana no le va a dejar nada” (Testimonio de la Sra. Angelina Varela, vecina del barrio del Calvario, Tepetlaoxtoc centro).

El anterior testimonio, aparte de mostrar formas particulares en que la modernidad ya va transformando paulatinamente a la tradición, a razón de privilegiar a una de las hijas sobre el único hijo varón. Ya sea como una alternativa para que ella no dependa de su marido, y tenga la seguridad de abandonarlo cuando ella misma lo decida. También es un claro ejemplo de la magnitud de la fuerza que continua vigente en la tradición, pues en este caso será el único hijo varón, quien tendrá que demostrar que mediante sus logros personales y sus propios recursos podrá hacerse de un patrimonio propio, tal como lo hizo alguna vez su padre. En otras palabras, el hijo (el hermano de Mariana) exactamente *debe conocer lo que tiene que hacer y cómo hacerlo* para obtener su propio hogar.

Tener la seguridad personal femenina de seguir contando con el apoyo de su familia de origen en el ámbito material y económico; es un elemento de vital importancia para algunos matrimonios de esta región. Ya que esposa-madre, tendrá la posibilidad de abandonar temporal o definitivamente al marido en caso de infidelidad, violencia física y abuso sexual. Lo que permite entender parcialmente, los casos de mujeres que juegan los roles de madres solteras e hijas de familia al mismo tiempo.

En otros casos y gracias a los logros femeninos personales en el ámbito laboral, y obviamente con el apoyo de la herencia entregada por parte de su familia nuclear. En años recientes, algunas mujeres solteras de esta región (particularmente dos de las cuatro regidoras de la administración 2009-2012), pudieron construir su propio solar en las inmediaciones de las propiedades de su familia de origen o en un predio también adquirido. Aparte de ser un logro personal fruto de su trabajo, también debe ser visto como un espacio de seguridad personal y autonomía femenina; por ser ellas las que lo adquirieron, lo

organizan y administran. En otras palabras, tanto contar con el apoyo de su grupo de origen después de su alianza como el poseer un patrimonio de ella misma. Podrá ser un factor que tienda a limitar o reducir considerablemente los abusos masculinos, la violencia física, sexual y simbólica. Aparte de generar un *espacio privado* en donde constantemente se negocia las relaciones de dominación masculina sobre la base de que ella se encuentra en su propia casa (su solar o el hogar de sus padres), y el varón (esposo-padre) está en calidad de inquilino o visitante.

Y si a lo anterior, se le suma la posibilidad de que la mujer sea autosuficiente (económicamente), gracias a las inversiones personales que pueden tener para desarrollar un negocio (puesto de jugos y licuados, tamales, cocina económica, etcétera), establecer un centro de costura (comunes en algunos de los barrios del centro de Tepetlaoxtoc, pero con mayor demanda en los barrios de La Concepción y San Pablo Jolalpan). Son algunas de las alternativas que las mujeres tepetlaoxtoqueñas han empleado en los años recientes para impugnar la división sexual del trabajo. Pues al obtener sus propios ingresos económicos, ellas se encontrarán en condiciones de imponer y negociar el dominio con todo varón que desee casarse o juntarse con ella.

d) El principio del anonimato fuera del municipio.

Tomando en consideración que en las sociedades pequeñas (barrios y pueblos mesoamericanos) que se caracterizan por ser jerarquizantes, tradicionales y donde muchos de sus habitantes comparten vínculos de parentesco por alianza, consanguinidad y ritual (sacramental o no); el anonimato no existe, sino, predomina la noción de *persona*. En cambio en las ciudades, es más pertinente la noción de *individuo*. Pues, individualizar significa que la persona se encuentra desvinculada de su casa, sus respectivas redes de parentesco y laborales, sus relaciones políticas y amistades, sus títulos académicos y demás medallones que posea. En pocas palabras significa que el individuo es un “ente” socialmente desubicado y desconocido en espacios jerárquicos e intersticiales propios de algunas calles y vías públicas de las grandes urbes.

En ocasiones, la situación obliga al individuo a echar mano de la siguiente pregunta: “¿Sabe con quién está hablando?”, frase que forma parte de un ritual autoritario contemporáneo que es exclusivo de las grandes ciudades, y que se utiliza, en el momento

que el individuo percibe que se le ha trasgredido su integridad social y el status que lo caracteriza. DaMatta, lo explica de la siguiente manera:

“Pues esa fórmula sólo debe o puede operar funcionalmente en una sociedad de *gente*, de *personas que se lavan*, de *blancos*, de *buena gente*, de *medallones*, en oposición a la *gentuza*, al *hombrecillo común*, a la *escoria*, al *populacho*, a la *masa*; en una palabra a los impuros en general ...un sistema general de clasificación donde las personas están marcadas por categorías extensivas, de un modo binario. De un lado, los superiores; del otro, los inferiores” (DaMatta, 2002: 209).
“En otras palabras, el “*¿Sabe con quién está hablando?*” permite establecer a la persona donde antes sólo había un individuo.” (DaMatta, 2002: 225).

En ese sentido el agredido social termina por ser el agresor, al echar mano de la jerarquía social que sus relaciones de parentesco, social y políticas, aunado a la muestra de sus (títulos académicos, reconocimientos sociales, etcétera) ante un inferior que no comparte dichos vínculos y no posee tales credenciales.

La mayor parte de los emigrantes de Tepetlaoxtoc de la década de los 30's, se enfrentaron directamente a las condiciones jerárquicas que imponen los mismos espacios urbanos. Asimismo, el no contar en esos momentos con una red de amistades o familiares emigrantes ya establecidos, y quienes les podrían haber proveído las facilidades para su hospedaje o apoyarlos laboral, económica y materialmente en estas ciudades huéspedes. Solamente dificultó su estancia y estabilidad fuera de su pueblo, lo que en la mayoría de los casos no fue una causal para motivar su pronto regreso a su localidad.

Es durante esta década que familias enteras abandonan por completo su municipio, para residir permanentemente en otros espacios urbanos sobre la base de la inestabilidad política del país.

Durante la década de los 70's, comenzaban a existir una suerte de redes y vínculos entre los vecinos, amistades, familiares y compadres, quienes ya se habían establecido de forma permanente en la ciudad de México o en otras ciudades de la república; y por ende, podían apoyar temporalmente a la persona emigrante.

Es caso de mención, que en la mayoría de los casos los únicos social y públicamente autorizados para emigrar de forma independiente fueron los varones (infantes y jóvenes solteros). También existieron muy contados casos de infantes femeninos y señoritas casaderas que pudieron emigrar a casa de otros familiares fuera de Tepetlaoxtoc, pero estaba privilegiado el caso de las mujeres que eran acompañadas por sus maridos o por toda

su familia nuclear (padres y hermanos). A la par de estos procesos de emigración, la modernidad se hace presente en la región central de Tepetlaoxtoc, y se manifestó con la construcción del *Camino de los locos*, la introducción del transporte público, las líneas eléctricas y telefónicas, y la construcción de la primera primaria municipal en toda esta región.

La tardía introducción de la educación básica en esta región (a finales de la década de los 60's), limitó la asistencia de los vecinos (predecesores) que habían nacido a lo más una o dos décadas previas a su inauguración, lo que no fue causa para que no se alfabetizarán oportuna y voluntariamente en los años subsecuentes, y aún así, todavía se pueden escuchar estos testimonios en la actualidad:

“...mi abuela es de las que tiene la idea, de que las mujeres no deben estudiar. Ella dice que una mujer se debe dedicar exclusivamente a su hogar, cuidar a los niños y atender a su marido. ¡Imagínate cómo se puso!, cuando se enteró que yo iba a participar en la política” (Testimonio de Cecilia Dorantes, vecina del barrio de la Concepción Jolalpan y 4ª regidora municipal 2009-2012).

Apoyándome del fenómeno descrito anteriormente sobre la *generación emigrante-estudiante* (Capítulo IV, apartado 4.4), se podría cuestionar: ¿De qué manera *podrían* utilizar el anonimato las señoritas oriundas de la región central de Tepetlaoxtoc? Tomando en cuenta que la oferta académica al interior del municipio se encuentra limitada a una preparatoria pública (en Tepetlaoxtoc centro) y otra privada (en el pueblo de Jolalpan). Lo que provoca, que toda persona que desee estudiar una carrera profesional o continuar con sus estudios en el nivel medio superior, tendrá la necesidad de trasladarse temporal o definitivamente a los municipios vecinos de Chiconcuac, Texcoco, Tezoyuca, Chimalhuacán, Chicoloapan y Nezahualcóyotl; o directamente dirigirse hacia al Distrito Federal.

Este traslado y probable residencia fuera del municipio de Tepetlaoxtoc, les otorga a los jóvenes (varones y señoritas) la capacidad de ir abandonando paulatinamente su categoría de *persona* para ser sustituida por la de *individuo* en la medida que se van alejando de su municipio de origen y de todas las personas que los y las conocen, o con quienes comparten algún vínculo de parentesco o amistad.

En el caso de las señoritas tepetlaoxtoqueñas, existe la posibilidad de que a manera en que se van transformando de *personas* a *individuos* en las grandes ciudades. Tanto su

comportamiento sexual como su preferencia, pueden cambiar y hacerse cada vez más evidentes sobre la base del anonimato que caracteriza a los espacios urbanos, y al oportuno uso de los anticonceptivos. Ya que:

“Gracias a la anticoncepción, la mujer se convierte en la dueña de su cuerpo y ya no es considerada como un simple recurso; utiliza su libre albedrío en materia de fecundidad, incluida la elección del cónyuge, la elección del número de hijos que desea y el momento en que quiere tenerlos. Ella puede también poner fin a un sistema de dominación que consistía en utilizarla para concebir hijos” (Héritier; 2007:128).

Sin olvidar, que solamente ella podrá regular la cantidad de parejas sexuales con las que desea mantener una relación y el número de hijos que voluntariamente desea procrear.

Su situación de “anonimato”, no afectará la imagen pública que tiene al interior de la región central de Tepetlaoxtoc al no existir ninguna evidencia de sus transgresiones sexuales y resistencias frente a sus padres y hermanos, ya que el honor masculino reside en la virtud de las mujeres de la familia. En ese sentido, solamente sus nuevas redes sociales que están fuera del municipio de Tepetlaoxtoc y que también la consideran como *persona*, sabrán qué tipo de persona es. Es decir, puede ser una joven que gusta del placer de la sexualidad controlada y anónima hasta el grado de ser considerada como una *puta* en los términos de DaMatta (2002). Imagen, que no afectará a la figura que mantiene en su hogar o en su comunidad mientras no exista alguna evidencia de esas transgresiones sexuales, como puede ser: uno o varios testigos que la ubiquen al interior del municipio, un embarazo no deseado o alguna situación embarazosa al interior de la comunidad (como ser públicamente la amante de alguno de sus vecinos, ya casado).

e) Infidelidades conyugales con un origen femenino.

Contexto: Me encontraba disfrutando de las fiestas del mes de enero con unos vecinos del pueblo de Tolteca Teopan. Cuando surgieron los siguientes comentarios:

Francisco: ¡Mírala está ahí la señora Martha, pero no es su marido!

Juan: ¡A no manches!, ¡Es verdad!

-Los comentarios llamaron mi atención sobre una pareja ya madura, que estaban tomados de la mano, bebían y ocasionalmente se abrazaban. Transcurrió un poco de tiempo, y en el momento en que la pareja se disponía a moverse a otro lado, al parecer mis acompañantes fueron reconocidos por la señora Martha (supuestamente amante).

La pareja se movió unos cuantos metros de su posición original, más no se retiró. Al poco tiempo, se aproximó a nosotros un niño con una botella de tequila. Francisco acentuando con la cabeza, agradeció al señor (desconocido) el presente enviado. Y la pareja se retiró por completo de las inmediaciones-

Nunca más se volvió a tocar el tema en toda la noche.

Es bien conocido que durante la revolución sexual propia de la década de los 70's, se incorpora al mercado comercial (público) y al espacio privado el uso de los anticonceptivos. Éstos fueron elaborados, con la intención de que los hombres pudieran acceder sexualmente a las mujeres, sin la necesidad de contraer matrimonio con ellas. Ya sea como parte del intercambio de la relación virginidad-matrimonio, o a razón, de la procreación de un hijo no deseado.

Irónicamente, la herramienta masculina (anticonceptivos) que sería empleada para acceder a determinado tipo de mujeres (particularmente las novias), permitió que ellas tomaran consciencia y la dirección del uso de su propio cuerpo. Héritier comentaría al respecto:

“Gracias a la anticoncepción, la mujer se convierte en la dueña de su cuerpo y ya no es considerada como un simple recurso; utiliza su libre albedrío en materia de fecundidad, incluida la elección del cónyuge, la elección del número de hijos que desea y el momento en que quiere tenerlos. Ella puede también poner fin a un sistema de dominación que consista en utilizarla para concebir hijos” (Héritier, 2007: 128).

Sin embargo, el acceso o el consumo de los anticonceptivos por parte de las mujeres, aparte de permitirles el libre albedrío sobre el uso de su cuerpo, permitió que los hombres

(solteros, casados, dejados y viudos) pudieran acceder de forma sexual a un mayor número de parejas con las que se realizan actos sexuales ocasionales sin ningún tipo de compromiso. Lo que generó la alternativa de exclusivamente poseer mujeres que trasciendan la descendencia y otras a las que simplemente se les recurrirá por sus favores sexuales y corpóreos. En esta última categoría también se puede ubicar el oficio de la prostitución.

Se desconoce en qué año entraron formalmente los anticonceptivos al territorio del Acolhuacán –incluyendo al municipio de Tepetlaoxtoc-, pero es bien conocido que éstos son utilizados por hombres y mujeres por igual, casi desde su introducción hasta la actualidad.

Reconociendo que los deseos sexuales son propios de ambos agentes (masculinos y femeninos), y que el fenómeno de la infidelidad tiende a ser más común en el ámbito masculino que en el femenino. Ya sea porque ellos son los que dominan el espacio público, se encuentran en un constante escrutinio por otros hombres, o simplemente requieren hacer constantes demostraciones de su virilidad (manifestada en valentía durante los juegos de la masculinidad vaquera) hasta que procreen y se apropien de su propia descendencia, preferentemente masculina. Sin embargo, la infidelidad no es exclusiva de los hombres, ya que han existido casos en que son las mujeres quienes han propiciado esas relaciones o participado de ellas, a sabiendas de que ellas pueden ser solteras o también estar casadas. Para muestra presento dos testimonios anónimos: “A mí solamente me gustan mujeres casadas, porque saben lo quieren ...hace tiempo anduve con una de mi pueblo” (Mario, vecino del pueblo de Tolteca Teopan, municipio de Tepetlaoxtoc).

Anónimo, vecino de alguna parte del municipio de Tepetlaoxtoc.

“Yo solamente tengo dos vicios, las mujeres y el frontón. En verdad que sí he sido un mujeriego, mi primera esposa me descubrió varias veces, por eso me dejó. Luego me volví a juntar, y la misma historia. Ya me tocaba pagar por lo que había hecho, siempre me metía con puras mujeres casadas ...!No sé que me daba por andar con puras casadas; Me metía con ellas hasta que se comenzaban a picar conmigo y hasta querían abandonar a su esposo, ahí era cuando yo las dejaba. Lo peor de todo es que todas siempre han sido del rumbo.

Pero una ocasión sí que me salió todo mal ...por primera vez me utilizaron a mí, fui su objeto de juego y solo nos veíamos para tener sexo ...en verdad que no sé que me dio, pero la termine queriendo ...y ella terminó utilizándome.

Ella le dijo a su esposo de lo nuestro, y al poco tiempo me dijeron que me estaban buscando. Creo que su esposo estaba metido con el narco, así que me dedique a seguir trabajando pero traía siempre una arma ...ya iba armado todo el día.

Hasta que un día nos terminamos baleando, hubo hasta dos muertos. Ese mismo día me tuve que refugiar en un rancho de Guadalajara, lo vendí y perdí todo.

Tiempo después estaba trabajando de cargador en Texcoco y me encontré a ese guey ...que tomo un fierro que estaba cerca por las dudas, pero ya no paso nada. Se limitó a saludarme y creo que ahí acabo todo.

Después me enteré que su esposa ya andaba con otro. Creo abandonó definitivamente a su esposo.

Anónima, vecina de alguna parte del municipio de Tepetlaoxtoc.

“Yo anduve con él durante un tiempo. De hecho, él me apoyo mucho en todos los sentidos, me traía a mi casa, platicábamos, me ayudaba en el trabajo ...hasta que un día terminamos en la cama. Yo sabía que él era casado, ¡eso no me importaba! Es más, nos gustaba llegar juntos a su casa y que su esposa nos viera, no sospechaban porque trabajábamos juntos. Aunque yo sí veía a la señora y tenía marcados los ojos de que siempre estaba llorando.

¡Y sabes qué es lo que más coraje me da!, ¡Que me dejó por meterse con mi prima! ...pero sí tú la ves, ¡Está muy fea! ¡Ni ha estudiado la prepa y es de mi edad! ¡Siquiera yo ya casi termino una carrera profesional! ...ahora lo pienso un poco y me pregunto: ¿Qué estaba pensando, si sus hijos son de mi edad? Porque también conozco a todos sus hijos.

Y ahora el problema es que él sigue siendo mi jefe.

Un elemento constante en el primer y segundo testimonio, fue el gusto por tener una relación con mujeres casadas, rescato: <<A mí solamente me gustan mujeres casadas>> y <<No sé que me daba por andar con puras casadas>>. Lo que me invita a cuestionar: ¿Qué es lo que motiva a los hombres solteros y casados a cometer adulterio con mujeres casadas? Ya que no se puede omitir el detalle de que también se puede cometer adulterio o tener relaciones sexuales ocasionales con mujeres solteras (como ocurrió en el tercer testimonio). Héritier podría comentar lo siguiente:

“...hay que agregar las dudas clásicas sobre la fidelidad y la paternidad (porque tienen miedo de su infidelidad; porque jamás tienen la certeza de su paternidad): se

teme a la vez el acaparamiento de la energía sexual pero también la posibilidad de que se vuelva corrupta ...Así, las mujeres han sido apartadas del mundo de los hombres porque había que apropiarse de su fecundidad y, con ella, de su sexualidad” (Héritier, 2007: 54).

“Una mujer en edad de procrear, casada y adúltera, es juzgada particularmente como peligrosa por su cónyuge ...se piensa que el hecho en que las adúlteras se encuentren dos semillas masculinas, ambas irreductibles, implica efectos negativos para el más débil de los dos hombres. Necesariamente el más débil es el marido, porque ignora el adulterio de su mujer, mientras que ella y el otro hombre actúan con conocimiento de causa. El encuentro de humores de la misma naturaleza hace que uno de ellos, el más fuerte, pueda expulsar al otro en el cuerpo emisor” (Héritier, 2007: 57).

La ofensa perpetuada por el varón-amante, el cual sostiene relaciones sexuales con una mujer que ya fue apropiada por otro hombre. Y de la cual, en este momento se puede dudar sobre el origen de la descendencia procreada por ella. Cultural y regionalmente, deberá ser solventada con el derramamiento forzado de la sangre de alguno o varios de los agentes involucrados, es decir: el marido, el amante o la misma mujer adúltera. Razón que justifica la existencia de tipos específicos de *vendettas* que se practican en esta región y que un claro ejemplo podría ser el primer testimonio, presentado en este apartado.

Por lo tanto, no será causa de censura o prohibición de que los hombres tengan deseos y pulsiones sexuales que deben ser satisfechas, ni tampoco que las mujeres comiencen a hacer uso de su propio cuerpo o decidan sobre el mismo, pero siempre dentro del territorio del matrimonio o la unión libre (el ámbito privado e íntimo). El punto que se critica, y que da pie a la separación de los grupos (rompimiento de las alianzas) y a las *vendettas* regionales (segundo testimonio), será el poner en duda el verdadero origen de toda la descendencia que ha sido procreada por la mujer adúltera y que había sido públicamente apropiada por su esposo. Pues al no existir una evidencia fehaciente sobre su origen, tanto el honor masculino personal como el de todo su grupo ha sido impugnado y mancillado, por ende, el reclamo de la sangre que limpie dicha ofensa.

En el caso de las mujeres solteras que juegan el rol de amantes (por ejemplo el tercer testimonio), en la mayoría de los casos procurarán sostener sus relaciones sexuales y encuentros personales, en espacios en donde ellos (la pareja) puedan apelar al principio de *individuos* sobre el de *personas*, que es propio de sus localidades. Pero de no ser posible esto, se procurará por todos los medios posibles que la relación se mantenga en secreto, aún

después de terminarla. Para lograrlo se podría apelar a la intervención de terceros agentes (parientes por filiación, compadres y amigos), quienes podrían prestar parte de sus propiedades (carros, solares, ranchos, terrenos) para los encuentros de esta pareja.

Ahora, la crítica social no caería tan fuerte en el varón adúltero, sino en la mujer soltera “que desea destruir un matrimonio ya consolidado”. Lo que evidentemente vendrá a cuestionar la virtud de todas las señoritas casaderas que pertenezcan al grupo de origen de la amante femenina. Sólo por mencionar: <<¡Y sabes qué es lo que más coraje me da!, ¡Que me dejó por meterse con mi prima! ...pero sí tú la ves, ¡Está muy fea! ¡Ni ha estudiado la prepa y es de mi edad! ¡Siquiera yo ya entré a la universidad!>>

Por lo tanto, será más sugerente para las mujeres solteras que desean tener relaciones sexuales ocasionales y explotar otras preferencias sexuales (lésbicas y bisexuales), pero sin ser las amantes de un hombre casado. Podrán realizar estas acciones en otros espacios del Acolhuacán (como la investigación lo corroboró en el municipio de Texcoco), pero preferentemente en el Distrito Federal. Es decir, en lugares donde se pueda ser plenamente un *individuo*. Nuevamente sólo por ejemplificar, rescato parcialmente un testimonio previamente presentado:

“Yo estuve mucho tiempo fuera del municipio ...de hecho, mis papás enfáticamente me dijeron: ¡Ve a hacer tus desmadre, pero en otro lado!, ¡En dónde no te conozcan y no nos conozcan!. Así que me fui, porque la verdad soy bisexual.
Es más, mis papás me atraparon como en dos ocasiones teniendo relaciones sexuales en mi recámara. Y ya te imaginaras, hasta me decían de que me iba a morir, y sobre todo: ¡¿Qué no piensas?!, ¡Aquí es pueblo!, ¡la gente se entera y habla!, ¡Todo mundo conoce a tu papá!

CONCLUSIÓN

En la práctica de la humanidad ha sido la tradición oral el principal canal por el cual se ha transmitido la historia y las experiencias locales a las nuevas generaciones. Una forma más sofisticada es el relato histórico donde se permite enunciar la serie de transformaciones sociales, económicas, materiales y políticas que han acontecido desde el ámbito regional hasta el internacional. Su justa medida marcada en los periodos y las épocas, supondría avances progresivos heterogéneos en todas las culturas del mundo, provocando que existan al mismo tiempo algunos grupos humanos con desarrollos sociales superiores y otros inferiores, pero que a fin de cuentas tendrán que llegar a semejantes *estadios* por un mismo sendero. Esta postura ha sido manipulada por las investigaciones arqueológicas e históricas de corte tradicionalista, las cuales se han centrado en observar y estimar el progreso de las sociedades consideradas “avanzadas” en relación a las sociedades “primitivas”, pero que ahora también son nombradas como el Tercer Mundo. Principio que no puede estar más alejado de la realidad, pues se debe recordar: “...que el “progreso” no es ni necesario ni continuo; procede por saltos, o, como dirían los biólogos, o por mutaciones. Estos saltos no consisten en llegar más lejos en la misma dirección; van acompañados de cambios de orientación, un poco al modo de caballo de ajedrez, que siempre tiene a su disposición varias progresiones, pero nunca al mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado ya; más bien recuerda al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados y que, cuanta vez los lanza ...Lo que se gana con uno siempre se corre el riesgo de perderlo con otro, y sólo de vez en cuando es acumulativa la historia, es decir, las cuentas se suman para formar una combinación favorable” (Lévi-Strauss, 2004: 317).

Una gran parte de las transformaciones de la estructura social que acontecieron en el Siglo XX, se debieron al desarrollo de las dos Guerras Mundiales, el surgimiento de la Guerra Fría y sus implicaciones geopolíticas, la caída del Muro de Berlín y el ocaso del comunismo, los múltiples avances científicos y tecnológicos (sobre todo en la rama de las comunicaciones, la aparición de las computadoras, el Internet, el celular, el iPod, etcétera). Lo que permitió que lo local se pudiera conocer y observar en el ámbito mundial, y con ello surgieron los estudios sobre la Globalización. Otro de los elementos que vino a transformar las relaciones estructurales del género, aconteció en los años setentas con la introducción de las píldoras anticonceptivas y el surgimiento de nuevas identidades femeninas, que salen a la luz gracias a otros movimientos sociales que marcaron a esta década (Montesinos, 2005 y 2007b). No sobra recordar que los anticonceptivos permitieron que las mujeres pudieran participar de relaciones sexuales prematrimoniales, limitando los riesgos del embarazo no deseado y la obligación entre los grupos por establecer una alianza matrimonial forzada, a razón de la visible pérdida de la virginidad de una de sus mujeres. Este cambio cultural (popularmente conocido como la revolución sexual), también se acompañó por la inserción de las mujeres en los ámbitos laborales remunerados, provocando la impugnación de los principios sociales de la división sexual del trabajo. A esto le siguió el poder pensar la identidad femenina fuera del matrimonio o de la maternidad, el oportuno ingreso de las mujeres en las universidades, centros de investigación y demás espacios académicos, y finalmente se sentaron las bases, que ahora justifican que <<el ejercicio del poder ya no tiene sexo>> (Montesinos, 2005 y 2007).

A pesar de la inserción de los procesos de globalización, los avances tecnológicos, las múltiples luchas por la equidad del género y que lo local puede ser observado en lo global, y viceversa. Las transformaciones en las relaciones sociales y en la estructura del género no han sido evidentes en todos los sectores del país, quizá *porque la suma que arrojan los dados*, no ha sido favorable frente a lo multicultural y la fuerte tradición que aún existe en diversos sectores del territorio nacional. Evidentemente, han sido los espacios urbanos en donde las transformaciones sociales y propias de la igualdad de género, han sido un poco más visibles en los últimos años. Parte de este fenómeno, lo comprende la capacidad de las mujeres por acceder y promover el divorcio, verse a sí mismas como agentes sociales que pueden tomar decisiones dentro de su matrimonio, como actores que pueden ejercer el

poder, obtener sus propios recursos económicos y decidir su papel frente a la temática de la maternidad. Asimismo, algunas de ellas ya han participado de la procreación y la educación de infantes de ambos géneros, a los cuales se les enseña y enfatiza sobre la equidad de las relaciones de género, y poco a poco las generaciones van creciendo con una cada vez más disuelta división sexual del trabajo. Estas nuevas formas de identidad masculina, se complementan y se suman a las otras masculinidades, entre las que también se encuentran aquellos varones que a pesar de radicar y laborar en los espacios urbanos, continúan limitando el papel femenino a un rol de madre-esposa. Y sí eso ocurre en los espacios urbanos donde supuestamente es más evidente este cambio cultural, ¿De qué manera se manifestarán las relaciones estructurales del género en los espacios semirurales, rurales y ganaderos? Para responder esta premisa, se tiene que recordar que los avances tecnológicos no son un sinónimo de las transformaciones culturales, sino que son procesos diferentes y con tiempos irregulares. Por ende, el peso de la tradición social continúa siendo aún más fuerte que la modernidad; lo que no significa que la primera (la tradición), se encuentre aislada o no pueda acceder y beneficiarse de aquellos elementos que le son considerados benéficos, ya sea en el campo material, simbólico o cultural. Y a su vez, tendrá la posibilidad de rechazar todos aquellos principios que vienen a cuestionar el orden culturalmente preestablecido (propio de la modernidad).

A pesar de las buenas intenciones esencialistas por no transformar a los sectores tradicionales o al rechazo de las feministas, quienes afirman que difícilmente pueden existir acciones femeninas contundentes en los sectores campesinos; la modernidad que está manifestada en las relaciones de género, desde hace varios años ya se ha abierto paso en las regiones más tradicionales del país. Basta por enunciar aquellos casos de mujeres viudas o abandonas, que por necesidad se han incorporado al trabajo económicamente remunerado, dejando de depender del varón que públicamente las representaba; o aquellas señoritas casaderas que desean continuar sus estudios profesionales, hacer uso de su propio cuerpo y su sexualidad, y destinarse para sí mismas formas alternativas de ser mujer sin la necesidad de ser madre o esposa. No sobra enfatizar que *los cambios culturales son paulatinos y no necesariamente benéficos a la idea de progreso.*

Antes de centrar la atención de este último reducto de la tesis en las condiciones específicas del municipio de Tepetlaoxtoc de Hidalgo, me gustaría resaltar las implicaciones sociales

que ha provocado la inserción de los métodos anticonceptivos. Una *primera postura* la refiere Rafael Montesinos (2005 y 2007b), en donde enunció que la introducción de la píldora en la década de los setentas, vino a liberar a las mujeres de la maternidad y les otorgó la posibilidad de acceder a otros espacios y campos que antes estaban destinados a los hombres. *La segunda postura* complementa a la anterior, en la cual Héritier (2007) recuerda que el control de la sexualidad se encuentra en el punto central de la dominación masculina, pero no será la sexualidad como recursos o medio de placer, sino más bien será el control de la descendencia que los hombres no pueden procrear para ellos mismos, por ende, se valen de las mujeres para engendrar infantes en general, pero varones en particular. Es decir, aquellos hijos que le permitan la trascendencia y la *extensión del nombre* del padre y de su familia.

Oportunamente esta investigación retomó esas dos posturas complementarias y logró identificar que a semejanza, de que: "...uno de los rasgos casi universales del matrimonio es que no se origina en los individuos, sino en los grupos interesados, y que, además, une a los grupos antes y por encima de los individuos" (Lévi-Strauss, 1991: 22). La oportuna apropiación de la descendencia (masculina y femenina), aunada a la participación pública durante los tiempos festivos y demás contextos que reúnen a los diferentes grupos, se podrá traducir en el incremento de los capitales simbólicos, económicos, sociales, materiales y ocasionalmente hasta culturales que representan y le pertenecen a los miembros masculinos de la familia nuclear y extensa de la que forman parte esa descendencia. Ya que la actuación de estos agentes masculinos o femeninos al interior de las arenas del certamen de belleza, como parte de la cuadrillas, miembros de las danzas, en las mayordomías o en los juegos de la masculinidad, entre muchas otras acciones; se traducirán en representaciones públicas que vendrán a revalorar la serie de capitales acumulados que les pertenecen al *nombre* de las familias reconocidas -como se pudo observar en los apartados (1.3), (1.4), (3.2), (4.1) y en el Anexo 1-. Donde quizá el único problema que afrontaría el padre-protector, radica en asegurar que la descendencia que él protege y respalda le pertenezca, y no a otro hombre sobre la base de una infidelidad femenina. Caso excepcional será la adopción, por ser uno de los medios en que social y públicamente se integra a un agente en el seno de la familia.

La mayoría de las investigaciones sobre el género, pero en particular sobre las identidades hacen alusión a espacios y regiones en donde los cambios culturales ya son más evidentes y están presentes en la práctica de la cotidianeidad. Pertinentemente sale a la luz esta tesis, la cual *establece un contraste* frente a las demás etnografías e investigaciones sobre *las masculinidades* donde se enfatizan o refieren a los rápidos procesos sobre la equidad de género y la inserción de la modernidad. Caso excepcional sobre la base de la fuerte carga que tiene la tradición Tojolabal, la presenta López Moya (2010), con quien comparto y concuerdo en los hallazgos y en las experiencias de terreno que pudieron caracterizar tanto a su investigación como a la presente. Y a pesar de referir a dos espacios culturales distantes (el municipio de Tepetlaoxtoc, Estado de México y el de Las Margaritas en el estado de Chiapas), en esencia el municipio mexiquense aún conserva parte de los rasgos de su tradicionalidad que ha heredado a razón de sus procesos históricos regionales (argumentados en el segundo y tercer capítulo), y por lo tanto los cambios que se proponen a favor de la modernidad y del cambio cultural, no han incidido totalmente en la región central de este municipio del Acolhuacán Septentrional.

Una de las razones que probablemente ha imposibilitado el avance del cambio cultural en esta región, ha sido la fuerte carga que con el paso de los años se le fue adjudicando al símbolo de la imagen del arriero, es decir, figura regional que apareció justo después de la introducción del ganado durante el periodo colonial. Y que posteriormente fue una pieza clave durante el desarrollo de los ritos históricos de paso y demás dramas sociales que acontecieron en las inmediaciones de esta región. Entre los que se pueden recordar, son el establecimiento de la ganadería como la principal actividad laboral económicamente remunerada, el transporte de mercancías provenientes de diferentes puntos del país, la construcción de mesones y hostelerías para arrieros dentro del entonces pueblo de Tepetlaoxtoc, el periodo del contrabando y bandidaje, la intervención francesa, el proceso revolucionario, el contrabando del pulque y la lucha en contra del *timbre* de los años setentas, entre otros muchos acontecimientos de menor impacto social.

Sin embargo, quizá el más importante de los dramas sociales regionales fue la construcción del mito sobre el arribo de la reliquia que Fray Domingo de Betanzos envió desde el Vaticano a esta localidad. Y como se recordará, fue mediante el esfuerzo de un arriero que sorteando los peligros de los Caminos Reales, logró llegar hasta esta región del país. Con

motivo de este fenómeno y con el paso de los años, se fueron construyendo hechos duros, como son: la capilla de San Sebastián; La calle de la Cruz, también se sembraron dos árboles en los límites de ésta; y se habilitó el Camino de los Locos. Asimismo, también fueron elaboradas complejas evidencias materiales que ratificarían este mito a las siguientes generaciones, como son: La pintura al Óleo que recuerda el momento justo en que la imagen de San Sebastián sale de su caja para ser observada por tres autoridades locales de la época, entre las que figura un miembro de la familia Bustamante (Cando, 1993); las distintas cruces que están distribuidas en todo el pueblo de Tepetlaoxtoc, y que eran utilizadas para que los peregrinos, arrieros y posteriormente los emigrantes y migrantes se persignarán antes de abandonar el pueblo; y la cruz de piedra que se instaló en el supuesto lugar en dónde se echó la mula para no levantarse, y que a su vez está cerca tanto de la capilla del santo patrón como a uno de los árboles de la calle de la Cruz. Todos estos elementos materiales y simbólicos, han venido a ratificar el milagro de la promesa que alguna vez estableció el fraile dominicano, pero si a lo anterior también se le suma la gran cantidad de teatros urbanos y el fenómeno de la cosmovisión regional que se desarrolla a razón de este prodigio. El contexto permitirá comprender la importancia social y simbólica, quizá hasta más significativa que el mismo aspecto económico, que adquiere el significado de la arriería, la monta y la doma de caballos en la construcción de la identidad regional. Pues aunque no forme parte de las monografías municipales de (Cando, 1993 y 1999), no se puede negar el hecho de que una gran parte de los capitales económicos y materiales que han sido heredados por los contemporáneos y sus descendientes, se debió en sus orígenes al contrabando de madera, pulque, armas, el robo de ganado de otras comunidades y a *la formación de organizaciones de bandidos y asaltantes* (los Plateados y los Dorados) que se alojaron en diferentes partes de la región central de Tepetlaoxtoc, y que parte de su herencia continuó operando hasta los años setentas con *el tráfico del pulque* durante el periodo de la prohibición estatal. Como se pudo apreciar a partir del apartado (2.1) en adelante.

Por lo que se puede señalar, evidentemente la identidad masculina tepetlaoxtoqueña no puede ser explicada si no se refiere un mínimo detalle a estos *caballeros de fortuna*. Los cuales dejaron evidencias materiales, como son: su casa de seguridad, la pulquería del Portón, testimonios sobre personas que han encontrado parte de su riqueza económica al interior de las cuevas en los cerros aledaños al centro del municipio, puentes y solares en

los que también se han encontrado cuantiosas fortunas, y valiosos objetos decorativos que no corresponden a los que se utilizaban en la región.

En complemento a la gran labor masculina que estaba relacionada con la arriería legal e ilegal que se desató formalmente desde década de los 20's hasta los años 70's. También se debe reconocer el papel que jugaron las mujeres, como las compañeras sentimentales de varios de estos hombres (y que también eran vecinos reconocidos de la zona); como las madres de varios de los hijos de ellos y que ahora son los contemporáneos de la región central de este municipio; procuraron la preparación y distribución de los alimentos, permitieron esconder dentro de sus solares buena parte de los objetos hurtados, animales y armas empleadas, también se dedicaron a la reproducción social y cultural del sistema de dominación masculina; y junto con los infantes de ambos géneros, informaban sobre la presencia y el movimiento de las autoridades regionales y federales en la región. En otras palabras, eran los ojos y los oídos de los líderes y demás miembros de las bandas y traficantes independientes que operaban en diferentes puntos del territorio del Acolhuacán hasta los años setentas.

Sin embargo, no toda la construcción de la identidad masculina se limita a la herencia que los caballeros de fortuna, hacendados y peones también han dejado, sino también se acompaña de todos esos espacios que se construyen y transforman en arenas temporales para la demostración de la masculinidad, como son los jaripeos, rodeo, palenques, carreras de caballos, concurso de caballos bailadores y las charreadas. Cada uno de estos eventos sirve para lucir el nombre de la familia a la que se pertenece, es decir, apelar al principio de persona sobre individuos en un espacio casi completamente masculino; asimismo, permite exhibir los capitales simbólicos (mujeres acompañantes y animales para la justa), materiales (prendas, carros y otras propiedades), capitales sociales (¿A quién conoces?, pero principalmente ¿Quién te reconoce?), políticos y económicos (las apuestas). Donde lo importante en cada una de estas arenas: será el ganar, no tanto por el premio económico sino por el prestigio que acarrea el ser reconocido pública y socialmente en un sector tan reducido como son los campos de la crianza y el circuito del juego en el Acolhuacán. Una segunda arena para la construcción del prestigio masculino, son los certámenes de belleza que se realizan desde el ámbito local hasta estatal. Durante estos concursos, generalmente las familias con una posición económica más estable, exponen a sus señoritas casaderas,

quienes en este momento dejan de ser actores sociales para transformarse en parte del capital simbólico que ostenta su familia nuclear y extensa (específicamente casi o todos los varones que integran esos grupos). Donde estas concursantes, pero sobre todo las finalistas y la ganadora se transformarán en preciados signos para el intercambio matrimonial con otros grupos que están al mismo nivel social, o corresponden a un estatus superior al de su familia, o que simplemente cuentan con otra serie de capitales que su familia nuclear no poseen, o que no han sido explotado adecuadamente. En pocas palabras, la reputación que una persona pueda obtener, se traduce a un prestigio que su grupo posee y también podrá exhibir (Bourdieu, 2009 y 2010). Donde el valor simbólico se incrementa sobre la base de la belleza natural de la señorita (Lévi-Strauss, 1997), aunado al reconocimiento público e inconsciente que se les hace a todos los varones de su grupo de origen, quienes oportunamente han sabido defender y vigilar la virtud de sus mujeres.

También será causa del reconocimiento social en Tepetlaoxtoc, que una o más mujeres provenientes de familias regionalmente conocidas, hayan concluido satisfactoriamente con su educación profesional o se hayan integrado oportunamente a la educación universitaria. En ese sentido, aparte de que la mujer sigue siendo considerada como signo para el intercambio matrimonial y que su virtud debe ser protegida a toda costa, la universitaria podrá formar parte de los capitales culturales que ostentará su familia nuclear. A diferencia de los varones universitarios, de quienes no se espera que concluyan con una carrera; más bien su expectativa se encuentra en que casen y que prontamente puedan apropiarse de la descendencia que ha procreado de su esposa. Pues no se debe perder de vista que *la procreación será el rito de paso* que permita la *separación* del infante e *incorporación* de un hombre completo, y no solamente el rito de paso del matrimonio, que puede o no verse acompañado de constantes participaciones y triunfos al interior de las arenas de los juegos de la masculinidad vaquera en la región central de Tepetlaoxtoc. Como se observó en el apartado (3.2).

De igual manera, el procrear oportunamente será una causal para adquirir compadres de bautizo, y con éste socialmente se autoriza la entrada del varón en el circuito de las reciprocidades del parentesco ritual sacramental, es decir, él podrá ser elegido por otros hombres para ser compadres de grado e incrementar con esto el capital social, político y en ocasiones hasta simbólico de ambas familias. Caso contrario, un varón que esté casado y

no haya procreado se tendrá que limitar a los diferentes tipos de parentescos rituales no sacramentales en el mejor de los casos. Lo anterior no excluye esta forma particular de compadrazgo con aquellos varones con descendencia, pero si limita a los que no la tienen por considerarlos inconscientemente como hombres incompletos, o simplemente como hombres que su sangre-semen no ha sido tan fuerte para sobreponerse al interior de su esposa (Héritier, 2007).

Por lo tanto, para tener una aproximación del significado de ser un hombre en la región central del municipio de Tepetlaoxtoc, se necesita comprender el vínculo que se establece con su historia fundacional y los mitos que circundan a su alrededor. Asimismo, la dinámica social debe ser entendida en el papel que se juega con la noción vaquera, ganadera y arriera regional. Y a pesar de que no todos los varones gustan de vestir a la usanza vaquera (o solamente durante los periodos festivos), *un hombre tepetlaoxtoqueño siempre debe saber lo que tiene qué hacer y tener la noción de cómo hacerlo*. Principalmente tener descendencia, saber montar, disparar una arma y domar el terreno que tiene asignado para construir su solar o perfeccionarse en su actividad laboral cualquiera que ésta fuese, es decir, ser reproductor de la familia, proveedor económico, representar la protección de la familia (en particular de sus mujeres) y su honor, y finalmente asegurar el alimento en su mesa.

La lucha por las relaciones estructurales del género en Tepetlaoxtoc, que también se traducen en el enfrentamiento entre la *tradición* y la *modernidad*. Se ha caracterizado por presentar una serie de limitados cambios culturales, que han surgido de forma lenta y esporádica, por no decir casos específicos (como son: la inserción de algunas señoritas a la educación universitaria; la autorización “familiar” para la que señorita pueda elegir su preferencia sexual, pero con la condición de que la ejerza fuera de este municipio; la autorización social para que los homosexuales puedan radicar en las inmediaciones del pueblo, pero con la condición de que no se manifiesten públicamente; la opción de construir solares para las hijas solteras y la obligación de los hijos varones por hacerse de su propio patrimonio, y los ya mencionados casos de mujeres que impugnan la división sexual del trabajo). Elementos que denotan un mínimo cambio, pero a fin de cuentas, una transformación frente a la continuidad de la tradición y la dominación masculina. La cual se ha caracterizado por establecer una serie de resistencias por lo menos en el ámbito

público, como una alternativa que no permita cuestionar: *¡Que se está tratando, negociando y pactando con hombres y entre varones honorables!*.

No sobra mencionar que los varones tepetlaoxtoqueños apelan a la modernidad en los momentos de su mayor conveniencia, es decir cuando se tiene la oportunidad de tener relaciones sexuales prematrimoniales y extramaritales, el acceso a los métodos anticonceptivos y al aborto en caso de ser necesario. Elementos y situaciones que unas veces estarán ocultas en el ámbito privado y otras en el espacio público. Con referente a éste, una de las más fuertes críticas que se pueden elaborar a esta tesis será que está centrada al análisis del espacio público y al ambiente lúdico propio de las celebraciones. Descuidando por completo el ámbito privado, donde posiblemente los varones machos ven diezmada su fuerza frente a su esposa. Siempre y cuando no exista otro varón (perteneciente a otro grupo) que observé y pueda cuestionar esta situación; además de poder llevar esa información al espacio público.

Cabe aclarar que el “descuido” por la falta del análisis del espacio privado, se debió a las mismas condiciones que se fueron imponiendo el campo, es decir: Cuando un investigador llega al terreno, lo primero que desea es establecer una serie de relaciones sociales que permitan el mejor desempeño de la investigación. Sin embargo, al desconocer las condiciones de las facciones políticas y demás actores que luchan por el poder local, o el estigma que públicamente puede tener una persona o una familia en la región, puede provocar limitaciones en el desarrollo del campo. Eso fue lo que ocurrió con esta investigación, pues al apoyarse de determinados agentes que estaban en la política y en otras facciones que luchaban por el poder regional, ya no se le autorizó a esta investigación el indagar más al interior de los solares de este municipio.

Finalmente, tomando en consideración la relación entre la arriería y el malandraje regional, y su importancia como parte de la construcción de la identidad regional y de la tradición contemporánea: ¿Podrá existir una suerte de relación entre estos procesos identitarios y los dramas nacionales contemporáneos? Que cada uno de los lectores que oportunamente ya desentrañaron los enigmas de las páginas precedentes, elabore sus propios supuestos sobre la base de las formas en que aún mantiene la continuidad de una tradición actualmente impugnada en el ámbito de las relaciones estructurales de género, pero que aun así,

continúa siendo una parte del *habitus* masculino que lo hace ser una auténtica expresión en los tiempos de la modernidad.

ANEXO 1. LAS DANZAS REGIONALES Y LOS BALLETS FOLKLÓRICOS DEL ACOLHUACÁN SEPTENTRIONAL

El espacio geográfico del *Acolhuacán* (que está integrado por los municipios de Atenco, Chiautla, Chiconcuac, Papalotla, Texcoco, Tepetlaoxtoc y Tezoyuca), se caracteriza por tener una historia regional en común, además de ser un sitio que conoció y vivió el desarrollo de ritos históricos de paso y dramas nacionales específicos. Entre sus tradiciones, también comparten el gusto por los juegos de la masculinidad que les permita demostrar su virilidad, ya sea durante las fiestas patronales de toda la región, privadas o retos familiares y personales. Así como las técnicas de producción y especies de cultivos agrícolas, producción ganadera (vacuno, bobino, caballo, gallinácea y meleagris, principalmente) y desarrollo industrial.

Las fiestas patronales de esta región, se caracterizan por la entrega de incontables dones verticales ascendentes, entre los que figuran: la comida de fiesta, los cohetes y castillos de fuegos pirotécnicos, la presencia de bandas clásicas, la chirimía, tambora, los adornos florales en el templo, casas y calles, portadas a la entrada de los barrios y pueblos, los rosarios, las procesiones, mandas personales y familiares (que se manifiestan en la entrega de una comida especial para los mayordomos, participar de una danza regional y en la entrega de coloridos adornos florales ante la imagen del templo), las celebraciones de palabra en el templo, peregrinaciones regionales, la reciprocidad dancística y musical entre un pueblo con otros, los simulacros laborales (que solamente han sido observados en el municipio de Tepetlaoxtoc), dinero en efectivo de parte de las familias nucleares, los juegos de la masculinidad vaquera (el rodeo, jaripeo, la charreada, carreras de caballos y el palenque), y las danzas regionales y los ballets folklóricos en común.

1.1 Las danzas regionales.

La mayoría de las danzas regionales del Acolhuacán, encuentran sus orígenes desde el periodo prehispánico y del colonial. Pero con el paso de las décadas y los procesos históricos, sufrieron transformaciones de contenido estructural, simbólico y de representación, más no ha cambiado el motivo de su práctica, es decir: Encontrar el favor de los santos patronos sobre la base de dones verticales ascendentes, que pueden ser aceptados

o rechazados por estas entidades supremas e inmortales. Más Godelier (1998) apuntaría que la entrega de un don de este tipo, no es para encontrar el favor de los dioses, sino el reconocimiento del resto de los hombres que observan al donante. Posteriormente tras la aparición histórica de las haciendas y sus respectivas tiendas de raya en casi todo el país, pero particularmente en el territorio del Acolhuacán. La situación provocó la aparición de danzas regionales específicas y el sincretismo de algunas que ya existían, pero que fueron contextualizadas y resignificadas como una forma de resistencia y como forma del reclamo social frente a las injusticias, los abusos y la explotación que se cometía en esta época. Tal fue el caso de las danzas regionales de *los vaqueros*, *los sembradores*, *las sembradoras* y *los segadores*. Como se verá más adelante.

Como consecuencias de los procesos de modernidad que ha provocado la globalización, la migración y la emigración que han afectado a los habitantes del territorio del Acolhuacán. Muchas de las danzas regionales del Acolhuacán, han sufrido ligeras transformaciones en su contenido, significado y práctica (pues se han incorporado nuevos instrumentos musicales, pasos y papeles que no existían); en otros casos se han rescatado otras danzas que ya no se practicaban en este municipio, pero sí en otros espacios del Acolhuacán. Finalmente, también han desaparecido danzas en todo éste territorio.

A continuación, muestro una tabla que podría ser considerada como un punto de aproximación, para conocer los tipos específicos de *danzas regionales* que se realizan en cada uno de los municipios del Acolhuacán. Debo indicar, que no significa que sean las únicas, y no necesariamente se practican en todos los barrios y pueblos de cada uno de los municipios que serán enunciados.

Tabla 1-A.

Municipio	Danza regional
Atenco	Los Vaqueros y Santiagueros (antiguamente conocida como “ <i>Moros y cristianos</i> ”).
San Andrés Chiautla	Los Vaqueros, Sembradores, las Sembradoras y los Santiagueros.
Chiconcuac	Los Vaqueros y Santiagueros.
Papalotla	Cuadrilla de los Sembradores, vaqueros, las Sembradoras y Dancitas (antiguamente conocida como “ <i>Danza Azteca</i> ”).
Texcoco	Cuadrilla de los Sembradores, las Sembradoras, los Santiagueros y las Dancitas.
Tepetlaoxtoc	Cuadrillas de los Sembradores, Serranos, Segadores, los Vaqueros, las Dancitas y Sembradoras.
Tezoyuca	Danza de los Vaqueros.

Danzas regionales que se realizan en el territorio del Acolhuacán

Enseguida describiré y mostraré una ligera interpretación de cada una de las danzas regionales (*Las dancitas, las sembradoras y los sembradores, los segadores, los serranos y los vaqueros*) que se realizan durante las festividades patronales del municipio de Tepetlaoxtoc, específicamente durante las festividades propias del mes de enero en la cabecera municipal (San Sebastián Mártir).

a) Las Dancitas.

Las Dancitas, o como anteriormente se le conocía como: “*Danza azteca*”. Supuestamente tiene sus orígenes desde el periodo colonial, pero más bien esta danza en particular, está considerada como una herencia sincrética del pasado prehispánico y el periodo colonial en el territorio del Acolhuacán Septentrional. Sin importar tanto sus orígenes, sino más bien centrar la atención a sus implicaciones sociales (como un don vertical ascendente que trata de encontrar el favor del santo patrón al que se dirige) y sus implicaciones familiares, pues

esta danza como muchas otras cumple con la función de construir una arena en donde podrán ser exhibidos y debatidos todas las formas de capitales simbólicos (presentar a las futuras señoritas casaderas), sociales (el incremento del número de amistades) y económicos (demostrar públicamente que todas y cada una de las familias nucleares participantes, cuentan con el capital suficiente para costear los gastos requeridos en el desarrollo de este evento).

Una de las principales características de esta danza regional, consiste en que será desarrollada en su mayoría por niñas que aún no alcanzan la edad de los 13 ó 14 años. Pues las danzas regionales para las señoritas casaderas de estas edades, serán los vaqueros, las sembradoras y los segadores. Todas las anteriores deben entenderse, como una de dones dancísticos que permite que los varones que están emparentados directamente con cada una de las participantes, puedan mostrar sus medallones simbólicos (la adecuada protección de la virtud de sus mujeres), los capitales simbólicos (la belleza física de esta señorita). Sin mencionar, que también sirve para el incremento del prestigio social sobre la base de correr con los gastos necesarios y obligatorios que requiere que una señorita pueda representar uno de los principales papeles en cada una de estas danzas.

La cuadrilla de dancitas siempre está integrada por parejas; todas las niñas se presentan con un vestido blanco y cargan con ellas un arco que está adornado con flores de papel. Ocasionalmente, también se pueden observar infantes masculinos menores de los siete u ocho años que forman parte de la cuadrilla de esta danza regional. Y se presentan sobre la base del pretexto de que su hermana o algún pariente femenino directo (ya sea su prima o su sobrina), también va a bailar. Y por lo tanto, habrá que cooperar económicamente para pagar los gastos de la banda clásica o habrá que apoyar con el desayuno o la comida del día de la presentación.

A diferencia de otras danzas regionales, las dancitas son las únicas que entregan su don vertical en el atrio del santo patrón o patrona que se está festejando. De la misma forma, su danza sirve para recibir a las procesiones regionales y peregrinaciones que arriban desde otros espacios de la república. El desarrollo de la danza es la siguiente: sus miembros –en su mayoría infantes femeninos- forman dos hileras verticales en dirección al agente que será recibido (miembros de las peregrinaciones o procesiones) o imagen católica a la que está dirigido este presente. Ellas mueven sus arcos a la derecha, centro y posteriormente a la izquierda –semejante a una tabla gimnástica-, giran en su propio eje y comienzan a circular

frente a los individuos y santos patrones al que se le dirige la ofrenda. A cada paso de su transitar, van subiendo y bajando su respectivo arco. Cabe mencionar, que los infantes masculinos no se presentan con ningún objeto entre sus manos.

Las dancitas a diferencia de sus homónimas, no tardan tanto tiempo en presentar sus dones verticales (a un santo patrón católico) u horizontales (a un público específico), ya que la banda clásica toca de dos a cuatro melodías y finaliza su participación. Razón por la cual, las dancitas bailan en diferentes contextos y espacios que no necesariamente están considerados como santos. Ya que danzan momentos antes de entrar al solar, en donde se les atenderá con el desayuno o la comida –pues nunca se organiza alguna cena para esta comparsa-; también bailan cuando se encuentran o cruzan fortuitamente cerca o frente al desayuno o la comida de alguna de las nueve mayordomías satelitales del centro de Tepetlaoxtoc. Y finalmente, aprovechan la ocasión para bailar frente a las peregrinaciones, procesiones y comitivas que arriben a los pueblos durante los tiempos festivos –como ya se había comentado-.

El hecho de que sea una danza regional casi exclusiva del ámbito femenino, es decir, niñas que están próximas a la edad casadera, que se presentan con un arco adornado con flores, y un vestido blanco. Se podría pensar en una relación metafórica entre el florecimiento y nacimiento del fruto de esas flores, y la capacidad reproductiva innata que posee cada una de estas participantes; y que en ambos casos (flores y niñas), esa facultad procreativa inherente se encuentra “dormida” o “pendiente” para manifestarse plenamente en un futuro cada vez más cercano. Principio simbólico que puede ser sostenido sobre la base del color blanco, puro o virginal –en términos de la cultura y tradición mesoamericana- del vestido que cada participante femenino utilizará durante su entrega de este don dancístico.

b) Las sembradoras y los sembradores.

La danza de las cuadrillas de *las sembradoras* y *los sembradores* se presentaron durante el sábado 24 y domingo 25 de enero. Los participantes de las cuadrillas fueron los siguientes: San Isidro Labrador, un patrón, María Cristina (que es un hombre disfrazado de mujer, y que no está definido en todo el Acolhuacán sí este papel es el de la esposa, amante o la “loca sexual” del pueblo), un o una capataz, una contadora, el Hue-hue y de 30 a 50 parejas de sembradores (infantes de ambos sexos y mujeres u hombres –dependiendo a la cuadrilla

que se refiera-). Se debe mencionar, que todos los participantes son voluntarios que apoyaron económicamente en cualquiera de los tres rubros, como son:1) La compra de frituras y dulces; 2) El pago de la banda clásica que tocará música especial de este baile y también popular, y 3) Costear los gastos del desayuno, la comida y bebida (de sabor y alcohol) de su cuadrilla.

Los bailarines comienzan a arribar después de la hora citada (diez de la mañana), *la cuadrilla de las sembradoras* se caracteriza por presentar un número considerable de infantes de ambos sexos y adultos que en su mayoría son mujeres (Ver fotografía 1-A). La razón se debe a una cita frecuente de Hérítier:

“...el hombre accede a través del matrimonio al estatus de adulto. Su clan maternal le provee la inmanencia, pero él quiere la trascendencia. La prohibición del incesto se convierte así en la marca de la voluntad masculina de ir deliberadamente hacia lo desconocido, hacia el Otro, hacia lo que él no es. Juega con el riesgo” (Hérítier, 2007: 99).

Fotografía 1-A.



Cuadrilla de las sembradoras.

En segundo plano: la Capilla de San Sebastián, el Hue-hue utilizando ropa de color azul, máscara y bastón.
De espaldas María Cristina con una falda azul y su “hija” usando falda rosa.

Uno de los detalles que son relevantes de mencionar, es que en ambas cuadrillas (las sembradoras y los sembradores) los papeles del capataz y el contador también son representados por mujeres. Cuando en otras comunidades del Acolhuacán Septentrional son realizadas exclusivamente por varones (Ver fotografía 2-A).

Fotografía 2-A



El patrón, las contadoras y el capataz.

En el segundo plano, se distingue la base de la cruz de piedra y una imagen portátil de San Sebastián.
Del lado derecho de la imagen, se puede apreciar una pared de la capilla de ese santo.

Para comenzar con la entrega del don, el patrón, la capataz y contadora se hincan en dirección de cruz de piedra, detrás de los primeros se mantiene de pie María Cristina, que a su vez, es seguida por dos filas paralelas de sembradores también hincados. Todos en conjunto, solicitan permiso a San Sebastián para realizar el baile e inmediatamente la banda clásica comienza a tocar un son especial. La danza se caracteriza por las siguientes etapas: 1) La contratación de los peones o sembradores y compra de la semilla; 2) El barbecho y hacer los surcos con la yunta; 3) Peticiones a San Sebastián y San Isidro para que se logre la cosecha, y 4) El voleo (regar la semilla).

En todos los casos el paso de todos los danzantes es el mismo, pero las diferencias son en el ritmo y en el uso de los instrumentos de labranza, por ejemplo: en la contratación de la mano de obra, los campesinos van en pareja (aludiendo a que son un matrimonio inmigrante de temporal) que se presentan en este caso con la capataz. Ella o él, les asignará el sueldo a percibir y el espacio que tienen que labrar. Durante el barbecho, las sembradoras fingen que trabajan con sus palas de madera, también aparece una yunta que es tirada por un par de bueyes de cartón, que recorre todo el escenario a manera de simbolizar que se están haciendo los surcos para la siembra. Una vez que se finalizó con el barbecho y los surcos, el patrón, la contadora, el o la capataz realizan constantes plegarias a San Sebastián Mártir y a San Isidro Labrador para que se logre la siembra y la futura cosecha que se pretende obtener, y a sus plegarias se les suman los demás actores (los sembradores). Con respecto a la banda de música, esta trata de extender el tiempo entre cada una de las

etapas con música popular de banda, por ende, esta danza puede fácilmente durar una o dos horas seguidas.

Una vez que se acabaron las plegarias y se obtuvo el favor de los santos para realizar la siembra, las sembradoras se dirigen hacia el frente del escenario sin romper la formación que han mantenido desde que inició el baile. En el escenario se le entrega a cada uno, una serie de “semillas” que tendrán que ser esparcidas por todo el campo agrícola que fue simbólicamente labrado para la siembra. En el momento en que todos los miembros de la cuadrilla tengan sus respectivas semillas, que consisten en bolsas de dulces y frituras, el patrón da la orden de comenzar con la técnica agrícola del voleo; es decir, arrojar la semilla en el campo de siembra (el público espectador). Lo que implica que las supuestas semillas terminan cayendo en las manos del público asistente. Cabe mencionar que María Cristina y el Hue-hue, también arrojan “semillas” al público.

El baile de las sembradoras se repite una y otra vez, hasta que sean las cinco de la tarde, horario en que comienzan a arribar la cuadrilla de *los sembradores*, además de ser el horario establecido para ir a comer.

c) Los sembradores.

Como se había comentado anteriormente, este tipo de baile se encuentra extendido en el territorio del Acolhuacán Septentrional, pero deseo resaltar el caso de los pueblos de la Resurrección y Xocotlán, ambos pertenecientes al municipio de Texcoco de Mora. Parte de su comparsa local, se presentó durante estos dos días acompañando a la cuadrilla de los sembradores de Tepetlaoxtoc, en base a la reciprocidad dancística que existe entre estas comunidades.

Con respecto a la cuadrilla de los sembradores de Tepetlaoxtoc, su presentación sigue el mismo principio que el de sus antecesoras. Donde las únicas diferencias plausibles entre una presentación y la otra es que:

- 1) La cuadrilla de sembradores comienza a las cinco de la tarde para finalizar a las once de la noche, horario que es más propio para el ámbito masculino.
- 2) En la cuadrilla de los sembradores, prevalecen el número de varones (mayores de edad), frente a un reducido número de mujeres que desean participar o que se

incorporaron después de su presentación anterior. Cabe comentar, que la mayoría de los infantes que participan en esta cuadrilla, son varones. Ver fotografía 3-A.

- 3) Se permite que los miembros de esta cuadrilla ingieran bebidas alcohólicas durante los breves descansos que se otorgan. Situación que no se presentó en la cuadrilla anterior.
- 4) En la cuadrilla de los sembradores, María Cristina que es la esposa del patrón, presenta un comportamiento inmoral al realizar insinuaciones de tipo sexual al Huehue. Éste, aprovecha la situación para manosearla, nalguearla y en ocasiones se caen a causa de sus movimientos tan eróticos que muestran ambos participantes. Situación que no se observó en ningún momento de la presentación anterior que se realizaba a plena luz del día.
- 5) Las semillas de esta cuadrilla, consisten en frituras, naranjas y piñas. Con respecto a estas últimas, se entregan en propia mano de los solicitantes, pero debo aclarar que la mayoría de los casos, las piñas terminan en las manos de los familiares y parientes rituales de los mismos sembradores.
- 6) A las once de la noche finaliza la presentación y los participantes se van al sitio destinado para la cena.

Fotografía 3-A.



Cuadrilla de los sembradores.

A manera de una interpretación de estas dos últimas danzas, se debe tomar por referencia, que:

“La conexión de las fiestas de cosechas pueden decirse que, en gran parte, tienen relación con el santoral cristiano. La tradición dicta unas normas generales en algunos casos y particulares en otros. En el calendario cristiano hay una fiesta movable dentro del referido ciclo temporal destinado a Cristo, que por tradición

recoge una gran cantidad de elementos, de origen diverso, que se encuentran en diferentes fiestas de la Virgen María y otras en los meses de junio, julio, agosto y septiembre. Esta fiesta es la de Corpus Cristi; se llama así a la celebración católica dedicada a conmemorar la institución de la Eucaristía, la acción de gracias, el sacramento instituido por Jesucristo que se fijó después del domingo de la Santísima Trinidad. (Romero, 1981)” (Sánchez Valdés, 1997: 35).²⁷

Se podrá comprender el sentido de la comparsa de ambas cuadrillas de sembradores y las etapas que tiene su presentación. Pues, la contratación del peonaje y la compra de semillas, después el barbecho y las plegarias a los dioses, seguido de la siembra, son actividades y parte de las etapas propias de la siembra-cosecha de las zonas agrícolas mesoamericanas. Y a manera de otorgarle un mayor realismo a la danza regional, esta coincide con el inicio de la temporada de lluvias en el Acolhuacán Septentrional.

Tomando en cuenta que los carnavales son espacios públicos, anónimos, que permiten la fantasía, inversión de roles...

Y están “...dominados por la *brincadeira*, diversión o *licencia*, es decir, situaciones en la que el comportamiento está dominado por la libertad como resultado de la suspensión temporal de las reglas de una jerarquización represora” (DaMatta, 2002:59). Donde los participantes del carnaval –continuo retomando-: “...son figuras periféricas del mundo social ...Los reyes, duques, príncipes y otros nobles; los fantasmas, calaveras, diablos y otros personajes del mundo de las sombras ...cowboys y otras figuras extremas que lo cotidiano sólo revela dolorosamente” (DaMatta, 2002: 72-73).

Y sigue: “El tiempo de carnaval está marcado por la relación entre Dios y los hombres, y tiene, por eso mismo, un sentido universal y trascendente. Así, el comienzo del carnaval se pierde en el tiempo –porque está ligado a toda la humanidad, del mismo modo que pensar en el tiempo del carnaval es pensar en términos de categorías abarcadoras como el pecado, la muerte, la salvación, la mortificación de la carne, el sexo o su abuso y continencia. Precisamente porque se define como un tiempo de licencia y abuso, el carnaval conduce de un modo abierto a la focalización de valores que no son solamente ...cristianos. ...la cronología del carnaval es una *cronología cósmica*, directamente relacionada con la divinidad y las acciones que llevan a la conjunción o disyunción con los dioses” (DaMatta, 2002: 65).

DaMatta muestra diversas oposiciones entre el carnaval y los desfiles militares. Donde estos últimos, se caracterizan por tener un tiempo específico de inicio y de final, el orden

²⁷ Todos los subrayados en los cuatro anexos, serán míos. Excepto los que se indiquen oportunamente.

prevalece y sus participantes se encuentran vestidos de manera homogénea al batallón o al cuerpo militar al que pertenezcan.

Retomando los elementos anteriores, sugiero que la danza regional de los sembradores será un híbrido entre ambas categorías, porque: *Primero*, existen dos personajes (María Cristina y el Hue-hue) de tipo carnavalesco; es decir, son actores que participan de la *fantasía* y que su condición les permite contradecir las reglas sociales establecidas sin recibir una censura o represión por parte de las autoridades civiles y / o religiosas durante el *tiempo cósmico* de la danza. Donde el Hue-hue es un anónimo –que utiliza una máscara- que representa a un anciano con una joroba, un excluido social o una celebridad pública (el presidente de la república). Donde apoyado de Lévi-Strauss, se puede matizar a este personaje, ya que:

“...el arte está íntimamente ligado a la organización social: motivos y temas sirven para expresar diferencias de rangos, privilegios de nobleza y grados de prestigio ...su arte decorativo servía para traducir y afirmar los grados de la jerarquía” (Lévi-Strauss, 1987: 277). Y desarrolla a mayor detalle su idea, cito: “La misión de estas máscaras es ofrecer una serie de formas intermediarias, que aseguran el pasaje del símbolo a la significación, de lo mágico a lo normal, de lo sobrenatural a lo social ...Las máscaras representan también a los antepasados, y al colocarse la máscara, el actor encarna al antepasado” (Lévi-Strauss, 1987: 287-290).

Con respecto a María Cristina, es la esposa del patrón de la finca o hacienda, pero el papel es representado por un hombre debidamente disfrazado que usa una canasta, sin ocultar sus facciones de un rostro varonil, pero nunca usa barba.

Segundo, el elenco se complementa con personas de ambos sexos que están vestidos con calzón y camisa de manta, huaraches, sombrero de paja de forma homogénea, que serán seguidos por un varón disfrazado de San Isidro Labrador.

Por último, se presentan tres o más danzantes que portan ropa de tipo vaquera, pero que se distinguen uno de otro por el sitio que ocupan en la danza y algún elemento simbólico, como puede ser: un látigo en el caso del patrón, una carpeta o portafolios en el caso del contador y la voz de mando en el caso del capataz. Debo mencionar, que estos últimos tres papeles son desarrollados por mujeres y algunos hombres.

La danza respeta las etapas del ciclo agrícola, pero el contexto en el que se desarrollan los diálogos, la existencia de la tienda de raya y la rudimentaria tecnología de siembra que se utiliza, remiten a los años previos a la revolución mexicana de 1910. En ese sentido, el patrón llega a un acuerdo con el capataz a manera de explotar lo más posible y endrogar a todos los peones que serán contratados.

Los peones se acercan al capataz en parejas simbolizando que son marido y mujer que han emigrado de manera temporal a esta región del país, algunas ocasiones los acompañan infantes que dan un toque más realista a esta teatralización, pues se puede suponer que es el matrimonio que emigró con sus hijos. El capataz acuerda con los peones la cantidad del sueldo a percibir y sus futuras deudas en la tienda de raya, por ende, se les indican a la pareja de peones que se dirijan a la *tienda de raya* para recibir sus instrumentos de labranza que les será cobrado a su debido tiempo.

Por su parte, el contador comienza a llevar el registro de los gastos que van derogando la contratación, las deudas que adquieren los peones en la tienda de raya, la compra de semillas que requiere la siembra y los gastos que derogan la contratación de la yunta.

Aparte, todos los participantes tendrán la obligación de realizar plegarias dirigidas a San Sebastián y San Isidro Labrador para que llegue el periodo de lluvias, pero de forma controlada y constante. En este punto es importante recordar, que:

“Con el objeto sagrado (que puede ser una danza, un rezo, sacrificio, objeto material, etcétera) se persigue, en el nivel de acción y el rito, la misma inversión que existe en el nivel de la representación. Pues precisamente ahí donde el hombre no puede hacer nada con la realidad, como por ejemplo multiplicar las especies salvajes que caza y pesca, o hacer que las aguas del Nilo vuelvan cada año llenas de limo fecundante, es donde (desea y) cree tener el poder de actuar sobre los seres que sí poseen dicho poder. De ahí los ritos de fertilidad, de multiplicación de las especies animales y vegetales ...Es evidente que, para que ese poder aparezca como <<real>>, es preciso que todos compartan esta creencia y que puedan exhibirse de vez en cuando pruebas <<reales>> de la eficacia del rito y del objeto” (Godelier; 1998: 250-251). Paréntesis internos míos.

Una vez que ya se cree que se tiene el apoyo de ambos santos patronos, se comienza con la siembra.

En todos los momentos anteriormente descritos, los actores continúan danzando, y surge un detalle: El Hue-hue se dedica a acosar sexualmente a la esposa del patrón (María Cristina). Ella, con su fragilidad, debilidad y calidad de mujer no puede defenderse de las agresiones sexuales que perpetúa el Hue-hue, pero tampoco solicita ayuda o la protección de su marido. Cabe aclarar, que en las ocasiones que el patrón se dé cuenta de los acosos sexuales, simplemente se limitará a tratar de castigar o ahuyentar al Hue-hue con su látigo, pero en ningún momento existe alguna acción que le prohíba al Hue-hue realizar sus acosos y abusos sexuales.

En ese sentido, se puede comenzar a cuestionar los supuestos acosos sexuales del Hue-hue en contra de María Cristina, pues, durante la danza también son visibles las constantes insinuaciones de tipo sexual que ella da al Hue-hue. Por lo tanto, se puede concluir que María Cristina en su facultad de esposa del patrón contradice su posición social en varias veces y en otras tantas se encuentra disponible sexualmente para el Hue-hue o alguna otra persona.

Respecto a la cuadrilla de los sembradores concluimos: a) Reducen en pocos minutos u horas, varios días de trabajo y el temporal agrícola que requiere de meses, en otras palabras: es un *tiempo cósmico de la cosecha*, b) El baile de los sembradores es *una suerte de rito histórico de paso*, ya que su *performance* busca recordar y recrear parte de las condiciones sociales que orillaron al movimiento revolucionario de 1910. Y a su vez, este ritual enfatiza los movimientos indígenas del siglo pasado, c) Se presenta un cuadro de tipo carnalesco que involucra solamente a dos personajes (el Hue-hue y María Cristina), porque se realizan constantes contradicciones de los papeles sociales que otorga el capital económico y el prestigio social aunado a constantes insinuaciones sexuales que se pueden hacer extensivas a otros miembros de la cuadrilla. Por ende, la comparsa de los sembradores está relacionada con los ciclos agrícolas, la memoria histórica, pero también con una utopía social. Es decir: el patrón desde el momento que establece la cantidad a pagar y la forma en que se llevará a cabo el cobro de los intereses de los artículos que se obtengan de la tienda de raya, está ganado económicamente por ambas partes y amplía la brecha de las clases sociales como la relación de los explotados y el explotador. El desenlace del ritual performativo, indica que el único ganador después de la cosecha continúa siendo el patrón, mismo que volverá a contratar a más peones una vez que se haya levantado toda la cosecha. Pero la polisemia del ritual denota que María Cristina se encuentra disponible sexualmente tanto para el Hue-hue como para algún otro participante. Lo que implica, que la esposa del patrón será constantemente utilizada de manera sexual por cualquiera de los participantes y ocasionalmente por su marido. Por lo tanto, el pueblo es explotado físicamente por el hacendado, pero todos los hijos que le nazcan a su esposa, muy difícilmente él será el padre. Ya que María Cristina recogerá en su canasta el fruto de la semen-sangre de cada una de sus infidelidades. Porque, retomo de Héritier:

“A la escala universal, las organizaciones simbólicas y las organizaciones sociales que allí surgen implican –como se sabe, aunque no éste demostrado etnológicamente- una estrecha dependencia de las mujeres en todos los sectores: una exclusión de los ámbitos político, económico, cultural, religioso; una asignación casi exclusiva a la esfera de lo doméstico (en el doble sentido de que las mujeres están obligadas y los hombres no); una privación a veces radical de la educación, del pensamiento, de la palabra, de la libre decisión; una desvalorización de sus actividades y su propio ser que incluso puede calificarse como una denigración sistemática; una condena a no existir jamás como individuos plenos –salvo como esposas y sobre todo como madres- y en la igualdad con los hombres ...las mujeres fueron confinadas en todas partes a un rol de procreadoras domésticas, excluidas del uso de la razón, excluidas de lo político, excluidas de lo simbólico. En este último punto es donde se juega la fuerza física del hombre” (Héritier, 2007: 177-178).

De las generalidades que se pueden comentar de la danza de *los vaqueros y sembradores y las sembradoras*, destacan:

- 1) Las danzas regionales son *campos* donde se puede poner en juego el prestigio social y sirve como un espacio para demostrar algunos capitales, principalmente en el ámbito económico.
- 2) En cualquiera de los tres bailes, se permite la participación de vecinos de otros pueblos de Tepetlaoxtoc, resalta el caso de los habitantes de los distintos barrios de Jolalpan.
- 3) Se deben considerar como espacios sociópetos que se manifiestan entre los mismos participantes o con personas del público.
- 4) El intercambio de danzas entre los pueblos del mismo municipio o con otros que pertenecen al Acolhuacán Septentrional, permite la formación de lazos de amistad que pueden desembocar en algún tipo de parentesco religioso o en una futura alianza matrimonial.
- 5) En el caso de las cuadrillas de *sembradores y sembradoras*, apareció un hombre disfrazado de mujer (María Cristina) y los papeles de las autoridades del rancho lo escenificaron mujeres. Cabe adelantar, que durante el baile de *los vaqueros*, se presentará el hecho de que *las chinas poblanas* se atreven a torear al toro o la vaquilla, como una suerte de demostración de la capacidad de las mujeres de realizar el mismo trabajo que socialmente tendrían prohibido, estén o no los varones –como se verá más adelante-. Elementos que vienen a impugnar el principio

masculino, de que “...todo orden social, es a la vez, un orden sexual” (Godelier, 1997: 24).

d) Los Segadores.

Al igual que las anteriores, esta danza regional supuestamente tiene sus orígenes desde el periodo colonial. Particularmente con el florecimiento de las haciendas que se dedicaban a la producción y transformación del trigo, como fue el caso de La Hacienda de Chapingo y Molino de Flores que están establecidas en el territorio del Acolhuacán.

Esta danza regional mantiene muchos elementos en común con la danza de *las y los sembradores*. Entre los elementos más evidentes, es que se repite la participación del patrón, el contador o administrador, el capataz, María Cristina, el Hue-hue y la cuadrilla de trabajadores. Nuevamente el patrón solicitará que el capataz contrate mano de obra campesina emigrante y el administrador llevará las cuentas de las deudas de cada uno de los campesinos en la supuesta tienda de raya. Los campesinos emigrantes terminan endrogándose fácilmente, tras la adquisición de las hoces y guadañas que necesitarán para la siembra y cosecha del trigo, a diferencia de las y los sembradores que se dedican a la siembra-cosecha del maíz. Se hace una simulación del barbecho, la siembra y cosecha (nuevamente se alude a tiempos cósmicos que reducen meses de trabajo en pocas horas de un mismo día). Durante este tiempo cósmico, María Cristina continúa acosando e incitando sexualmente al Hue-hue, lo que no impide que se siente en las piernas del patrón, del contador y del capataz. Es decir, tomando en cuenta que es una mujer a la que no se le puede controlar, ella termina por controlar y poner en común a todos esos hombres con los que pudo o puede tener relaciones sexuales prematrimoniales y extramaritales. Evidente diferencia con los sembradores, donde el patrón no permitía que otro hombre se le acercara a María Cristina.

Tras la comercialización de la cosecha y el recuento de las deudas provenientes de la tienda de raya, resulta que el único ganador económico fue y será el patrón. El cual gozará de las ganancias por la venta de la cosecha. Aparte muchos de los campesinos, sino es que todos, sus ganancias económicas solamente servirán para liquidar las excesivas deudas contraídas en la tienda de raya. Por ende, solamente trabajaron para pagar las deudas y no por una remuneración económica tras la conclusión del contrato.

Por lo tanto, la interpretación que se realizó para *la danza de los sembradores*, vuelve a ser pertinente en esta ocasión, es decir: El patrón da la orden a su capataz y administrador de explotar laboral y económicamente a toda la mano de obra y campesinos emigrantes que se acerquen a buscar un empleo temporal. Lo consigue. Por su parte, María Cristina en su calidad de *tlacuatera*, que puede jugar el rol de la amante, esposa o entretenimiento sexual del patrón, con quien puede mantener relaciones sexuales ocasionales, pero debido a que él no logra controlarla (en el uso de su cuerpo), ella termina por tener relaciones sexuales (simbólicas) con el administrador, el contador, el Hue-hue y posiblemente con algún trabajador. Nuevamente el patrón explota al pueblo, pero no podrá garantizar plenamente que toda la descendencia procreada por María Cristina le pertenezca a él.

e) Los Serranos.

Los miembros de la comparsa de *los serranos*, se caracterizaban por traer un palo adornado con listones de varios colores y cascabeles que el conjunto fungiría como bastón de viajero, traje de manta, sombrero de paja, huaraches, morral y un huacal a sus espaldas que simbolizaba una suerte de valija que porta todos los trastes e instrumentos y herramientas que necesitará el peregrino en su trayecto. Asimismo, algunos de los danzantes tenían colgados ciertos animales (disecados o de peluche), como eran: conejos, ardillas, armadillos, mapaches, tlacuaches, tuzas, serpientes, lagartijas y ratones. Bestias que simbolizan de manera metafórica a todos los que se pueden encontrar en su trayecto por la serranía. Ver fotografía 4-A y 5-A.

Fotografía 4-A y 5-A.



Miembros de la comparsa de *los serranos*
Observar el conejo blanco de peluche que carga la niña de la fotografía 5-A.

Cabe mencionar, que en las danzas regionales de *los vaqueros, sembradores, serranos y las sembradoras* participaron infantes de ambos géneros, como se puede verificar en la fotografía no. 5-A. Pero fue solamente en el baile de *los serranos y las sembradoras*, cuando pude apreciar a varones cargando a sus bebés vestidos a la usanza y colgando un huacal a su tamaño. Esta forma de participación desde los brazos de su padre, es la manera socialmente indicada de manifestar que el hijo a medida que continúe creciendo, seguirá participando en la entrega de este don que está dirigido a los dioses. Aparte de hacer de conocimiento social y público, que la manda de sus padres era el bailarle por un número de años determinados al santo patrón, a razón y en reciprocidad por el nacimiento del primogénito o del tan esperado primer hijo varón. Ver fotografía 6-A.

El contexto de esta danza regional, consiste en dos filas de serranos que se extienden a lo largo de la calle de la Cruz. En medio de ambas filas, aparecen un grupo exclusivo de señoritas precasaderas (niñas) y varones disfrazados de mujer (usando falda y blusa de manta bordada), quienes traen una canasta con algún fruto de la temporada. Por no haber un nombre específico para estos varones disfrazados, les llamaré: “*serranas*”.

La comparsa está acompañada de una banda clásica que toca un son especial para esta representación. El desarrollo de la danza consiste en que *los serranos* caminan de un extremo al otro del escenario con el ritmo pausado que va marcando la música; cada paso que dan los participantes, va acompañado de un golpe del palo contra el suelo.

Esporádicamente los serranos, giran sobre su eje noventa grados en cuatro ocasiones consecutivas, marcando cada cuarto de vuelta con un bastonazo en el suelo, las señoritas precasaderas y los varones disfrazados del centro de la comparsa, levantan en lo alto sus respectivas canastas en cada cuarto de vuelta que también realizan. Cabe argumentar que cada cuarto de vuelta representa un punto cardinal, y a manera que se indican los cuatro puntos cardinales de manera inmediata, aluden simbólicamente por metonimia a la *rosa de los vientos*. Asimismo, el ejercicio metonímico se justifica sobre la base de los listones de colores que están colocados en el bastón, y que en este contexto simbolizan las fuertes corrientes de viento que se encuentran en la sierra, y que hace girar la *rosa de los vientos*.

De la misma forma, el bastonazo que realizan los serranos contra el suelo, indican las direcciones y futuros caminos por los cuales se puede surcar la serranía (de Tepetlaoxtoc en este caso). Por su parte las señoritas precasaderas y los varones disfrazados (*serranas*), al

levantar sus canastas en dirección de los cuatro puntos cardinales solamente tratan de indicar el origen de los frutos que poseen. La acción también puede ser interpretada como una forma de saludo-agradecimiento a los dioses que permiten la recolección de esos frutos que están dispersos en esas cuatro direcciones. Y en el caso exclusivo de las niñas, refiere a su facultad innata de la reproducción que dentro de pocos años podrán manifestar y ejercer.

Fotografía 6-A.



Al frente padre “serrano” cargando a su hijo, que también está vestido para el baile.

Notar que en segundo plano, se encuentra una *serrana* u hombre disfrazado de mujer que carga una canasta

f) Los Vaqueros.

Los integrantes de este don para San Sebastián son: El conde (patrón ganadero), las chinas (muchachas casaderas que están vestidas de chinas poblanas y representan a las hijas del patrón), el navarijo (quien contrata y paga a los negros, se distingue por traer un látigo), los negros (semejante a los capataces, se distinguen por traer ropa y el rostro pintado de color negro) y el grupo de caporales (ayudantes de las montas de toros, vestidos con ropa tipo vaquera). Ver fotografía 7-A y 8-A.

Fotografía 7-A y 8-A



La historia consiste en que un prestigiado ganadero que tiene trece hijas (las chinas), requiere de los servicios laborales de un navarijo, para que a su vez, contrate a los capataces (los negros) y los caporales (los vaqueros) que transportarán sus reses de un punto territorial a otro. Las etapas de la danza regional son las siguientes: 1) El patrón contrata al navarijo; 2) El navarijo contrata a cada uno de los negros; 3) La canción del rodeo; 4) La muerte del toro.

A continuación describiré brevemente cada una de esos puntos:

Durante la mayor parte del tiempo, los danzantes se dedican a ir y venir, caminando a lo largo de la tarima del escenario. Lo interesante de esta danza ocurre cuando se desarrollan los diálogos entre los participantes, pues, se caracteriza por el uso frecuente de humor negro, dobles sentidos y albures que no caen en la vulgaridad.

El primer dialogo se desarrolla entre el patrón y el navarijo, donde se acuerda su salario y se le otorga un adelanto económico. El navarijo a su vez, tiene la instrucción de contratar a trece negros para que sean los capataces de los caporales que están al servicio del patrón, pero con la indicación de convencerlos para que acepten el pago más bajo posible, por ende, existirán algunos negros que cobrarán menos de la mitad del sueldo que fue sugerido por el patrón. Por su parte, los negros manifiestan su inconformidad con una frase pícaro o de burla en contra del navarijo y el patrón inmediatamente después de haber aceptado el trabajo.

Mientras se termina la contratación de negros, los negros ya contratados comienzan a socializar con las chinas poblanas (hijas del patrón), a quienes indistintamente besan, abrazan y declaran su amor en varias ocasiones del baile.

Una vez que todos los negros fueron contratados, inmediatamente se les ordena que se vayan a trabajar y a dar sus respectivas órdenes a los caporales. Pero debido a que la mayoría de los negros están coqueteando con las hijas del patrón, éste tiene que ir personalmente y darles un latigazo en la espalda o en las sentaderas para que acaten la indicación. Los negros responden la agresión con burlas a las espaldas del patrón, besando y abrazando a sus hijas, robando el sombrero del navarijo y cobrando su respectivo sueldo sin haber desarrollado su trabajo.

Durante todo el baile se habla de un toro muy bravo que debe ser montado o matado. Para mostrarlo, el patrón indica a la banda clásica que toque la canción del “ruedo” y algunos de

los caporales forman un círculo en la tarima. Dentro del círculo, un caporal se colocó encima del hombro una vaquilla disecada que simboliza al toro que debe ser domado. Alguno de los negros lo torea e inmediatamente después varias de las chinas le piden con frases muy amables y cariñosas que les permitan lidiar con esa res brava. Las chinas torear satisfactoriamente a la vaquilla utilizando sus faldas y recibiendo besos y abrazos por parte de los negros, hasta que se da cuenta el patrón de lo que están realizando sus hijas. Por ende, cancela el ruedo, castiga a los negros quienes responden con más burlas y se continúa con el baile del arreo; es decir, caminar rítmicamente de un lado a otro de la tarima.

Como el toro no se dejará montar, uno de los negros procede a matarlo y supuestamente a repartir equitativamente toda la carne que provenga del animal, pero ese negro ya tiene otros planes, pues, en el momento en que se acercan algunos de los solicitantes por un trozo específico de carne, el negro utilizando un lenguaje con rimas siempre termina por rechazar la solicitud. Para finalizar, toda la carne del toro quedó apropiada por ese *negro malandro* quien rinde falsas cuentas de su destino.

A manera interpretativa, este baile se caracteriza por una gran presencia de jóvenes y señoritas casaderas, tal es el caso de todas las chinas poblanas, el navarijo, los trece negros (todos hombres) y algunos caporales de ambos sexos y de distintas edades, pero en ninguno de los papeles participó alguna mujer mayor de los 20 o 30 años o casada y el papel del patrón lo realiza exclusivamente un hombre maduro. A lo que lleva a retomar algunas de las dudas que ya se habían planteado: ¿Cómo se podría definir a un vaquero?, ¿Por qué motivo no participan directamente las mujeres que ya no son casaderas? Y ¿Cómo se podría considerar la labor de las chinas en el ruedo? Con respecto a la primera, esa fue una de las preguntas que tuve que realizar a las personas entrevistadas, y en todos los casos la respuesta era muy parecida a la siguiente: “...un vaquero es la persona que se encarga de arriar y cuidar las vacas, se visten con camisas a cuadros, sombrero y botas ...por aquí se visten de esa forma en cualquier día del año” (Sr. Víctor Varela, habitante del barrio de la Columna, Tepetlaoxtoc centro).

La segunda pesquisa: Las mujeres casadas ya no participan directamente en esta danza regional, porque se encuentran insertas en el ámbito de lo doméstico, que es más propio a su condición. Y su participación se limita a: 1) Vestir a sus hijos para que acompañen a sus

padres en la danza, 2) Tomar fotografías o video de su familia (hijos y esposo) y 3) Proporcionarles agua o refresco a sus hijos danzantes.

En el caso de las madres-esposas cuyos hijos, hijas o esposos están participando en el baile y que éstos se ofrecieron voluntariamente para cubrir el desayuno, la comida o la cena, ellas (las madres-esposas), estarán insertas en el ámbito de lo doméstico preparando las instalaciones, comida, bebida y el servicio para atender a toda la cuadrilla de *los vaqueros* a la hora acordada. Por ende, la participación de las mujeres casadas durante este baile se recluye en el ámbito privado, doméstico y a sus roles maternos exclusivamente.

Por encima de las señoritas casaderas en general que participan como caporales durante la danza de *los vaqueros*, resalta el caso de las señoritas que participan de chinas poblanas, quienes tendrán exclusivamente la obligación de costear o cooperar con los gastos para el desayuno, la comida o cena para la cuadrilla en cualquiera de los dos días de su presentación. Lo que orilla a pensar que este baile se presenta como un *campo para el prestigio*; es decir, se convierte en un espacio que es propicio para presentar el capital económico, simbólico y social que pertenecen a los familiares directos de la señorita participante. Capitales que se exponen, corroboran y acrecientan al momento de exhibir a una joven señorita, físicamente hermosa, virtuosa, que está incorporándose al campo matrimonial y al de la reproducción, además de ser la representante de un grupo con suficiente capital económico para costear los alimentos y bebidas de toda la cuadrilla.

Este capital simbólico se acumula y se puede presentar incluso años después en las evidencias documentales o materiales, como son: fotografías, películas o en su defecto comentarios directos, como el que se me realizó: “*Don Rober ...mis dos hermanas participaban de chinas cuando eran señoritas.*” (Debo comentar, que “las señoritas” son abuela y bisabuela en la actualidad). Y “*Mi hijo José bailaba con los vaqueros hace como cinco años, ahora está con los sembradores*” (Anotación en el diario de campo).

Por último, los demás participantes como son los negros, el navarijo y el patrón también deben participar económicamente para cubrir los gastos de la alimentación o la banda clásica.

Con respecto a la china que torea a la vaquilla en el ruedo, se debe entender como una forma de demostrar simbólicamente que las mujeres (en particular las chinas poblanas) pueden realizar la faena al mismo nivel que los hombres, pero al demostrarlo

satisfactoriamente se cuestiona a los principios del ámbito masculino en general. La contradicción reclama la presencia del patrón ganadero, quien termina por deshacer el ruedo en el momento que supuestamente observa que sus hijas están arriesgando la vida, cuando en realidad se trata de reordenar el cosmos del dominio masculino que acaba de ser cuestionado e impugnado.

En el caso de las señoritas que participan de caporales, al no realizar ningún dialogo durante el baile a diferencia de las chinas poblanas, y el hecho de formar parte de una “masa anónima” de participantes, reduce su esfera al simple uso del escenario. Pero su condición femenina queda registrada públicamente.

El hecho de que los jóvenes que desempeñan los papeles de los negros o el navarijo, tengan diálogos y una participación más activa a diferencia de los jóvenes y señoritas caporales, les posibilita la interacción con las mismas chinas poblanas o señoritas que están en el público y que desean tomarse una fotografía con alguno de estos integrantes masculinos. A cambio se les entrega números telefónicos o se les manda algún beso hacia el escenario, como lo observé en los descansos de esta danza regional. Esta situación, se puede traducir como un espacio de interacción entre un determinado tipo de jóvenes y señoritas que comparten el mismo status social y que pueden demostrar los distintos capitales propios de sus familias, lo que finaliza por excluir a las señoritas o jóvenes caporales quienes su interacción con el público o entre ellos será mínima o menos evidente a diferencia de los otros.

Para finalizar, el baile simboliza al patrón explotador y avaro que termina siendo robado en especie (con el toro que tuvo que ser sacrificado) y en su honor. Porque los negros malandros terminan huyendo con todas las chinas poblanas a los espacios que no son frecuentados por el padre de estas, lo que supone que las parejas terminan teniendo relaciones sexuales pre y extramaritales.

1.2 Los ballets folklóricos del Acolhuacán.

En el territorio del Acolhuacán septentrional, se le llama: *ballet*, a toda danza regional, escenografía y bailable de música folklórica que sea representativa y tradicional de otros estados de la república, con excepción del Estado de México. Razón por la cual, los ensayos, las prácticas y la preparación de todos los bailarines, de todas las edades (infantes, jóvenes y adultos) y de ambos géneros, se realiza al interior de alguna academia y / o

escuela de baile que esté especializada en este tipo de música regional folklórica, y por ende, existirá una cuota de inscripción y una mensualidad que tendrá que cubrir cada estudiante que desee afiliarse a institución privada. Lo que denota una clara diferencia con las danzas regionales del Acolhuacán, las cuales se integran de voluntarios y las practicas se realizan en las inmediaciones y espacios públicos cercanos al templo (los jardines, el atrio de la iglesia o capilla, o alguna calle cercana al templo), y en el mejor de los casos en un terreno privado que fue prestado para los ensayos.

Evidentemente a la hora de la presentación (o entrega del don vertical ascendente), el ballet se verá más lúcido sobre la base de que se presentará en el mismo escenario de las bandas de la serenata en las fiestas patronales, es decir, gozaran de la iluminación de colores, un buen sonido un amplio espacio y una estructura metálica temporal que les permite subir y bajar rápidamente y así poderse cambiar fácilmente de traje regional. A diferencia de las danzas regionales que entregarán su don vertical desde una tarima más módica (en el mejor de los casos) o a nivel de tierra, y no necesitan estarse cambiando de traje.

No sobra mencionar, que el hecho de participar como un miembro más de algún ballet durante la fiesta grande del santo patrón en turno, será motivo para incrementar los capitales simbólicos, sociales y quizá hasta políticos de todos los familiares masculinos que estén directamente emparentados con el bailarín. Sobre todo, sí se refiere a una señorita en edad casadera que se presenta como parte de esta comitiva donante, pues evidentemente se tendrán que reevaluar los capitales culturales que le pertenecen a toda su familia nuclear y extensa. Y por lo tanto, esta señorita tendrá un valor social superior a otras *asociadas* y *contemporáneas* en el mercado matrimonial, que es propio de la relación entre los grupos y no entre los individuos.

En el caso de los varones, socialmente se da por acentuado y conocido que el hombre tendrá que tener un mayor capital cultural que el promedio de las mujeres. No como parte de un reconocimiento, sino como una exigencia social masculina *de facto* sobre la base de que a las mujeres en décadas recientes, se les autorizó su ingreso a los espacios académicos, del conocimiento tradicional y de la práctica científica.

ANEXO 2. BREVE HISTORIA DEL ARRIBO DEL RUEDO EN AMÉRICA.

Durante la época del imperio romano, se edificaron varios coliseos en las principales ciudades de Europa, resaltando por sus características el Coliseo en Roma. Cabe mencionar, que la idea de los anfiteatros, fue retomada a su vez, por otras comunidades que incorporaron la práctica durante sus festividades anuales. Sin embargo, el principio en todos los casos era siempre el mismo; es decir, estas graderías, fueron construidas con la finalidad de presentar: pelea entre gladiadores, representaciones históricas de batallas memorables para el ejército romano, combate cuerpo a cuerpo o contra fieras que eran traídas desde distintas partes del imperio.

Una vez que se fragmentó el imperio, se continuó con este tipo de festividad incorporando nuevos elementos propios a cada región. En ese sentido, aparece la fiesta taurina o corrida de toros española, la cual rescata parte de la arquitectura de los anfiteatros romanos, como se verá a continuación:

“Las plazas de toros, también conocidas como *cosos taurinos* y anteriormente como *circos taurinos*, son recintos cerrados, generalmente circulares y descubiertos, donde se celebran las corridas de toros. Sus estilos arquitectónicos son diversos de acuerdo al mayor o menor grado de antigüedad, si bien en la actualidad predominan las de estilo neomúdejar. Tienen su origen en la Europa antigua. Principalmente consiste en un anfiteatro cerrado de forma aproximadamente circular con graderías y servicios que rodean un espacio central en donde se realiza el espectáculo taurino, llamado ruedo o redondel –un terreno de tierra batida (arena o albero)– rodeado de un callejón en donde se preparan y refugian los toreros y subalternos. El callejón está separado del ruedo por una estructura o pared, generalmente de madera y de aproximadamente 140 centímetros de altura, que posee estribos hacia el ruedo y en ocasiones también hacia el callejón para facilitar el acceso de los alternantes en caso de emergencia. Dispone de portones de acceso batientes para la entrada y salida de los participantes (puerta de cuadrilla) y de los toros (puerta de toriles y de arrastre) aunque la cantidad y disposición de estos accesos varía de un recinto a otro.

También hay plazas de toros portátiles, construidas a base de una estructura metálica o de otro tipo para aislar un espacio y que se montan y desmontan tradicionalmente en pueblos y ciudades que no disponen de una plaza fija.”

Linkografía: http://es.wikipedia.org/wiki/Plaza_de_Toros#Historia

Con esta noción, en España se edifican los primeros palenques que continúan presentando el mismo principio arquitectónico del coliseo, pero con la diferencia de que combatirán gallos que eran traídos del lejano oriente en lugar de personas. Tradición que llegó a América gracias a la conquista militar y evangélica por parte del imperio español. Cabe mencionar que la tradición taurina en el territorio nacional, sufre nuevamente una modificación después de la independencia de México, al incorporar la imagen del charro jalisciense que solicita permiso ya sea a un sacerdote o un representante simbólico del que fue el Virrey español para comenzar la fiesta brava. Otro caso de aculturación de este fenómeno, ha sido la charrería, el jaripeo y rodeo que se continúa practicando en la actualidad en algunas regiones del país.

ANEXO 3. NOTICIA SOBRE LOS JUEGOS VAQUEROS.

Validan apuestas en carreras de caballos y peleas de gallos

Ministros aseguran que permisos de Segob para que se realicen juegos de dados no violan la ley; una mayoría simple de ministros, es decir seis, con el voto en contra de otros cuatro, ante la ausencia en el último punto de Mariano Azuela, se pronunció también por declarar inconstitucional el juego de la ruleta

Carlos Avilés

El Universal

Viernes 19 de enero de 2007

La Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) resolvió que es constitucionalmente válido el cruce de apuestas que se realiza en los espectáculos de carreras de caballos en escenarios temporales, conocidas como parejeras, y en peleas de gallos, que tienen lugar sólo en ferias regionales.

El máximo tribunal del país también resolvió que las autorizaciones que otorga la Secretaría de Gobernación (Segob) para que haya juego de dados con apuestas en las ferias regionales tampoco viola la Constitución, pues esta modalidad está permitida en la Ley de Juegos y Sorteos.

En cambio, el alto tribunal concluyó que el juego de naipes en las ferias sí es violatorio, por lo que la Segob no puede otorgar permisos para que esta actividad se lleve a cabo, por ser un espectáculo que se basa en un juego prohibido por la ley en la materia.

Fuente: Periódico "El Universal", 19 de enero 2007.

Linkografía: <http://www.el-universal.com.mx/nacion/147594.html>



PERMISO PARA PELEAS DE GALLOS <i>(Permiso para peleas de gallos con rifas de números)</i>							
Enviar a un amigo <input checked="" type="checkbox"/>	Otras vist						
¿Quién lo presenta y en qué casos? Personas Físicas y Morales Permisos para efectuar cruce de apuestas en peleas de gallos y rifas de números	Medio(s) de presentación <table border="1"> <thead> <tr> <th>Escrito libre</th> <th>No. Original(es)</th> <th>No. Copia(s)</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td></td> <td>1 (uno)</td> <td>2(dos)</td> </tr> </tbody> </table>	Escrito libre	No. Original(es)	No. Copia(s)		1 (uno)	2(dos)
Escrito libre	No. Original(es)	No. Copia(s)					
	1 (uno)	2(dos)					
Dependencia u organismo responsable del trámite Secretaría de Gobernación Dirección General Adjunta de Juegos y Sorteos Hamburgo 135, 12 Colonia Juárez CP 06600, México, D. F.	¿Qué información se requiere? Nombre Solicitante, RUPA, Nacionalidad, R Domicilio, Teléfono, Nombre del Representa Legal, Teléfono, Estado, Municipio, Comunidad Domicilio del palenque, Descripción de vías acceso y ubicación.						
Otras oficinas en donde puede realizarse el trámite Seleccione con doble click Dirección General Adjunta de Juegos y Sorteos	¿Qué documentos se requieren? Copia simple de la Identificación Oficial Vig (Credencial del IFE, Cédula Profesional Pasaporte), Copia simple de la Constancia inscripción en el RFC o Cédula de identificación fiscal, Formato de pago SHCP SAT-16, Declarac bajo protesta de decir verdad, en el sentido que no ha sido procesado, ni condenado por de doloso de índole patrimonial, fiscal ni relación con la delincuencia organizada o de operaci con recursos de procedencia ilícita, ni declar en concurso, Reglamento de operacion establecimiento, Programa del evento que pretenda celebrar, Copia certificada de autorizaciones que hayan expedido autoridades de la Entidad Federativa y Municipio o Delegación, para la construcci instalación u operación del palenque, especific de manera detallada los lineamientos operacion del cruce de apuestas, así como control de las mismas, señalar el nombre identidad de las personas que fungirán co Jueces durante la celebración de las peleas gallos, documento certificado por Fedat Público, que acredite la propiedad o legal poses del inmueble en que se vaya a instalar palenque, en el caso de personas moral testimonio o copia certificada de Acta Constitut debidamente inscrita en el Registro Público de Propiedad y del Comercio que corresponda instrumento jurídico de su creación, por el que acredite que se encuentra debidame constituida conforme a las leyes de los Esta Unidos Mexicanos, acreditar la Representac Legal de la solicitante, mediante poder otorg ante Fedatario Público o Instrumento Jurídico que consten las facultades de Representaci Reglamentación de los eventos solicitad nombre y domicilio de los representantes c actuaran como responsables en el evento.						
Horarios de atención al público Horarios de atención De 9:00 a 15:00 horas de lunes a viernes	<table border="1"> <thead> <tr> <th>No. Original(es)</th> <th>No. Copia(s)</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>1 (uno)</td> <td>1 (uno)</td> </tr> </tbody> </table>	No. Original(es)	No. Copia(s)	1 (uno)	1 (uno)		
No. Original(es)	No. Copia(s)						
1 (uno)	1 (uno)						
Tipo de Resolución Permiso Vigencia Concepto Vigencia Máximo 28 días Días naturales Observaciones Vigencia indicada en el permiso							

¿Cuánto se paga?

Concepto:

Sección no capturada

Archivo electrónico

tarifas_2008.pdf

Nombre del Formato de Pago

Para determinar el monto ver tabla y explicac anexas. El pago se deberá efectuar en el formato: SAT o pago electrónico e5cinco.

Observaciones

Los montos son determinados de acuerdo a la ta para juegos y sorteos, autorizada por la Secretaría Hacienda y Crédito Público publicada en el Diario Oficial la Federación de fecha 28 de Julio de 2008.

¿En qué periodo se presenta?

De lunes a viernes exceptuando días festivos y última semana del mes de Diciembre

Esta información fue inscrita en el Registro Federal de Trámites y Servicios; por ello,

No le pueden exigir requisitos, documentos o pagos distintos a los indicados. caso contrario por favor repórtelo a los teléfonos señalados en el apartado de 'Dudas y Quejas'.

Artículo 69 - Q de la Ley Federal de Procedimiento Administrativo <de click aquí para consultar>

ANEXO 4. NOTICIA SOBRE EL ARRESTO.

Arrestan a 169 por peleas de gallos en EU

Policías de Texas arrestaron a 169 personas y confiscaron 114 gallos en una redada contra las riñas de estos animales al noroeste de Fort Worth

EL UNIVERSAL
TEXAS, EU DOMINGO 03 DE ENERO DE 2010

Policías de Texas arrestaron a 169 personas y confiscaron 114 gallos en una redada contra las riñas de estos animales al noroeste de Fort Worth.

Agentes de la oficina del alguacil del condado de Parker hicieron la redada el sábado cerca de Poolville. El alguacil Larry Fowler dijo que trabajadores sociales de la agencia de Servicios de Protección a la Niñez se hicieron cargo de la custodia de unos 10 a 15 niños de entre 7 y 15 años.

Los agentes confiscaron drogas y efectivo y encontraron gallos heridos y muertos, dijo Fowler. Dijo que el sitio donde se hizo la operación había sido vigilado durante dos semanas.

Los arrestados podrían enfrentar cargos de apuestas ilegales y algunos podrían ser acusados de delitos de crimen organizado, dijo el alguacil.

Linkografía: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/649180.html>

GLOSARIO

<p>Arena</p>	<p>Turner que está citado por Varela (2005), la define como: “Una arena es un marco –institucionalizado o no- que manifiesta funciones como un escenario para una interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida” (Varela; 2005: 102-103).</p>
<p>Barrio</p>	<p>Comprendido como: “...está también provisto de equipamientos colectivos y accesibles al peatón; pero, además, está constituido en torno a una subcultura y representa una línea de demarcación significativa en la estructura social, pudiendo llegar a una cierta institucionalización en términos de la autonomía local” (Castells; 1982: 125).</p>
<p>Capital cultural (escolar)</p>	<p>Entendido como: “...los campos legítimos, según los “mercados” - “escolar” o “extraescolar”- en los que se ofrecen, se establecen dos hechos fundamentales: por una parte, la fuerte relación que une las prácticas culturales (o las opiniones aferentes) con el capital escolar (medido por las titulaciones obtenidas) y, secundariamente, con el origen social (estimado por la profesión del padre); y, por otra parte, el hecho de que, a capital escolar equivalente, el peso del origen social en el sistema explicativo de las prácticas y de las preferencias se acrecienta a medida que nos alejamos de los campos más legítimos” (Bourdieu; 1991: 11).</p>
<p>Capital económico</p>	<p>Carrasco Gutiérrez interpreta de Bourdieu, lo siguiente: “...bajo la forma de diferentes factores de producción (tierras, fabricas, trabajo) y del conjunto de bienes económicos (dinero, patrimonio, bienes materiales) es acumulado, reproducido y ampliado por medio de estrategias específicas de inversión económica y de otras relacionadas a inversiones culturales y a la obtención o manutención de relaciones sociales que pueden posibilitar el establecimiento de vínculos económicamente útiles, a corto y largo plazo” (Carrasco Gutiérrez; 2008: 18).</p>
<p>Capital material</p>	<p>Se puede interpretar de Bourdieu (1991), lo siguiente: “...no existe herencia material que no sea a la vez una herencia cultural, los bienes familiares tienen como función no sólo dar testimonio físico de la antigüedad y continuidad de la familia y, por ello, la de consagrar su identidad social, no dissociable de la pertinencia del tiempo, sino también la de contribuir prácticamente a su reproducción moral, es decir, a la transmisión de los valores, virtudes y competencias que constituyen el fundamento de la legítima pertinencia a las dinastías burguesas” (Bourdieu; 1991: 75). Y más adelante afirma, cito: “...el modo de adquisición de los muebles (gran almacén, anticuario, <i>boutique</i>, rastro) depende tanto por lo menos del origen social como del nivel de instrucción: con un nivel escolar equivalente, los miembros de la clase dominante originarios de la burguesía, de los que se sabe que han heredado con mayor frecuencia que los demás una parte de su mobiliario, han comprado sus muebles más a menudo ...en un anticuario que los que son originarios de las clases populares o medias” (Bourdieu; 1991: 76).</p>
<p>Capital simbólico</p>	<p>Bourdieu (1991), lo explica como: “...la adquisición de una reputación de competencia y de una imagen de respetabilidad y de honorabilidad cómodamente convertibles en posiciones políticas de <i>notable</i> local o nacional: se comprende por ello que sean y se sientan solidarios con el orden (moral) establecido, al cual, por otra parte, contribuyen enormemente con sus intervenciones cotidianas, de las que las declaraciones ...las posturas y las acciones políticas no son más que la</p>

	forma más visible” (Bourdieu; 1991: 291).
Capital social	Bourdieu (1991), lo define de la siguiente manera: “...el efecto que produce la <i>imposición de titulaciones</i> , caso particular del <i>efecto de asignación de estatus</i> , positivo (ennoblecimiento) o negativo (estigmatización), que todo grupo produce al asignar a los individuos a unas clases jerarquizadas” (Bourdieu; 1991: 20).
Contemporáneos (sujetos)	Geertz (2006) lo explicaría: “...son personas que comparten un tiempo común pero no un espacio común: viven (más o menos) en el mismo periodo de la historia y mantienen relaciones sociales, a menudo muy atenuadas, unas con otras; sólo que no se conocen directamente, por lo menos según el curso normal de las cosas. Están ligados no por una interacción social directa, sino por una serie generalizada de supuestos simbólicamente formulados (es decir, culturales) sobre los modos típicos de conducta de cada cual.” (Geertz; 2006: 303).
Densidad (espacio)	Interpretado como: “...refuerza la diferenciación interna, porque, paradójicamente, cuanto más próximo se está físicamente, más distante son los contactos sociales a partir del momento en que resulta necesario no comprometerse más que parcialmente en cada una de las pertenencias” (Castells; 1982: 98).
Dimensión (espacio)	Entendido, como: “...cuanto mayor es, más amplio es el abanico de variación individual y más grande será la diferenciación social ...debilitamiento de los lazos comunitarios” (Castells; 1982: 98).
Distinciones metafísicas	Cito de Leach (1976): “Los rasgos topográficos materiales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales –es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.- constituyen un conjunto de <i>indicadores</i> de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente” (Leach;1976: 69).
Espacio	Retomo de Hall (1998): “El espacio de caracteres fijos es uno de los modos fundamentales de organizar las actividades de los individuos y los grupos. Comprende manifestaciones materiales tanto como normas ocultas, interiorizadas, que rigen el comportamiento cuando el hombre se mueve sobre la tierra. Los edificios son una expresión de pautas de caracteres fijos, pero los edificios se agrupan de modos característicos y están divididos interiormente según normas y diseños culturales determinados. La disposición de aldeas, villas y ciudades del campo entre ellas no es causal sino que sigue un plan, que cambia según el tiempo y la civilización” (Hall; 1998: 127-128).
Espacio de proximidad	Comprendido como: “...los espacios públicos accesibles a pie desde la vivienda, como son las calles, banquetas plazas y otras infraestructuras comunes en las colonias populares. Aludiendo así a un ámbito circunscrito al entorno de la vivienda en el que es posible desplazarse caminando, y donde cada quien puede hacer la experiencia de lo familiar y conocido, sin que tal experiencia pueda darse por descontada, ya que sería aventurado suponer altos grados de conocimiento recíproco entre los habitantes, la existencia de una comunidad local o de fuertes sentimientos de pertenencia y de construcción de identidades basadas en la localidad” (Duhau-Giglia; 2004: 175-176).

Espacios sociópetos	Cito la definición de Hall (1998): "...algunos espacios, como las salas de espera de los ferrocarriles, tienden a mantener apartadas a las personas unas de otras. Él llamaba esos espacios sociófugos. Otros, como las mesas de venta de las tiendas antiguas o los veladores de las terrazas de los cafés franceses, tienden a reunir a la gente" (Hall; 1998:134).
Fiesta	Como definición de fiesta, retomo: "Sono in molti ad osservare che se il tempo liberato dal lavoro potrebbe essere un periodo ideale per ritrovarsi, per "divertirsi" in senso proprio, per rigenerarsi, per confrontarsi con gli altri, in genere, si trasforma in vacanza, in un cedimento al turismo di massa" (Nesti; 2007: 3). (En muchas ocasiones he observado que es el tiempo libre del trabajo, puede ser un periodo ideal para encontrar personas, para "divertirse" en sentido propio, para regenerarse, para encontrarse con la alteridad, en general, se transforma en vacaciones, en una entrada al turismo de masas).
Heterogeneidad social	Se considera que: "...permite la fluidez del sistema de clases y la taza elevada de movilidad social explica que la filiación a los grupos no sea estable, sino obligada a la posición transitoria de cada individuo: hay por lo tanto, predominio de la asociación (basada en la afinidad racional de los intereses de cada individuo) sobre la comunidad" (Castells; 1982: 98).
Masculinidad	"...la masculinidad, per se, es un constructor social, que cada sociedad moderna a través del tiempo y la historia, mediante sus costumbres, tradiciones, condiciones socioeconómicas y políticas, símbolos, valores, expectativas, formas de pensar y sentir. Que lógicamente son diferentes para cada grupo social, e incluso difiere para una misma sociedad en momentos diferentes de su historia" (Tolalpa; 2005:181). Al respecto, "...la masculinidad implica ...varias historias a la vez. Se trata de la búsqueda del hombre individual para acumular aquellos <i>símbolos culturales que denotan virilidad, señales de que él lo ha logrado (ser hombre)</i> . Se trata de esas normas que son usadas contra las mujeres para impedir su inclusión en la vida pública y su confinamiento a la devaluada esfera privada. <i>Se trata del acceso diferenciado que distintos tipos de hombres tienen a esos recursos culturales que confieren la virilidad y de cómo cada uno de estos grupos desarrolla entonces sus propias modificaciones para preservar y reclamar su virilidad.</i> Se trata del propio poder de estas definiciones, que sirven para mantener el poder efectivo que los hombres tienen sobre las mujeres y que algunos hombres tienen sobre otros hombres" (Kimmel; 1997: 50-51). <i>Cursivas mías.</i>
Masculinidad hegemónica	Cito de Robert Connell (1997): "La <i>masculinidad hegemónica</i> no es un tipo de carácter fijo, el mismo siempre y en todas partes. Es, más bien, la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable ...La masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres" (Connell; 1997: 41-42). Y al ser explicada por Kimmel (1997), le otorga un nuevo significado: Es "...la imagen de la masculinidad ...destinada a enseñar a los hombres jóvenes cómo llegar a ser "verdaderos hombres" (Connell, 1987). La definición hegemónica de la virilidad es un hombre <i>en el poder</i> , un hombre <i>con poder</i> , y un hombre <i>de poder</i> " (Kimmel; 1997: 50).

Multiplicidad (espacio)	Entendido y retomado de Castells (1982): "...la multiplicación de las interacciones produce la segmentación de las relaciones sociales y suscita el carácter "esquizoide" de la personalidad urbana" (Castells; 1982: 98).
Parentesco ritual sacramental	"...la costumbre popular hace caso omiso del dogma e instituye el lazo social del compadrazgo mediante ritos que a los ojos de la Iglesia no crean ninguna relación espiritual, pero que, con arreglo a la costumbre, pueden implicar una prohibición de incesto" (Pitt Rivers; 1979: 599).
Predecesores (sujetos)	"Como los predecesores ya vivieron, pueden ser conocidos o, más exactamente, puede saberse algo de ellos, de manera que los actos que cumplieron pueden tener alguna influencia en la vida de aquellos de quienes son predecesores (es decir, sus sucesores). Aunque lo inverso, por naturaleza del caso, no es posible. Por otro lado los sucesores no pueden ser conocidos y ni siquiera se puede saber de ellos, pues son los ocupantes aún no nacidos de un futuro que todavía no ha llegado; y aunque sus vidas pueden verse influidas por los actos de aquellos que fueron sus predecesores, lo inverso tampoco es posible" (Geertz; 2006: 304).
Pueblo	Espacio "...bastante homogéneo, con débil diferenciación interna, y donde las relaciones espaciales esenciales son circulación en torno a los centros de actividades" (Castells; 1982: 125).

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard.

2007 *La red de la expansión humana*, Colección clásicos y contemporáneos en antropología, no. 3, México, CIESAS-UAM-UIA.

ALLENDER, Steven. COWBURN, Gill y Charly FORSTER.

2006 “Understanding participation in sport and physical activity among children and adults: a review of qualitative studies” en *Health Education Research*, USA, OXFORD UNIVERSITY PRESS, pp. 826-835.

ANDRADE, Claudia y Marisa MATIAS.

2009 “Gender differences in work-to-family facilitation in Portuguese employees” en *Comunicacao e ciencias empresariais*, Brasil, EXEDRA, pp.161-172.

AYORA DIAZ, Steffan Igor.

2007 “El cuerpo y la naturalización de la diferencia en la sociedad contemporánea”, colección *Nueva Antropología. La antropología en cuestión: cinco ensayos temáticos y un estudio de caso*, Vol. XX, No. 67, mayo, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 89-118.

AUGÉ, Marc.

2000 *Los <<no lugares>> espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, GEDISA.

BACHELARD, Gaston.

2006 *La poética del espacio*. Colección Breviarios no. 183, México, FCE.

BALANDIER, George.

1994 *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, PAIDOS.

BARTRA, Roger.

2005 *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, DEBOLSILLO.

2006 *Anatomía del mexicano*, México, DEBOLSILLO.

BOURDIEU, Pierre.

1991 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, TAURUS.

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, ANAGRAMA.

2007 *Razones prácticas*, Barcelona, ANAGRAMA.

2009 *El sentido práctico*, México, Siglo XXI.

2010 *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Argentina, Siglo XXI.

2011 *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI.

- BOURDIEU, Pierre – HERNÁNDEZ, Alfonso y Rafael MONTESINOS.
1998 *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*, colección: Serie Pluriminor, Ecuador, ABYA-YALA.
- BROD, Harry and Michael KAUFMAN.
1994 *Theorizing masculinities. Research on men and masculinities*, London-New Delhi, SAGE PUBLICATIONS.
- BROWN, Michael F.
1996 “On resisting Resistance” en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No. 4, JSTORE, pp. 729-735.
- BURNETT TAYLOR, Edward. (Traducción e introducción por KORSBAEK, Leif)
2009 *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, México, JP-UAM.
- CAMPBELL, Federico.
2004 “El narcotraficante” en FLORESCANO, Enrique. (Coord.) *Mitos mexicanos*, México, TAURUS. pp. 375-383.
- CAMPOS GARCÍA, Margarita.
1973 *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, colección SEPSETENTAS, no. 89, México, Biblioteca SEP.
- CANDO MORALES, Mariano.
1993 *Municipio Tepetlaoxtoc Estado de México*, México, H. AYUNTAMIENTO 1991-1993.
1999 *Tepetlaoxtoc. Monografía municipal*. México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.
- CARRASCO GUTIÉRREZ, Gabriela.
2008 “Influencia del capital cultural, capital económico y capital social basado en la familia sobre el rendimiento de los estudiantes. Un análisis comparativo” en *Informe Final para el Consorcio de Investigación Económica y Social*, Perú, CIES. pp. 1-40.
- CASTELLS, Manuel.
1982 *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI.
- CASTRO DOMINGO, Pablo. (Coord.)
2005 *Cultura política, participación y relaciones de poder*, México, CONACYT-UAM.
- CAZÉS, Daniel.
2006 “El tiempo masculino” en CAREAGA, Gloria y Salvador, CRUZ SIERRA. (Coords.). *Debate sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, UNAM-PUEG, pp. 67-87.

CHÁVEZ GONZÁLEZ, Mónica Lizbeth.

2009 “Construcción de la nación y el género desde el cuerpo. La educación física en el México posrevolucionario” en revista *Desacatos*, México, COLEGIO DE SAN LUIS POTOSÍ, pp. 43-58.

CHODOROW, Nancy.

1974 “Family structure and feminine personality” en ZIMBALIST, Rosaldo and Louise LAMPHERE. *Woman, culture and society*, Standford University Press, Stanford, California, USA. pp. 43-66.

COHEN, Abner.

1979 “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder” en LLOBERA, José R. (comp.) *Antropología política*, España, ANAGRAMA, pp. 55-82.

CLARE, Anthony.

2002 *Hombres. La masculinidad en crisis*, España, TAURUS.

CONNEL, Robert W.

1997 “La organización social de la masculinidad” en VALDES, Teresa y José OLAVARRÍA. *Masculinidad/es: poder y crisis*, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres no. 24, pp. 31-48.

2003 *Masculinidades*, México, UNAM-PUEG.

CORRAL CORRAL, Manuel de Jesús.

2009 *Cuerpo, comunicación y sensibilidad*, México, UACM.

CORTES, Hernán.

2003 *Cartas de relación*, España, PROMOLIBRO.

DaMATTA, Roberto.

2002 *Carnavales, malandros y héroes*, México, FCE.

DA SILVA CONCHA, Devanir.

2004 “Masculinidad y café con piernas. ¿Crisis, reacomodo o auge de una “nueva” masculinidad?”, colección *Gazeta de Antropología*, no. 20, España, Universidad de Granada.

DE ALBA CASILLAS, Diego.

2004 Tesis de maestría: *Las ferias: procesos simbólicos y económicos que actúan como integradores de una región. Feria Nacional de San Marcos, Aguascalientes, Ags., y San Miguel el Alto, Jalisco*, México, UAM.

DE LA CRUZ ROJAS, José.

1999 *Chiautla. Monografía municipal*, México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.

DE LA GARZA, María Luisa.

2008 *Pero me gusta lo bueno. Una lectura ética de los corridos que hablan del narcotráfico y de los narcotraficantes*, México, PORRUA.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo.

1997 “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” en revista *ALTERIDADES*, Año 7, No. 13, México, UAM.

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, colección ANTHROPOS-UAM, no. 33, México, UAM.

2004 “Contra el exilio de los objetos. Un acercamiento a la teoría de red de actores” en LUNA, Matilde. *Itinerarios del conocimiento: formas, dinámicas y contenidos. Un enfoque de redes*, colección ANTHROPOS-IIS-UNAM, no. 13, México, UNAM.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal.

2003 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Vol. I. España, PROMOLIBRO.

DÍAZ DIEGO, José.

2006 “La I-lógica de los géneros: metrosexuales, masculinidad y apoderamientos” colección *Revista de Antropología Iberoamericana*, enero-febrero, año 1, Vol. 1, no. 1, Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red. pp. 157-167.

DUHAU, Emilio y Angela GIGLIA.

2004 “Espacio público y nuevas centralidades. Dimensión local y urbanidad en las colonias populares de la ciudad de México” en *Papeles de población*, no. 41, México, CIEAP/UAEM, pp.167-194.

2008 *Las reglas del desorden. Habitar en la metrópoli*, México, UAM-Siglo XXI.

DURKHEIM, Emile.

1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, EDICIONES COYOACÁN.

EHRENFELD LENKIEWICZ, Noemí. (Coord.)

2011 *Mujeres y acciones: aspectos de género en escenarios diversos*, México, UAM-UNIVERSIDAD DE COLIMA.

ELIAS, Norbert.

2010 *Sobre el tiempo*, México, FCE.

ESTRADA IGUÍNIZ, Margarita.

2008 “Diferencia que hace la diferencia. Migración y organización familiar” en revista *DESACATOS*, núm. 28, septiembre –diciembre, México, CIESAS.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1992 *Los nuer*, España, ANAGRAMA.

1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, España, ANAGRAMA.

- FALOMIR PARKER, Ricardo.
 2000 “De machos, mandilones y otras cosas... *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*” en revista *ALTERIDADES*, Año 10, No. 20, Julio-Diciembre, México, UAM.
- FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando.
 2004 “¿Hombres de verdad? Estereotipo masculino, relaciones entre géneros y ciudadanía” en *Foro Interno*, Vol. 4. Pág. 15-43.
- FLANANGAN Jr., Owen J.
 1982 “Freud: Masculinity, Femininity, and the Philosophy of Mind” in VETTERLING-BRAGGIN, Mary. “*Femininity*”, “*Masculinity*”, and “*Androgyny*”: *A modern philosophical discussion*, University of Virginia, USA, ROWMAN AND LITTLEFIELD.
- FLOOD, Michael.
 2008 “Prevención de la violencia masculina: estrategias y retos” en RÁMIREZ RODRÍGUEZ Juan Carlos y Griselda URIVE VÁZQUEZ. (Coords.). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDÉS.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio.
 2005 “Hacia una teoría cultural del trauma y la violencia cotidianas en el puerto de Veracruz” colección *Nueva Antropología. Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina*, Vol. XX, no. 65, mayo-agosto, México, Nueva Antropología A. C. pp. 93-112.
- FOSTER, George.
 1995 *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Xalapa, Veracruz, México, EDITORIAL UNIVERSIDAD VERACRUZANA.
- FOUCAULT, Michel.
 1992 *Microfísica del poder*, Madrid, LA PIQUETA.
 1999 *El orden del discurso*, México, FÁBULA TUSQUETS EDITORES.
 2007 *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, España, Siglo XXI.
 2008 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
 2010 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
 2011 *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor.
 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, GRIJALBO.
 2006 *Diferentes, desconectados y desiguales*, España, GEDISA.
 2009 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, DEBOLSILLO.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor y Ernesto PIEDRAS FERIA.
 2008 *Las industrias culturales y el desarrollo de México*, México, FLACSO-Siglo XXI.

- GARMA NAVARRO, Carlos.
 2008 “Las masculinidades en la música cristiana”, colección: *VERSIÓN*, no. 21, México. pp. 83-100.
- GEERTZ, Clifford.
 1994 *Conocimiento local*, Barcelona, PAIDOS.
 2006 *La interpretación de las culturas*, México, GEDISA.
- GEIST, Ingrid. (Comp.)
 2002 *Antropología del ritual. Víctor Turner*. México, INAH-ENAH.
- GODELIER, Maurice.
 1986 *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, AKAL.
 1997 “Simbólica del cuerpo, orden social y lógica de poder” en MARIE-ODILE, Marion. *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés, S. A. de C. V.-CONACYT, pp. 17-37.
 1998 *El enigma del don*, Barcelona, PAIDOS BÁSICA.
- GOLDSMITH, Mary.
 1986 “Debates antropológicos en torno a los estudios de la mujer” en colección *Nueva Antropología*, Vol. VIII, número 30, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 148-171.
- GÓMEZ SUÁREZ, Agueda y Marinella, MIANO BORUSSO.
 2006 “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)”, colección *Gazeta de Antropología*, no. 22, España, Universidad de Granada.
- GRANADOS COSME, José Arturo.
 2002 “Orden sexual y alteridad: La homofobia masculina en el espejo” en colección *Nueva Antropología*, septiembre, Vol. XVIII, no. 61, México, Nueva Antropología, A. C. pp. 79- 97.
- GREGORIO-GODEO, Eduardo D.
 2009 “British men’s magazines’ scent advertising and the multimodal discursive construction of masculinity: a preliminary study” en *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, Vol. 17. Pág. 9-36.
- GUIZA LEMUS, Gerardo.
 2010 *Masculinidades las facetas del hombre*, México, FONTAMARA.
- GUTIÉRREZ, Alejandro.
 2007 *Narcotráfico. El gran desafío de Calderón*, México, PLANETA.
- GUTIÉRREZ LOZANO, Saúl.
 2008 *Tejer el mundo masculino*, México, UNAM-PLAZA Y VALDÉZ.

- GUTMANN, Matthew.
 1997 "Trafficking in men: The Anthropology of Masculinity" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, JSTORE, pp. 385-409.
 2000 *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, COLEGIO DE MÉXICO.
 2003 *Changing men and masculinities in Latin America*, Durham and London, DUKE UNIVERSITY PRESS.
- HAGÉGE, Jean-Claude.
 2003 *Le pouvoir de séduire*, Paris, ODILE JACOB
- HALL, Edward.
 1998 *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI.
- HARRIS, Marvin.
 2011 *Caníbales y reyes*, colección El libro de bolsillo, España, ALIANZA EDITORIAL.
- HAYDEN, Dolores.
 2009 "What would a non-sexist city be like? Speculations on housing, urban desing and human work" en SIGNS, Journal of women in culture and society, No. 3, p.170.
- HEMEROTECA.
 2007 *El Universal*, viernes 19 de Enero, México.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Ernesto.
 2008 "Entre la memoria y el olvido: Padres migrantes indígenas" en RÁMIREZ RODRÍGUEZ Juan Carlos y Griselda URIVE VÁZQUEZ. (Coords.). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDÉS.
- HERNANDO GONZALO, Almudena.
 2006 "Sex, Gender and Power. Brief reflection on some concepts of Gender Archaeology" en *Revista Complutus*, Vol.18, pp. 167-174.
- HERRASTI, Alicia.
 2007 *Liberación femenina*, colección E.V.C., número 617, México. EVC.
- HÉRITIER, Françoise.
 1996 *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, ARIEL.
 2007 *Masculino / Femenino II. Disolver la jerarquía*, México, FCE.
- HÉRNANDEZ CASTILLO, R. Aida.
 2007 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en NINIVE GARCÍA, Nora- MILLÁN Margarita- PECH, Cynthia. (Coords.). *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, México, UACM, pp.263-298.

HUAMÁN ANDÍA, Bethsabé.

2011 “Beauvoir, una mujer entre todas las mujeres” en TINAT, Karine. *La Herencia Beauvoir*, México, COLEGIO DE MÉXICO.

HUERTA ROJAS, Fernando.

2006 “La deportivización del cuerpo: la globalización de las identidades genéricas masculinas” en CAREAGA, Gloria y Salvador, CRUZ SIERRA. (Coords.). *Debate sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, UNAM-PUEG, pp. 211-236.

HOBSBAWN, Eric.

1974 *Rebeldes primitivos*, España, ARIEL QUINCENAL.

JÁUREGUI, Jesús.

2004 “Tres de mariachi y una mariachada” en FLORESCANO, Enrique. (Coord.). *Mitos mexicanos*, México, TAURUS, pp. 251-258.

JAVIER PESCADOR, Juan.

1993 “Patrones demográficos urbanos en la Nueva España, 1700-1820” en GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. (Coord.). *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, Tomo II El México Colonial, México, SEGOB-CONAPO, pp. 108-132.

KAFKA, Franz.

S / A *Carta al padre*, México, EDICIONES QUINTO SOL.

KEISER, Lincoln.

1974 “The world view of street warriors” en SPRADLEY, James y David, McCURDY. *Conformity and conflict. Reading in cultural anthropology*, New York, USA, LITTLE BROWN.

KIMMEL, Michael S.

1997 “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en VALDES, Teresa y José OLAVARRÍA. (Coords.). *Masculinidad/es: poder y crisis*, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres no. 24, pp. 49-62.

KUROMIYA, Aki.

2006 Tesis de Maestría: *Salir adelante: conflicto, armonía y la práctica local del progreso en Santo Tomas Apipilhuasco, Estado de México*, México, Universidad Iberoamericana.

LACARRIEU, Mónica.

2007 “Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos”, colección *Nueva Antropología. La antropología en cuestión: cinco ensayos temáticos y un estudio de caso*, Vol. XX, No. 67, mayo, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 13-39.

LAMAS, Marta.

- 1986 “La antropología feminista y la categoría “género”” en colección *Nueva Antropología*, Vol. VIII, número 30, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 173-198.
- 2007 “Complejidad y claridad en torno al concepto de *género*” en GIGLIA Angela-Carlos GARMA-Ana Paula de TERESA. (Coords.). *¿Adónde va la antropología?*, México, UAM-JP, pp. 83-108.

LEACH, Edmund.

- 1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

LECHUGA PAREDES, Rubén Esteban.

- 2004 Tesis de Maestría: *Tlaltecahuacan: lugar de hombres con tierras divididas. Continuidad y cambio en el núcleo agrario de un ejido en el Acolhuacán*, México, Universidad Iberoamericana.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

- 1972 *El pensamiento salvaje*, colección Breviarios, no. 173, México, FCE.
- 1985 *Las estructuras elementales del parentesco*, México, ORIGEN / PLANETA.
- 1987 *Antropología estructural*, España, PAIDOS BÁSICA.
- 1991 “La familia” en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, España, ANAGRAMA.
- 1997 *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI.
- 2004 *Antropología estructural Mito, sociedad, humanidades*. México, Siglo XXI.

Linkografía: <http://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060921095056AAQQV7d>

Linkografía: www.cholonautas.edu.pe

Linkografía: <http://www.cofemer.gob.mx/BuscadorTramites/DatosGenerales.as>

Linkografía: <http://debnosus.blogspot.com/2007/01/la-feria-del-pulque.html>

Linkografía: <http://www.el-universal.com.mx/nacion/147594.html>

Linkografía: <http://www.googleearth.com>

Linkografía: http://es.wikipedia.org/wiki/Plaza_de_Toros#Historia

Linkografía: <http://www.youtube.com>

LIPOVETSKY, Gilles.

- 2007 *La tercera mujer*, Barcelona, ANAGRAMA.

- LOMAS, Carlos.
2008 “La dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina (menos “hombres de verdad” y más humanos) en revista electrónica *LA MANZANA*, Vol. III, No. 6 Octubre-Diciembre.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo.
1985 *La educación de los nahuas*, Vol. 1, SEP Cultura, México, Ediciones El Caballito y Dirección General de Publicaciones.
- LÓPEZ DE LA CERDA, Coral.
2007 “Cine sobre mujeres hecho por mujeres. Colectivo Cine-Mujer” en NINIVE GARCÍA, Nora- MILLÁN Margara y Cynthia, PECH. (Coords.). *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, México, UACM, pp. 369-376.
- LÓPEZ MOYA, Martín de la Cruz.
2010 *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, Colección Selva Negra, México, UNICACH-CIESAS.
- MAGAZINE, Roger y Tomas MARTÍNEZ SALDAÑA.
2010 *Texcoco en el nuevo milenio. Cambio y continuidad en una región urbana del Valle de México*, México, Universidad Iberoamericana.
- MARTÍNEZ V, Griselda.
2005 “Las representaciones de los géneros en la construcción de los espacios público y privado” en MONTESINOS, Rafael. (Coord.). *Masculinidades emergentes*, México, PORRUA-UAM. pp. 49-78.
- MAUSS, Marcel.
1971 “Ensayo sobre los dones” en *Sociología y antropología*, Madrid, TECNOS, pp. 163-176.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. (Coord.)
2007 *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, UNAM – IIA – UACM.
- MENDOZA ONTIVEROS, Martha Marivel.
2004 Tesis de doctorado: *La perennidad del don. El don y sus transformaciones en el Acolhuacán*, México, UAM.
- MILLÁN, Margara.
2007 “Traducción y política del feminismo mexicano contemporáneo” en NINIVE GARCÍA, Nora- MILLÁN Margara y Cynthia, PECH. (Coords.). *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, México, UACM, pp. 15-28.
- MILLÁN, René.
2008 “Sociedad compleja: ¿Cómo se integra?”, colección *DESACATOS*, no. 28, Septiembre-diciembre, México, CIESAS-CLACSO, pp. 69-87.

- MILLS, Wright C.
2009 *La imaginación sociológica*, Colección Sociología, México, FCE.
- MINTZ, Sydney W. Eric R. WOLF.
1971 “Análisis del parentesco ritual (Compadrazgo)”, colección WAYKA, no. 45, Cuzco, Perú.
- MIRANDA VELÁZQUEZ, Arturo.
1999 *Papalotla. Monografía municipal*. México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.
- MONTESINOS, Rafael.
2002 *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Barcelona, GEDISA.
2005 (Coord.) *Masculinidades emergentes*, México, PORRUA-UAM.
2007 (Coord.) *Perfiles de la masculinidad*, México, PLAZA Y VALDEZ-UAM.
2007b *El discurso político de las organizaciones empresariales*, México, UAM.
2008 “Dilema de la masculinidad? O ¿Dilema de la identidad?”, colección *TOPODRILO. Sociedad, ciencia y arte*, no. 4-5, Marzo-Junio, México, UAM, pp. 65-72.
2010 *El mito del amor y la crisis de pareja*, México, UAM-TOPODRILO.
- MONTESINOS, Rafael y Griselda MARTÍNEZ V.
1999 “Erotismo y violencia simbólica. Un ensayo sobre el proceso civilizatorio”, colección *IZTAPALAPA*, no. 47, México, UAM, pp. 249-269.
- MONTESINOS, Rafael y Rosalía CARRILLO.
2012 *Al borde de los géneros. Masculinidad y violencia entre hombres y mujeres*, USA-Alemania-España, EDITORIAL ACADÉMICA ESPAÑOLA.
- MORAYTA MENDOZA, Miguel L.
1992 *Los toros. Una tradición de gustos y reciprocidad de los campesinos morelenses*, Colección *DIVULGACIÓN*, México, INAH.
- MOSCA, Gaetano.
1984 *La clase política*, México FCE.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego.
2003 *Historia de Tlaxcala*, España, PROMOLIBRO.
- MURPHY, Raymond.
1988 *Social closure. The theory of monopolization and exclusion*, USA, CLAREDON PRESS, OXFORD.
- NESTI, Arnaldo.
2007 “Presentazione” en TROMBETTA, Pino Luca y Simona SCOTTI. (Coords.) *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Italia, FIRENZE UNIVERSITY PRESS.

NIETO, Raúl.

- 1998 “Experiencias y prácticas sociales” en Néstor GARCÍA CANCLINI. *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Vol. 1, México, GRIJALBO-UAM, pp. 235-277.

NUTINI, Hugo y Betty BELL.

- 1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE.

OCHOA RIVERA, Teresa.

- 2008 “La dominación masculina en el sistema tradicional de cargos: el caso de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco, México” en *Notas para el debate. IBERO Forum*, Primavera Tomo 4, Vol. 1, México, Universidad Iberoamericana.

OLAVARRÍA, José.

- 2006 “Hombres e identidad de género: algunos elementos sobre los recursos de poder y violencia masculina” en CAREAGA Gloria y CRUZ SIERRA Salvador. (Coords.). *Debate sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, UNAM-PUEG.
- 2009 “La investigación sobre masculinidad en América Latina” en TORO-ALFONSO, José. *Lo masculino en evidencia: investigaciones sobre la masculinidad*, Puerto Rico, PUBLICACIONES PEQUEÑAS- EDITORES Y UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, pp. 315-344.

OLAVARRÍA, María Eugenia.

- 2002 “De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy en día”, colección *ALTERIDADES*, año 12, no. 24, México, UAM, pp. 99-116.
- 2007 (Coord.) *Simbolismo y poder*, México, PORRUA-UAM.
- 2008 “Poder, mercado y tecnología del parentesco contemporáneo”, colección *Antropología experimental*, No. 8, Texto 17, España, Universidad de Jaén, pp. 235-244.

ORTNER, Sherry B.

- 1995 “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal” en *Comparative Studies in society and history*, Vol. 37, JSTORE, pp. 173-193.

PADILLA PINEDA, Mario.

- 2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial*, México, Colegio de Michoacán.

PALERM, Ángel.

- 1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, colección SEPSETENTAS, no. 55, México, Biblioteca SEP.
- 1973 *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, Seminario de etnohistoria del Valle de México, México, INAH.
- 1990 *México prehispánico: Ensayos sobre la evolución en Mesoamérica*, México, CNCA.
- 1998 “Teorías sobre la evolución de Mesoamérica” en *Antropología y Marxismo*, México, CIESAS, pp. 45-70.

- PÁRAMO RICOY, M. Teresa.
1999 “Mirada de género en el aroma de las telenovelas” en revista *IZTAPALAPA. De ciencias sociales y humanidades*, año 19, no. 45. Pág. 261-278.
- PATEMAN, Carole.
1995 *El contrato sexual*, colección: ANTHROPOS-UAM, no. 87, México, UAM.
- PAYNO, Manuel.
2004 *Los bandidos de Río Frío*, México, PORRUA.
- PERALTA PACHECO, Jorge Cruz.
1999 *Tezoyuca. Monografía municipal*, México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.
- PÉREZ LIZAU, Marisol.
1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacán*, México, CISINAH-SEP-INAH.
- PÉREZ ROJAS, Abel.
S/A “Sinopsis del arribo de los frailes Dominicos a la Nueva España” en Linkografía: http://www.sabersinfin.com/index.php?option=com_content&task=view&id=507&Itemid=89
- PITT-RIVERS. Julian.
1979 “Seudoparentesco” en David, SILLS. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. VII, Madrid, Aguilar, pp. 596-601.
1979 b *Antropología del honor. O política de los sexos*, España, EDITORIAL CRÍTICA.
1997 “Un ritual de sacrificio: la corrida de toros española”, colección *ALTERIDADES*, año 7, no. 13, México, UAM, pp. 109-115.
- PORTAL, María Ana.
1998 *Ciudadanos desde el pueblo*, México, UAM-CONACULTA.
- PULIDO ACUÑA, Rodolfo.
1999 *Texcoco. Monografía municipal*, México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Juan Carlos.
2006 “¿Y eso de la masculinidad?: apuntes para una discusión” en CAREAGA, Gloria y Salvador, CRUZ SIERRA. (Coords.). *Debates sobre masculinidades, poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, UNAM-PUEG.
2008 “Ejes estructurales y temáticos del análisis del género de los hombres. Una aproximación” en RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Juan Carlos y Griselda, URIBE VÁZQUEZ. (Coords.). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDES, pp. 85-112.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen.

2011 “Historia tiempo y persona en *Todos los hombres son mortales*” en TINAT, Karine. *La Herencia Beauvoir*, México, COLEGIO DE MÉXICO, pp. 153-166.

RAMOS MAZA, María Teresa.

2009 Tesis de doctorado: *Género, identidades y relaciones sociales: mujeres rurales y urbanas en la producción de artesanía textil en Los Altos de Chiapas*, México, UAM.

RANTALA, Markus y Mari, POLKKI.

2010 “Preference for human male body hair changes across the menstrual cycle and menopause” en *Behavioiral Ecology*, USA, OXFORD UNIVERSITY PRESS, pp. 419-423.

RECIO GONZÁLEZ, Catalina y María LÓPEZ LÓPEZ.

2008 “Masculinidad y feminidad: división errónea de la persona. Aportaciones desde la didáctica de la lengua” en *Didáctica. Lengua y literatura*, España, Vol. 20, pp. 247-281.

REDFIELD, Robert.

1982 “El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual” en colección *Nueva Antropología, los estudios de parentesco*, Año 5, No. 18, México, Nueva Antropología A. C. pp. 85-97.

RIVERA PÉREZ, Roberto.

2004 Tesis de Licenciatura: *En búsqueda de la endogamia de barrio. Estudio realizado en la Delegación Milpa Alta, D. F. y el municipio de Texcoco, Estado de México*, México, UAM.

2008 “Sombreros, capotes, espuelas y navajas. Análisis del espacio y un acercamiento simbólico de los rodeos, jaripeos y palenques en un municipio del noreste del Estado de México”, colección *Gazeta de Antropología*, no. 24, España, Universidad de Granada.

2009 “¿Donación versus autodonación en Mesoamérica?”, colección *Gazeta de Antropología*, no. 25, España, Universidad de Granada.

2011 *Xocotlán. Tierra de xoconostles*. México, Publicaciones Independientes.

ROBICHAUX, David.

2003 “La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea: un análisis etnográfico y etnohistórico” en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, colección: *Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 205-236.

RODRÍGUEZ CERDA, Óscar y María de Lourdes, AMBRIZ BUSTOS.

2007 “Representaciones sociales y masculinidad” en MONTESINOS, Rafael. (Coord.) *Masculinidades emergentes*, México, PORRUA-UAM, pp. 147-179.

SAHLINS, Marshall D.

1974 "Poor man, richman, big-man, chief" en SPRADLEY, James y David, McCURDY. *Conformity and conflict. Reading in cultural anthropology*, New York, USA, LITTLE BROWN.

SALGUERO VELAZQUEZ, Ma. Alejandra.

2008 "Ni todo el poder ni todo el dominio: identidad en los varones, un proceso de negociación entre la vida laboral y familiar" en RÁMIREZ RODRÍGUEZ Juan Carlos y Griselda URIVE VÁZQUEZ. (Coords.). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDÉS, pp. 247-268.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Martín Abraham.

1999 *Atenco. Monografía municipal*, México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.

SÁNCHEZ VALDÉS. María Teresa.

1997 "La fiesta religiosa de Corpus Cristi", colección *Expresión Antropológica*, No. 4-5, México, Nueva Época, pp. 35-41.

SCOTT, James C.

2000 *Los dominados el arte de la resistencia*, México, ERA.

SEGALEN, Martine.

2005 *Ritos y rituales contemporáneos*, España, ALIANZA EDITORIAL.

SEIDLER, Víctor.

2006 "Transformar las masculinidades" en CAREAGA Gloria y CRUZ SIERRA Salvador. (Coords.). *Debate sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. México, UNAM-PUEG, pp. 57-66.

SHADOW, Robert y María RODRÍGUEZ SHADOW.

1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma" en GARMA NAVARRO, Carlos y Robert SHADOW. (Coords.). *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*. Colección Texto y Contexto # 20, México, UAM.

SIMMONS, Ozzie G.

1974 "Stereotypes: Explaining people who are different" en SPRADLEY, James y David, McCURDY. *Conformity and conflict. Reading in cultural anthropology*, New York, USA, LITTLE BROWN.

STEIN, Leonard.

1974 "Male and female: The doctor-nurse game" en SPRADLEY, James y David, McCURDY. *Conformity and conflict. Reading in cultural anthropology*, New York, USA, LITTLE BROWN.

SPIER, Leslie.

1975 "Las invenciones y la sociedad humana. La medición del tiempo y el calendario" en SHAPIRO, Harry, L. *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, pp. 343-347.

SPERBER, Dan.

1988 *El simbolismo en general*, colección ANTHROPOS, no. 3, México, ANTHROPOS.

SPENCER, Jonathan.

2011 “Who is the enemy? Talking to the enemy: violent extremism, sacred values and what it means to be human” en *Anthropology of this century*, *Linkografía*: <http://aotcpres.com/articles/enemy/>

STOLCKE, Verena.

1996 “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres” en J. Prat & A. Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Editorial Ariel, S. A. pp. 335-344.

TENA GUERRERO, Olivia. Paula, JIMÉNEZ ANAYA.

2008 “Rescate de la imagen paterna en riesgo ante el incumplimiento del mandato de la proveeduría” en RAMÍREZ RODRÍGUEZ Juan Carlos y Griselda URIVE VÁZQUEZ. (Coords.). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDÉS, pp. 231-246.

TEPICHIN VALLE, Ana María.

2010 “Política pública, mujeres y género” en *Los grandes problemas de México VIII. Relaciones de Género*, México, COLEGIO DE MÉXICO, pp. 23-58.

THOMPSON, John B.

2003 “Violencia simbólica”, colección *BRICOLAGE*, año 1, no. 2, mayo-junio, México, UAM. pp. 62-73.

TINAJERO, Omar.

2002 *Imágenes del silencio. Iconología de Tepetlaoztoc*, México, Centro de estudios del Acolhuacán Santo Domingo Portacoeli.

TINAT, Karine.

2011 *La Herencia Beauvoir*, México, COLEGIO DE MÉXICO.

TOLALPA ESCORCIA, Eva Patricia.

2005 “La masculinidad en el nuevo contexto cultural: un invitado ausente” en MONTESINOS, Rafael. *Masculinidades emergentes*, México, PORRUA-UAM, pp. 181-216.

TOLEDO GARIBALDI, Sandra Emma.

2007 “La sexualidad disidente. El movimiento lésbico en México” en NINIVE GARCÍA, Nora- MILLÁN Margara y Cynthia, PECH. (Coords.). *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, México, UACM, pp.161-192.

TOURAINÉ, Alain.

2006 *Crítica a la modernidad*, México, FCE.

TOVAR ESQUIVEL, Enrique.

2005 Tesis de maestría: *De la coerción simbólica religiosa y sus respuestas. Imagen y poder en la Nueva España*, México, UAM.

TROMBETTA, Pino Luca y Simona SCOTTI. (Coords.)

2007 *L'albero della vita. Feste religiose e ritualià profane nel mondo globalizzato*, Italia, FIRENZE UNIVERSITY PRESS.

TURNER, Víctor.

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic action in human society*, USA, CORNELL UNIVERSITY PRESS, ITHACA.

2007 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

URTEAGA, Maritza.

2011 *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, UAM-JUAN PABLOS EDITOR.

VALADÉS, José, C.

1993 *Breve historia de la guerra con los Estados Unidos*, México, DIANA.

VALADEZ AZÚA, Raúl.

2003 *La domesticación animal*, México, UNAM-PLAZA Y VALDÉS.

VALLE PEÑA, Perla.

1993 *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc o código Kingsborough. A cuatrocientos cuarenta años*, México, INAH.

VARELA, Roberto.

1984 *Procesos políticos en Tlayacapan, Morelos*, colección Cuadernos Universitarios, México, UAM.

2005 *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, colección ANTHROPOS-UAM, no. 40, México, UAM.

2006 *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del Estado de Morelos*, México, UAM.

VARGAS CETINA, Gabriela.

2007 "Tiempo y poder: la antropología del tiempo", colección *Nueva Antropología. La antropología en cuestión: cinco ensayos temáticos y un estudio de caso*, Vol. XX, No. 67, mayo, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 41-64.

VENADO DURÁN, María Elena.

1999 *Chiconcuac. Monografía municipal*, México, Gobierno del Estado de México-AMECROM-Instituto Mexiquense de Cultura.

VENDRELL FERÉ, Joan.

2005 “Victimas, victimarios, vengadores y cronistas: sobre la violencia sexual y representación en Morelos”, colección *Nueva Antropología. Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina*, Vol. XX, no. 65, mayo-agosto, México, CM-CONACYT-UNAM, pp. 131-148.

VIVEROS, Mara.

2008 “Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes” en RÁMIREZ RODRÍGUEZ Juan Carlos y Griselda URIVE VÁZQUEZ. (Coords.) *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, PLAZA Y VALDÉS, pp. 25-42.

WALLERSTEIN, Immanuel.

2007 *Abrir las ciencias sociales*, México-España-Argentina, SIGLO XXI.

WATKINS, Christopher D., FRACCARO, Paul, J., SMITH, Finlay G.

2010 “Taller men are less sensitive to cues of dominance in other men” en *Behavioural Ecology*, USA, OXFORD UNIVERSITY PRESS, pp. 943-947.

WRIGHT MILLS, Charles.

2009 *La imaginación sociológica*, México, FCE.

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle.

1979 “Mujer, cultura y sociedad. Una visión teórica” en Harris, Olivia y Kate Young (Comps.). *Antropología y feminismo*, Barcelona, ANAGRAMA. pp. 153-181.

ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina.

2008 “De la independencia a la consolidación republicana” en *Nueva historia mínima de México*, México, COLEGIO DE MÉXICO, pp. 137-191.



BANDIDOS, ARRIEROS Y MACHOS CONTEMPORANEOS DEL ACOLHUACAN SEPTENTRIONAL. MULTIPLES ESPACIOS PARA LA CONSTRUCCION DE LA MASCULINIDAD

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 2 del mes de septiembre del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. RODRIGO DIAZ CRUZ
- DR. CARLOS GARMA NAVARRO
- DR. RAFAEL MONTESINOS CARRERA
- DR. PABLO CASTRO DOMINGO
- DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: ROBERTO RIVERA PEREZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



ROBERTO RIVERA PEREZ
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JOSÉ OCTAVIO NATERAS DOMÍNGUEZ

PRESIDENTE

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL

DR. CARLOS GARMA NAVARRO

VOCAL

DR. RAFAEL MONTESINOS CARRERA

VOCAL

DR. PABLO CASTRO DOMINGO

SECRETARIO

DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER