



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Tradición, modernidad y cambio: Estudio de dos fiestas patronales en Huixquilucan, Estado de México.

Etnografía

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Adriana Ortega Zapata

Comité de Investigación

Director: Dr. Eduardo Nivón Bolán

Asesores: Mtra. Ana M. Rosas y Dr. Carlos Garma

México, D.F. Marzo, 2003.

Matrícula: 97325707

Agradecimientos

El presente trabajo fue posible gracias a muchas personas que directa o indirectamente contribuyeron de alguna forma para concretarlo.

En primer lugar quiero agradecer a mis padres por todo el apoyo que me han brindado a lo largo de los años de mi preparación educativa. Gracias a la confianza que siempre me demostraron conseguí estudiar una carrera profesional y he logrado ser quien soy.

Estudiar la carrera de Antropología Social fue definitivamente una decisión atinada que cada vez me llena de más satisfacciones, este trabajo es muestra de ello.

Gracias a cada una de las personas de las diferentes comunidades de Huixquilucan que conocí y que me permitieron "inmiscuirme" en sus vidas para poder realizar mi investigación. En particular, agradezco a las personas del Olivo y de San Juan Yautepec por su confianza, su amistad y todo el tiempo que compartieron conmigo.

Quiero agradecer por supuesto al Dr. Eduardo Nivón, mi director de tesis, sus comentarios y críticas acertadas que ayudaron en gran medida para que este trabajo tuviera buen fin. Gracias también por su paciencia.

Asimismo, debo agradecer a mis lectores, la Mtra. Ana Rosas y el Dr. Carlos, las observaciones puntuales que hicieron a mi trabajo. Cada uno desde su particular punto de vista aportó ideas interesantes que enriquecieron el contenido de este.

Y finalmente, quiero expresar mi mayor agradecimiento a una persona muy especial, a Aníbal, quien en todo momento me apoyó de todas las formas posibles. Valoro enormemente sus sugerencias, sus palabras de aliento, su compañía y el modo como se involucró en la realización de este trabajo.

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo 1. MODERNIDAD Y TRADICIÓN: UN ENFOQUE MÁS ALLÁ DE LA OPOSICIÓN	10
I. LA MODERNIDAD	10
Las varias dimensiones de la noción de Modernidad	10
Modernización y Modernismo	12
La esencia de la modernidad	13
La modernidad como creación y destrucción	15
II. LA TRADICIÓN	18
Hacia un concepto de Tradición	18
¿Es la tradición transmisión y continuidad sin variación?	20
Una visión empírica de la tradición	22
“La tradición parece alejada de los razonamientos”	23
III. RELACIÓN MODERNIDAD Y TRADICIÓN	27
Modernidad y Tradición: ¿irreconciliables?	27
Semejanzas y diferencias de la modernidad y la tradición	30
IV. SOCIEDAD URBANA Y SOCIEDAD COMUNAL	31
La sociedad folk	33
La sociedad urbana	35
Algunas críticas al continuo folk-urbano	40
Vínculo campo-ciudad: convivencia de lo moderno y lo tradicional	43
Capítulo 2. DIVERSIDAD CONTEXTUAL Y SITUACIONAL DE LA MODERNIDAD Y LA TRADICIÓN	46
I. MODERNIDAD Y TRADICIÓN EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA	46
El vínculo modernidad/tradición en México	50
La modernidad en nuestros días	55
Nuestra modernidad en debate	57
II. LA FIESTA: CONJUGACIÓN DE LO MODERNO Y LO TRADICIONAL	61

¿La modernización se traduce en secularización?	61
Secularización y Religión	64
III. LA FIESTA	66
La fiesta como orden y caos; ruptura y continuidad	66
La fiesta más allá de la realidad inmediata	67
El carácter social y público de la fiesta: expresión de la comunidad	69
La fiesta y su función socioeconómica y política	70
IV. SISTEMA DE CARGOS	72
El típico sistema de cargos	73
Algunas discordancias en torno al sistema de cargos	74
El sistema de cargos urbano	76
Capítulo 3. LA DINÁMICA DEL CAMBIO: SU ALCANCE Y SU CARÁCTER	79
I. LA EXPANSIÓN URBANA Y EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN DE LA ZMCM	79
La ZMCM y su conformación actual	80
II. HUIXQUILUCAN: CONJUNCIÓN DE ENTORNOS HETEROGÉNEOS	87
Breve descripción del municipio	87
Más allá de los datos estadísticos	89
La experimentación de las primeras transfiguraciones	90
III. EL OLIVO: "NUESTRA COLONIA PARECE UN SANDWICH"	93
Ubicación y descripción de la localidad	93
La colonia bajo la mirada de sus moradores	96
Creación de la colonia y sus transformaciones	97
La adyacencia con los fraccionamientos residenciales	99
Divergencia de intereses	102
IV. SAN JUAN YAUTEPEC: "¡QUE LA CIUDAD ES MEJOR!, ¿VERDAD QUE NO?"	104
Ubicación y descripción del pueblo	104
"Indios indios, pero todavía estamos aquí"	108
San Juan Yautepec y los primeros cambios	110
Percepción de los otros y de sí mismos	114

Capítulo 4. LAS FESTIVIDADES PATRONALES DE UN PUEBLO Y UNA COLONIA	117
I. EN BÚSQUEDA DE LA LEGITIMIDAD: LA FIESTA PATRONAL DEL OLIVO	117
Las discordias con el sacerdote	118
El Señor del Desmayo y su fiesta: rechazo o reconocimiento	120
Una devoción rural	122
La fiesta y la disposición de personas y recursos	126
Viviendo la fiesta	128
La fiesta del Señor del Desmayo: ¿Resultado de una devoción artificial?	130
Honrar más que a una imagen religiosa...	131
Sacerdote-fieles: una relación tirante	132
Entre lo civil y lo religioso: el tema de la legitimidad	132
II. UNA PRÁCTICA QUE CAMBIA, PERO PERMANECE: LA FIESTA PATRONAL DE SAN JUAN YAUTEPEC	134
La fiesta patronal de San Juan Yautepec en el tiempo	134
Los fiscales y su papel ante la comunidad	136
Participación: compromiso por fe y obligación cívica	140
Preparación espiritual	143
Días de fiesta	145
“La danza de arrieros es lo que nos representa”	149
Distintas formas de mirar una misma práctica	154
Cambio y continuidad	155
La fiesta desde una posición crítica	157
Conclusiones	159
Bibliografía	164
Fotos	168
Mapas	174

Introducción

El presente trabajo aborda algunas de las formas que toma el vínculo modernidad y tradición, y la relación que guardan con los sentimientos, los pensamientos, las necesidades de las personas que crean y experimentan dicho vínculo. Ante los continuos cambios que miramos día a día en los distintos ámbitos de nuestra existencia, hay una tendencia por buscar y hallar algún modo de conferirle significado a aquello que nos rodea, a la sociedad de la que formamos parte, a lo que somos y sentimos. La modernidad y la tradición representan en varios casos el fundamento principal a través del cual se construyen nuevas formas de percibirnos, de reconocer lo propio y lo ajeno.

El tema de la modernidad y la tradición es un tema vigente y ha sido estudiado por mucho tiempo por los antropólogos. Incluso, cuando surge la Antropología, acoge a las sociedades tradicionales como objeto de estudio, y ello le permitió distinguirse de la Sociología; la cual estudiaba básicamente sociedades urbanas. Sin embargo, cuando los antropólogos realizaban alguna investigación solían mirar comunidades cerradas, aisladas y homogéneas, cuando éstas sólo eran tipos ideales de sociedad. Después de varios años, finalmente repararon en los vínculos que las sociedades sostenían entre sí, vínculos que les permitían existir y reproducirse en el tiempo y el espacio. La relación campo-ciudad fue reconocida y analizada desde entonces, no obstante, en varios casos la redujeron a una visión dicotómica al determinar su correspondencia directa con la tradición y la modernidad respectivamente.

En torno a esta última cuestión se dirige precisamente este trabajo. La modernidad y la tradición, así como la ciudad y el campo han sido percibidos y analizados por mucho tiempo a partir de su oposición. Sin embargo, se intentará demostrar que lejos de eso, tenemos más bien un par de dualidades que no se oponen del todo, sino que se retroalimentan y afectan mutuamente.

Para tal efecto, en el primer capítulo se desarrollan las acepciones de modernidad y tradición, considerando su vínculo más allá de la simple contraposición. De manera similar, los conceptos de sociedad urbana y sociedad comunal son examinados para aclarar algunas ideas respecto al vínculo campo-ciudad, cuya asociación con la modernidad y la tradición resulta innegable.

La relación campo-ciudad además de vincular estructuras económicas, políticas y sociales, se expresa también en el intercambio y retroalimentación

cultural entre ambos entornos. La modernidad y la tradición en su coexistencia, tanto en el campo como en la ciudad, aportan elementos fundamentales para la creación de nuevas formas de estar en el mundo; nuevos modos de convivencia y de reconocimiento de los otros y de nosotros mismos.

Para tratar de entender estas nociones en un nivel menos abstracto de análisis, en el capítulo dos se exponen los casos de Latinoamérica y México. El objetivo es comprender el proceso de cambio que implicó la adopción del discurso de la modernidad en nuestro país, y el modo como se expresó su relación con la tradición. Se ofrece también una breve recapitulación al respecto. En ese mismo capítulo, y considerando que las transfiguraciones que implica la modernidad inciden en diferentes esferas de la vida social, se presentan algunos argumentos para demostrar que no hay una correspondencia necesaria entre modernización y secularización. Pese a los cambios que presentan, la vigencia de ciertas prácticas de la religiosidad popular —tales como la fiesta patronal— son muestra de ello.

Y como la fiesta patronal es precisamente el indicador principal a través del cual procuré aprehender algunas expresiones de la coexistencia modernidad-tradición; al final de ese capítulo se desarrollan los conceptos de fiesta y de sistema de cargos.

Sin duda, a partir del ritual de la fiesta es posible reparar en las manifestaciones de la modernidad y la manera en que se conjuga con la tradición. Mediante la fiesta se comunica un sentido de las cosas y una posición ante el orden establecido, aunque en ocasiones, sea opuesto a la lógica de la modernidad. Empero, ¿qué formas toma esa coexistencia de lo moderno y lo tradicional y cómo difiere su percepción entre persona y persona?. A partir de la exposición y comparación de dos casos etnográficos intentaré más que dar una respuesta a tales preguntas, ofrecer un acercamiento a ciertos modos de experimentar y de aprehender la convivencia de lo moderno y lo tradicional.

El Olivo y San Juan Yautepec, una colonia y un pueblo del municipio de Huixquilucan, Estado de México son las dos comunidades en las que llevé a cabo mi trabajo de campo. Mediante la convivencia con la gente, observación participante y realización de entrevistas, pude apreciar distintos modos de vivir y de pensar a través del ritual de la fiesta patronal, en los cuales, la coexistencia de la modernidad y la tradición es manifiesta.

Pero, como las expresiones de esta práctica festiva guardan una relación innegable con el contexto en el que se desarrollan consideré necesario presentar una descripción detallada de los dos lugares estudiados, así como de sus moradores. De esta forma, se procura ofrecer los elementos precisos para sugerir una representación de dichos entornos, considerando en todo momento sus vínculos con la sociedad general de la que forman parte. Por ello, en el capítulo tres se desarrollan algunos datos referentes a la dinámica de cambio que generó el proceso de modernización en la ciudad de México y su área de influencia. Esto, con el objeto de vislumbrar algunas de las formas como dicho proceso de cambio se expresó y lo que implicó para los diferentes municipios que limitan con el D.F. y que ya forman parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. Huixquilucan es uno de esos municipios y los cambios que experimentaron varias de sus localidades, como San Juan Yautepec y El Olivo, fueron en ocasiones profundos y acelerados, algunos de los cuales incidieron notablemente en los diferentes ámbitos de la sociedad.

El capítulo cuatro está dedicado a la descripción y análisis de las fiestas patronales de la colonia y el pueblo en cuestión, haciendo énfasis en aquellos factores que revelan el carácter de las relaciones sociales al interior de la comunidad, de sus vínculos con los otros, de aquello que les confiere una identidad particular, de maneras distintas de mirar el cambio, etc. Todo ello visto como resultado de la conjugación de elementos modernos y tradicionales.

Como señalé, la fiesta es el indicador principal a través del cual procuré aprehender el vínculo modernidad/tradición. ¿Por qué elegí el ritual de la fiesta? Porque es una práctica social actual y en continua recomposición, manifiesta heterogéneas y significativas maneras de mirar el mundo, distintos modos de situarnos ante la realidad transfigurada y a su vez, ciertas formas de asumirnos como partícipes de esa transfiguración. Es indudable que ello supone diferentes modos de percibir nuestro entorno físico y social, y por ende, determinadas formas de actuar dentro de éste. Por lo anterior, también es necesario analizar el tipo de relaciones sociales que se originan en un entorno, con el objetivo de entender en lo posible lo que observamos y percibimos a partir de una práctica festiva.

Particularmente es la fiesta patronal la que me interesó estudiar, y si bien su carácter religioso emerge como elemento esencial a considerar en su análisis, ello no agota las posibilidades de abordarla desde otra perspectiva. La fiesta es una práctica que se desarrolla en un determinado contexto

social, económico, político y cultural que debe tomarse en cuenta para comprender el modo como se vincula con dicha práctica religiosa.

En la fiesta, la modernidad y la tradición están presentes aún cuando haya quienes afirmen que es expresión sólo de la tradición e incluso se asegure que la fiesta es puramente contracultura de la modernidad. Más que mirar su contraposición, debemos pensar a la modernidad y a la tradición en su coexistencia e interdependencia. Concebir a la fiesta como contracultura de la modernidad, exige visualizarla como antimoderna, pero también lo que de ella adopta para su manifestación.

Por otra parte, intentaré percibir y comprender cómo se manifiesta la relación de los cambios en la esfera cultural que supone la transfiguración de un entorno físico y social (refiriéndome, por supuesto, a los cambios que resultan de los procesos de modernización y urbanización aludidos) y la percepción de las personas de sí mismas y de los demás. La fiesta, además de comunicar una creencia religiosa, revela muchos otros significados que dan cuenta de todo un conjunto de relaciones sociales, momentos coyunturales que se viven en un determinado contexto, modos particulares de mirar la realidad que se experimenta y al mismo tiempo se crea. A través de estos factores la modernidad y la tradición parecen ser omnipresentes y por eso, es necesario reparar en las formas que adopta su coexistencia.

Capítulo 1. MODERNIDAD Y TRADICIÓN: UN ENFOQUE MÁS ALLÁ DE LA SIMPLE OPOSICIÓN

I. LA MODERNIDAD

Las varias dimensiones de la noción de Modernidad

El concepto de Modernidad tiene distintas acepciones, y es objeto de una gran discusión. Cuando se alude a los términos *modernidad*, *modernización*, y *modernismo* suele haber una confusión. Si es cierto que los dos últimos son derivaciones del primero, son términos que no expresan lo mismo, y sin embargo, sí guardan una relación entre sí. García Canclini distingue: "...la *modernidad* como etapa histórica, la *modernización* como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y los *modernismos*, o sea los proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico..." (1989: 19).

Concebir a la modernidad como etapa histórica es quizás la noción que se tiene cuando en términos temporales asociamos lo moderno con lo nuevo, lo actual, lo reciente. La modernidad en este trabajo será entendida como una etapa histórica y como el proceso de cambio que incide en los distintos ámbitos de las sociedades humanas.

Debe tenerse en cuenta la serie de dificultades que se nos presentan cuando pretendemos estudiar a la modernidad. Desde confusiones terminológicas, hasta ambigüedades en el significado y sentido que se le confiere, la modernidad no es fácil de percibir. El movimiento forma parte de su naturaleza misma, crea y recrea un número infinito de posibilidades, y ello resulta ser un gran inconveniente para precisar sus manifestaciones y secuelas ulteriores. Siguiendo este argumento, es evidente que la modernidad no es comúnmente perceptible y por ello es complicado entender con certeza las expresiones a partir de las cuales se presenta, así como para definirla de manera precisa (Balandier, 1988: 16).

Sin embargo, aun cuando se reconozca lo anterior, no podemos darnos por vencidos en nuestra tarea por comprender a la modernidad. Para tal fin la propuesta de Balandier parece ser útil, cuando advierte que el término modernidad es polimorfo y polisémico, aunque: "...no por eso deja de explicar una exigencia, un movimiento. Obtiene su fuerza de la voluntad de designar más que de una oposición de escuelas (antiguos contra modernos, tradición polémica establecida tras largo tiempo) y de no limitarse a la simple búsqueda de un nuevo *novum* a menudo reducido a las apariencias" (*loc cit*).

Igualmente, aunque se reconozca que la modernidad es resultado del movimiento y el cambio, debe reconocerse que también es generadora de éstos; pero revela además una curiosidad, una sensibilidad, una búsqueda; manifiesta lo nuevo, lo inédito, las rupturas presentes veladamente en las continuidades. Y de modo acertado, Balandier advierte que dado lo anterior, es evidente que la modernidad no es exclusiva de nuestra época; más bien es más heterogénea, más complicada y más vivaz ante la rapidez de los cambios (*loc cit*).

La modernidad implica movimiento, búsqueda constante de algo, rupturas y continuidades, y por tanto cambios. Pero, ¿cómo percibir a la modernidad a través del movimiento y el cambio?. Sin duda, no es un "objeto de estudio" ordinario. Por tal razón, vale la pena tener presente que: "Si partimos de la noción de modernidad de Baudelaire como lo fugaz, lo transitorio y lo arbitrario, no puede haber objeto de estudio fijo, seguro, en el sentido aceptado. De modo que el objeto de estudio viene determinado no sólo por un modo particular de observar la vida moderna, sino también por un nuevo modo de experimentar una realidad social nueva, a su vez" (Frisby, 1985: 27).

En este último argumento, se admite que la modernidad no es un objeto de estudio común y en mi opinión, esa peculiar característica dificulta, pero también enriquece su análisis. Dado que es de nuestro interés estudiar a la modernidad, habría que preguntarnos cómo hacerlo: "...como sostuvo Baudelaire, sólo 'el pintor del momento que pasa' era capaz de captar la modernidad. Si la modernidad como modo distintivo de experimentar la realidad (social) entraña la visión de la sociedad y de las relaciones sociales dentro de ella como (temporalmente) transitorias y (espacialmente) fugaces, eso quiere decir, a la inversa, que las estructuras tradicionales, *permanentes*, ahora están ausentes de las experiencias humanas (...). Consecuencia de ello es que el teórico social se encuentre ante el problema concreto de localizar y captar lo fugaz y lo transitorio" (*ibid*: 92,93). Pero, ¿sólo a partir de lo fugaz y lo transitorio es posible aprehender a la modernidad?.

La modernidad es entonces, según lo anterior, un modo particular de observar y de experimentar una realidad social nueva. Marshall Berman quizás tiene una idea similar cuando señala que la modernidad es un conjunto de experiencias que hoy comparten los hombres y mujeres de todo el mundo, que reflejan al mismo tiempo las posibilidades y peligros que ésta implica, como individuos y como sociedad, en un tiempo y un espacio (1988:

1). Pero la modernidad es además, una etapa histórica concreta que implica cambios socioeconómicos y políticos, como se verá en el siguiente apartado.

Modernización y Modernismo

Los argumentos mencionados hasta aquí, permiten entender a la modernidad como un conjunto de experiencias, cuyo telón de fondo es una manera singular de percibir y de vivir una realidad social en movimiento y en constante transformación.

El carácter experiencial de la modernidad nos conduce necesariamente a aceptar que ésta es aprehendida y vivida no como un todo, más bien: "Nuestra visión de la vida moderna tiende a dividirse entre el plano material y el espiritual: algunos se dedican al 'modernismo', que ven como una especie de espíritu puro que evoluciona de acuerdo con sus imperativos artísticos e intelectuales autónomos; otros operan dentro de la órbita de la "modernización", un complejo de estructuras y procesos materiales — políticos, económicos y sociales— que supuestamente, una vez que se ha puesto en marcha, se mueve por su propio impulso, con poca o nula aportación de mentes o almas humanas. Este dualismo, que impregna la vida moderna: la mezcla de sus fuerzas materiales y espirituales, la íntima unidad del ser moderno y del entorno moderno" (*ibid*: 129).

Tal distinción entre el modernismo y la modernización como dos maneras de percibir y entender la vida moderna, parece tener cierta relación con la propuesta de Balandier, quien a su vez alude el intento de J. Baudrillard por definir la lógica y la retórica de la modernidad. La lógica de la modernidad se presenta a través de los cambios que generan avance y desarrollo en términos materiales, en el progreso de las ciencias y las técnicas, en el desarrollo de las fuerzas productivas, la aceleración del trabajo humano, y ello implica además una lógica de las organizaciones y del poder. No obstante, sus efectos no siempre resultaron ser los más propicios ya que, como señala Balandier, algunas de sus consecuencias ulteriores fueron la subordinación y estandarización-banalización del individuo (*op cit*: 147).

Por otra parte, la retórica de la modernidad igualmente se manifiesta a través del cambio, de la ruptura y la búsqueda, pero asociados con una estética de la creatividad y de lo nuevo. Esta retórica de la modernidad es abierta y cambiante, y ello implica retomar elementos de diferentes culturas y del pasado para crear otras formas (*ibid*: 148, 149). Al parecer, la retórica de la modernidad tiene más que ver con el ser moderno y el plano espiritual de los que habla Berman, cuya expresión se refleja en la creación de nuevas

maneras de percibirnos ante los otros, mediante la síntesis de elementos de distinto origen.

En suma, la lógica de la modernidad nos encamina al desarrollo y al progreso en el terreno económico, político y social; empero esta lógica se ve truncada ante los efectos de la retórica de la modernidad que, como lo plantea Balandier, implica la apropiación de elementos del pasado y de otras culturas para generar los cambios y las rupturas, que no siempre van de la mano con los anhelos de avance y progreso de la lógica de la modernidad. Por ello, tal como lo afirma Balandier, la lógica y retórica, a partir de las cuales se expresa la modernidad suelen entrar en contradicción dada la naturaleza propia de cada una, complicando aún más la percepción y experimentación de ésta.

La esencia de la modernidad

Retomando las definiciones aludidas de modernización y modernismo, podemos percatarnos de que existe cierta correspondencia con la lógica y la retórica de la modernidad respectivamente. La modernización y la lógica de la modernidad se refieren esencialmente al aspecto económico, político y social, y a los elementos que propician el desarrollo en esos ámbitos. En pocas palabras, el aspecto material y más evidente de la modernidad en nuestra realidad social.

Pero la modernidad se hace manifiesta en otro ámbito. En una definición dada por Simmel, se explica de forma clara que: "La esencia de la modernidad como tal es el psicologismo, la experiencia e interpretación del mundo desde el punto de vista de las reacciones de nuestra vida interior y, de hecho, como un mundo interior, la disolución de los contenidos fijos en un elemento fluido del alma, del que se filtra todo lo esencial y cuyas formas son simples formas de movimiento" (Simmel en Frisby, *op cit*: 94).

Lo anterior, nos remite al ámbito más difícil de entender de la modernidad, pues su expresión no suele ser siempre la más aparente. Este aspecto de la modernidad que abarca los cambios y movimientos experimentados por las personas en el terreno cultural de sus existencias, además de las respuestas interiores y psicológicas con las que hacen frente a las transformaciones de su realidad, es desde mi punto de vista, la más idónea para intentar comprender lo que le ocurre a las personas en su inmersión a la modernidad. ¿Qué piensan?, ¿qué sienten?, ¿de qué modo viven su modernidad?, son algunas de las cuestiones que procuro comprender.

Sin embargo, considerar a la modernidad como una forma de vivir y de experimentar la realidad, y que además forma parte de nuestra vida interior, conlleva un problema más: "...la modernidad es un modo particular de experiencia vivida dentro de la sociedad moderna, que abarca no sólo nuestras reacciones interiores ante ella, sino también su incorporación a nuestra vida interior. El mundo exterior pasa a ser parte de nuestro mundo interior. Vista así, la modernidad plantea un problema característico a su análisis: ¿cómo se puede captar la fugaz y fragmentaria realidad social que ha quedado reducida a experiencia interior individual?" (Frisby, *loc cit*).

Aún cuando se sostiene que la modernidad se manifiesta en lo fugaz y fragmentario, no creo que se exprese sólo así, por tal razón tenemos que hallar otras de sus manifestaciones. No obstante, parece haber mucho de cierto cuando se afirma que ciertos rasgos de la modernidad se presentan a un nivel interno individual. Pese a que no es una tarea fácil, pienso que es posible analizar a la modernidad en un plano interior; preguntándonos de qué manera se expresa en nuestros valores, emociones, pensamientos y creencias, y a su vez, qué de nosotros revela esa modernidad. Empero, ello no basta, debe complementarse tomando en cuenta el nivel exterior, no sólo como realidad inmediata, sino como materialización de lo que ocurre en el plano interior. Aunque esto puede resultar engañoso, pues no siempre hay una correspondencia entre los distintos significados de lo que se mira y lo que inferimos sobre ello, de ahí que debamos ser prudentes ante tal situación¹.

Es importante tener en cuenta que analizar a la modernidad desde esta perspectiva, no significa de antemano calificarla positiva o negativamente. Tan sólo debemos contemplar la amplia gama de posibilidades como puede ser vivida y comprendida la modernidad por los individuos. Afirmar que la modernidad y sus efectos son positivos o negativos es, evidentemente, una manera poco objetiva de entenderla, además de que limita nuestro estudio².

¹ Como lo señala Frisby: "Una vez más hemos de afrontar el problema de que lo inmediatamente dado no nos aporta la clave para entender la modernidad. Siguiendo la metáfora de Benjamin, podemos decir que se encuentra bajo las piedras y aún no se la ha extraído. La comprensión de la modernidad no puede obtenerse simplemente a partir del saber cotidiano, de aquello a lo que la experiencia histórica concreta (*Erfahrung*) ha quedado reducida: la experiencia individual vivida (*Erlebnis*). Su 'secreto', su pasado, sigue oculto para nosotros. Esas capas de realidad esperan al arqueólogo del pasado, el presente y el futuro" (*op cit*: 381).

² Así lo advierte Berman al afirmar que: "La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neoolímpico; en ambos casos es concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos. Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquello por el esto o aquello" (*op cit*: 11).

Para superar esta visión, la modernidad debe ser comprendida y analizada de tal forma que no demos por hecho que todos compartimos las mismas concepciones, circunstancias y medios para vivirla y entenderla sólo de un modo.

La modernidad como creación y destrucción

Existe otro punto vinculado al anterior, a través del cual se sugiere la idea de concebir a la modernidad más que como mera destrucción y desorden. Es decir, se admite que la modernidad genera fragmentaciones, pero a la vez crea y modela nuevas formas. Por tanto, la modernidad es: "...lo móvil, la deconstrucción y la reconstrucción, la desaparición y la nueva aportación, el desorden de la creación y el orden de las cosas todavía en su lugar. Transtorna, al mismo tiempo que la relación con los objetos, los instrumentos, y los hombres, los sistemas de valores y los puntos de referencia, los códigos y los dispositivos inconscientes que regulan la cotidianidad" (Balandier, *op cit*: 16, 17).

Y como lo advierte dicho autor, este modo singular de proceder de la modernidad es patente en el momento en que notamos, por ejemplo, que nuestros referentes temporales y espaciales han cambiado. Cuando ya no es posible entender nuestra vida aludiendo a las ideas de tiempo y espacio que anteriormente nos eran útiles para justificar nuestro estar en el mundo, ante nosotros mismos y ante los demás; es indudable que estamos experimentando los efectos de la modernidad.

La conjunción de los cambios en los criterios espaciales y temporales aporta otros elementos para la construcción de las identidades y de las relaciones interpersonales. La metamorfosis de tales criterios se expresa en la dificultad para situarnos en un tiempo y en un espacio precisos; en la ambigüedad para reconocer ciertas particularidades de nuestra realidad inmediata y de los otros. Específicamente señala Balandier, que la transformación fundamental de los espacios sociales se percibe en la alteración de los límites entre el dominio público y el privado. El ámbito familiar, la vida cotidiana y la imagen personal por ejemplo, son campo de acción justamente de los cambios en la representación de lo público y lo privado (*ibid*: 168,169).

La alteración de los referentes temporales y espaciales es indicio patente de que la modernidad deriva en destrucción y creación a la vez. Aunque la modernidad implica desorden, también aporta nuevos elementos para configurar órdenes diferentes, o bien se apropia de elementos del pasado para disponerlos dentro de nuevas estructuras. Es a través del cambio y el

movimiento como es posible discernir su naturaleza, y entender su habilidad para crear orden y desorden al mismo tiempo. Lo interesante aquí es que son tales las posibilidades que aporta la modernidad, que incluso sugiere una conciencia del desorden. Lo que antes parecía derivar en desorden, llega a establecerse como un nuevo estado de cosas (Balandier, 1989: 154, 155).

Por ello, la modernidad y sus alcances exigen buscar otras formas de comprender la nueva realidad y nuestra posición dentro de ésta. Es innegable que la modernidad enriquece nuestras posibilidades de actuar en el mundo, y que ocupamos un lugar preponderante en la creación de un orden diferente de cosas.

Partiendo de esta idea, debe ser de nuestro particular interés analizar las formas en que las personas miran y experimentan la modernidad, cuestionándonos ¿cómo viven su modernidad? y ¿cómo es aprehendida por cada persona, de acuerdo a su propia concepción del mundo, a sus pensamientos y sentimientos?.

La modernidad da pie a que revaloricemos nuestra posición en una sociedad en transformación, y nos ofrece la libertad de experimentar y percibir nuevas formas de ser y estar, de convivencia e interacción con nuestro entorno social y físico, tal como se muestra en el ejemplo que Berman sugiere sobre 'el hombre de la calle moderno'. Se asegura que a este hombre, si bien se le impone cambiar mucho de lo que era y hacía para lograr su adaptación a las transformaciones que la modernidad engendra; ésta también le sugiere nuevas formas de libertad (*op cit*: 159, 160). En la movilidad a partir de la cual se manifiesta la modernidad, los individuos son capaces de vivir un sinnúmero de experiencias nuevas, sin que ello anule su capacidad de crear y actuar en un contexto en incesante cambio. Pero esto no siempre es posible sin contrariedades, es decir, el embrollo que genera la modernidad y sus cambios implica adecuar mucho de lo que somos, pensamos y sentimos, aún cuando sea difícil y hasta contradictorio.

Debemos admitir que a través de la modernidad se pueden hallar distintas formas de percibirnos a nosotros mismos y a los otros, y reconocernos reconociéndoles otros valores, procurando otorgarle cierta coherencia y orden a nuestra realidad.

Algunas observaciones de Berger parecen apuntar hacia esta cuestión, cuando se refiere a la crisis de sentido que experimentan las personas en las sociedades modernas (1997: 67). De acuerdo con esta propuesta, es necesario considerar las reacciones y acciones de las personas en sociedades

modernas³; admitiendo que hay diferentes maneras de vivir y de entender la modernidad, y como consecuencia, diversas maneras de conferirle significado a sus vidas: "Con todo, al menos 'saben' algo acerca del mundo, cómo comportarse en él, qué es lo que razonablemente puede esperarse, y por último, pero no por eso menos importante, saber quiénes son" (*ibid*: 79).

La modernidad nos ofrece la oportunidad de percibir lo útil que puede sernos justamente ahora, que necesitamos echar mano de elementos de diferente naturaleza y origen para revestir de sentido lo que estamos viviendo. Lo importante es tratar de comprender cómo se efectúa la adopción de elementos nuevos y su asociación, por ejemplo con elementos viejos, para recomponer la representación que tenemos de nosotros mismos y de nuestro entorno físico y social.

Resumiendo: hasta aquí se reitera que la modernidad es movimiento y cambio, genera rupturas, destruye a la vez que crea. Es resultado de una sensibilidad y una curiosidad, de una búsqueda continua de algo. Dadas estas características, es evidente que no es un objeto de estudio común puesto que entre otras formas, se manifiesta en lo fugaz, lo transitorio y lo arbitrario. Sin embargo, cabe resaltar el papel de la antropología social en el estudio de la modernidad: "Su reconocimiento y conocimiento es una tarea propiamente antropológica: la que consiste en volver inteligible lo que no remite a lo conocido y a los sistemas de interpretación comúnmente utilizados (...) La modernidad coloca en unas situaciones comparables a aquéllas del antropólogo al tener que afrontar un nuevo 'terreno'; frente a lo ignorado que se deja ver en la infinita parcelación de las prácticas sociales y de las conductas individuales, él lleva su observación al mayor número de escenarios; reúne elementos múltiples: cosas, secuencias de acción, signos, símbolos y discursos; después los agrupa a fin de constituir conjuntos inteligibles, universos complejos descriptibles y portadores de sentido" (Balandier, 1988: 19). De ahí que la perspectiva antropológica aporte diferentes y substanciales modos de analizar y entender a la modernidad.

Con base a las nociones propuestas por algunos autores, definí a la modernidad como un conjunto de experiencias, cuyo telón de fondo es una manera singular de percibir y de vivir una realidad social en movimiento y en constante transformación.

³ Berger asegura: "La mayoría de los individuos en estas sociedades no deambulan de un lugar a otro como los personajes de una novela de Kafka. No están asediados por el temor, ni sienten la tentación de dar desesperados 'saltos de fe', ni tampoco se consideran 'condenados a la libertad'. De una u otra forma, con o sin religión, ellos salen adelante en su vida. Es importante comprender cómo manejan esta situación" (1997: 76).

Asimismo, en su momento se aclaró que aquí será analizada la dimensión cultural de la modernidad. Pero, como se demostrará más adelante, los cambios en el terreno económico, político y social, guardan una relación con los cambios en el terreno cultural. No obstante, su relación no es unilateral, por el contrario, son cambios cuyos alcances se influyen mutuamente, y trascienden de manera distinta. Particularmente, mi objetivo es entender cómo se manifiesta la transfiguración de la modernidad en la dimensión cultural, sin negar ese vínculo.

A través de la percepción de los cambios y transformaciones que experimentan las personas en sus existencias, en su relación con los otros y con su entorno, en sus creencias, valores, y necesidades; procuraré hallar algunas de las formas mediante las cuales se expresa la modernidad en el terreno cultural.

II. LA TRADICIÓN

Hacia un concepto de Tradición

Analizar temas como el de la tradición exige paciencia y cierta reserva para juzgar lo que de antemano se piensa y se argumenta en torno a ésta. ¿Por qué afirmo esto? Porque a partir de la investigación que realicé sobre el tema, me topé con algunos inconvenientes. En primer lugar, el concepto de tradición es comúnmente aludido con referencia a su relación y oposición con la modernidad. Y si bien es cierto que este vínculo nos permite entender una parte significativa de ambas concepciones en su esencia, también lo es que la tradición suele ser percibida negativa o positivamente y en total oposición con la modernidad. Mi interés aquí es estudiar a la tradición y definirla no sólo como una noción interdependiente y contraria a la de modernidad, sino que procuraré hacer notar que además puede ser comprendida desde otra perspectiva, a partir de su propia naturaleza, de su reproducción y cambio en el tiempo.

Con ello no pretendo negar la relación tradición/modernidad, dado que su coexistencia es posible y se manifiesta en diversos ámbitos de la vida social. De ahí que deba ser contemplada dicha coexistencia en el análisis y percepción de estas dos singulares formas de experimentar la realidad.

Además de lo anterior, cabe destacar que la insuficiencia de definiciones claras y argumentos profundos con relación a la tradición obstaculizó mi análisis sobre ésta. Precisamente Boyer hace notar esa carencia en el caso de la antropología social, al señalar que pese a que la mayor parte de la

literatura antropológica es sobre tradiciones y sociedades tradicionales, no hay una teoría de la tradición como tal (1990: vii).

Este problema también se presenta en otras ciencias sociales, no obstante, quizás sea más grave en el caso de la antropología social dado su objeto de estudio. Puesto que la tradición es una noción que atañe sobre todo a los antropólogos sociales, es imprescindible ahora ocuparse de ella a partir de herramientas teóricas útiles y de la información empírica necesaria, con el fin de ofrecer fructíferas aportaciones para percibirla y explicarla⁴.

Pero, otra dificultad que se presenta al estudiar a la tradición es el abuso en el uso del término. Al igual que otros casos, afirma Boyer, 'tradición' no es un concepto teórico como tal, ya que varias prácticas e instituciones son reconocidas como 'tradicionales' con base sólo a algunos ejemplos. Empero, no ofrecen las evidencias científicas necesarias para justificar las propiedades en común de las prácticas así clasificadas. Por ello el inconveniente para definir una teoría de la Tradición considerando estas imprecisiones (*ibid*: viii).

De ahí que la tradición deba ser estudiada de tal forma que se eviten ciertos presupuestos erróneos en torno a ella, y por tanto, debemos considerar otra propuesta de Boyer: "En la literatura antropológica la caracterización de la tradición es generalmente considerada evidente (todos saben lo que es una tradición) e inmaterial (la forma como la entiendan, no tiene consecuencias empíricas). Uno de mis propósitos es mostrar que hay un problema, que la repetición o reiteración de tradiciones implica complejos procesos de adquisición, memorización e interacción social que deben ser descritos y explicados" (*ibid*: vii).

De acuerdo a lo anterior, estos procesos de adquisición, memorización e interacción social son elementos clave para estudiar a la tradición y por ello, procuraré en lo posible tomarlos en cuenta en este trabajo.

No obstante, antes de continuar debo puntualizar algunos elementos que se asocian a la tradición y que me serán útiles para construir una definición final del término. La tradición es usualmente asociada con el pasado, el orden, la

⁴ Tal y como lo plantea Boyer: "Cuando tratando de descubrir las causas y los motivos de costumbres extrañas, Malinowski o Evans-Pritchard naturalmente obtenían la familiar, aunque exasperante respuesta 'nosotros hacemos eso porque siempre lo hemos hecho así', 'porque esa es la forma como lo hacemos aquí', 'porque nuestros padres nos lo dicen', etcétera. Esto no concierne solamente a los pioneros legendarios; aunque la antropología moderna puede estudiar ambientes urbanos, está mucho más adaptada para describir y explicar formas tradicionales" (*loc cit*).

estabilidad; tal como se manifiesta en la siguiente cita: "...la tradición es generadora de continuidad; expresa la relación con el pasado y su coacción; impone una correspondencia resultante de un código del sentido y, por consiguiente, valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo los elementos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza" (Balandier, 1989: 35).

Ahora bien, de acuerdo con esto, la tradición representa ciertas formas de percibir y de entender el mundo, mediante las cuales las personas dan cuenta de sus existencias, de sus relaciones con los otros y su entorno, de sus valores, ideas y sentimientos; a través de ciertas prácticas, y experiencias. Para tales efectos, aluden a su pasado y procuran darle continuidad a la herencia y al orden establecidos por sus antecesores. Y ello no implica necesariamente desdeñar los aportes que el cambio puede sugerirles, como se verá más adelante.

¿Es la tradición transmisión y continuidad sin variación?

Según el anterior planteamiento, la tradición es adquirida dentro de un grupo social; memorizada, transmitida y reproducida a través del tiempo. Empero, ¿es posible imaginar a la tradición en transformación?; ¿es válido afirmar que una práctica es tradicional aún cuando ha presentado alguno o varios cambios?.

La tradición efectivamente puede cambiar: "La tradición no es ni lo que parece ser ni lo que dice ser, los antropólogos en lo sucesivo ya lo saben. Está disociada de la pura conformidad, de la simple continuidad por invarianza o reproducción estricta de las formas sociales y culturales; actúa sólo siendo portadora de un dinamismo que le permite la adaptación, le da la capacidad de abordar el acontecimiento y aprovechar algunas de las potencialidades alternativas" (*ibid*: 36).

Así pues, la tradición cambia y está en movimiento, pero las personas que la reproducen continúan, de algún modo, confiriendo sentido a sus vidas a partir de ella; pese a las transformaciones de la tradición en sí misma y a los cambios en el significado que le otorgan como resultado de ello. Aún cuando una práctica experimenta cambios, no deja de ser tradicional; y el hecho de que una práctica sea tradicional no implica que persista sin cambio alguno (Boyer, *op cit*: 9).

Ante todo, debemos tener claro que la tradición cambia, es dinámica y adaptativa; en la medida que cambian las sociedades y las culturas, las personas y sus relaciones entre sí; la tradición se transforma: "Porque es viviente y activa, la tradición llega a nutrirse de lo imprevisto y de la novedad; ella transige (...) Porque es practicada, descubre sus límites: todo no puede ser mantenido según su orden, nada puede ser mantenido por puro inmovilismo; el movimiento y el desorden son aquello de lo que ella alimenta su propio dinamismo y aquello a lo que finalmente debe subordinarse. La tradición no se disocia de lo que le es contrario" (Balandier, *op cit*: 88).

Siguiendo esta propuesta, se reconoce que no es posible estudiar a la tradición sin tomar en cuenta el papel que juega el cambio en su reproducción y perpetuación, pero además, debemos tener presente que el cambio mismo no es percibido de igual modo por las personas, según el tipo de sociedad de la que forman parte. Boyer lo hace notar cuando cuestiona la idea de que en las sociedades tradicionales el cambio es visto como una amenaza para el orden establecido, y aún más, cuando se asegura que ese es el estado natural de las sociedades humanas. Ante esto, señala él, habría que preguntarnos por qué en las sociedades modernas ocurre lo contrario y el cambio es incluso bienvenido (*op cit*: 4).

De ningún modo puede afirmarse que originalmente las personas rechazan los aportes del cambio, y menos aún que es una situación exclusiva de las sociedades tradicionales. Más bien, tenemos que analizar los diferentes casos como es vista la tradición ante el cambio, puesto que éste no deriva del mismo modo.

Balandier distingue tres tipos de tradicionalismo. El primero de estos es el 'tradicionalismo fundamental' y por medio de él se procura conservar los significados, mediante la reproducción de las prácticas sociales y culturales más arraigadas, con el objetivo de darle continuidad a un código cultural. Por otra parte, el 'tradicionalismo formal' es aquél a través del cual las formas se conservan, mas no los contenidos. De hecho, tiende a la continuidad de las apariencias, pero obedeciendo a nuevos fines. Es decir, conserva su relación con el pasado y a la vez se vale del movimiento para expresarse. Y finalmente, está el 'pseudo-tradicionalismo', cuya manifestación revela una tradición modificada. Actúa sobre todo cuando se acentúan y aceleran los cambios, ofrece la posibilidad de otorgarle sentido a lo nuevo, a lo diferente, y asignarle así un aspecto conocido. En ese afán, construye interpretaciones, busca una continuidad y hace evidente un orden que deriva de un desorden (*ibid*: 37).

Con esta propuesta de Balandier se ejemplifica el dinamismo de la tradición y se entiende de una mejor manera por qué es necesario tomarlo en cuenta cuando se pretende realizar un análisis de ésta. No podemos negar en absoluto que la tradición ha cambiado y continúa cambiando, pero que a su vez, las personas continúan otorgándole significado a su realidad a través de ella.

De acuerdo a la idea anterior, la tradición tiene también un papel relevante en el sentido de que a través de ella se adquiere una identidad: "La tradición es, por lo tanto, aquello que muchas veces nos sirve para reconocernos dentro de un colectivo y nos aporta los elementos para sentirnos parte integrante de una comunidad y su manera de hacer, de encontrar nuestro papel en el conjunto y de participar en la celebración comunitaria en la que se expresan valores culturales colectivos" (Palomar en Carril, 2001: 163).

Después de los argumentos presentados hasta aquí, ya puede sugerirse una primer propuesta en torno a la noción de tradición: "La tradición es la suma de los saberes acumulados, a partir de los acontecimientos y principios fundadores, por la colectividad que procede de ella. Expresa una visión del mundo y una forma específica de presencia en el mundo. Por estas dos razones, remite a una realidad primera y a un orden que la manifiesta al ir lográndola en el correr del tiempo" (Balandier *op cit*: 89). En suma, a partir de la tradición, es posible crear "mapas culturales" que nos permiten movernos en el cambio.

Una visión empírica de la tradición

Para realizar un estudio de la tradición es necesario tener en cuenta las ideas desarrolladas en este trabajo y además, considerar otras, pero ahora enfocándonos en algunas propuestas para percibirla empíricamente.

En primer lugar, Boyer señala al respecto que los fenómenos culturales tradicionales tienen tres características en particular: "...son instancias de interacción social, son repetidos y son psicológicamente relevantes" (*op cit*: 1). Esta idea es bastante acertada, pues hasta aquí habíamos considerado el hecho de que la tradición existe y persiste, entre otros factores, a partir de la interacción social y de la repetición. Sin embargo, no cabe duda que el aspecto psicológico es también sobresaliente para comprender en particular lo que ocurre con las personas, cuyos pensamientos, emociones y valores, dan continuidad a la tradición, transformándola en mayor o menor medida para concederle sentido a su realidad.

Ahora bien, Boyer hace notar ciertos errores y confusiones que deben evitarse en el análisis de la tradición. Por ejemplo, advierte que estudiar las instancias de interacción social, implica analizar hechos reales, lo que la gente realmente hace y no lo que los antropólogos proponen para explicar lo observado (*loc cit*). De acuerdo con esto, es evidente que quien desea efectuar un estudio objetivo de la tradición en la medida de lo posible, debe hacer un cuidadoso uso de la información recabada; aclarando lo que se observa en realidad y los supuestos que se plantean para explicarlo.

Igualmente, necesitamos advertir un punto importante sobre la repetición de los fenómenos tradicionales. Considerando que la tradición es cambiante y adaptativa, no puede asegurarse que una práctica repetida durante años, ha sido conservada. No debemos dar por entendido que la repetición se traduce en conservación⁵; afirmar algo así requiere tener la base empírica necesaria. No existe la perpetuación de una práctica tradicional sin transformaciones. Reconocer la diferencia entre conservación y repetición permite en gran medida comprender las manifestaciones de la tradición.

“La tradición parece alejada de los razonamientos”

Hasta aquí se han explicado dos de las tres características de la tradición sugeridas por Boyer, pero falta una, que nos remite necesariamente a la interiorización del individuo. Se sostiene que la expresión de un gesto no puede ser considerada tradicional si no atendemos las observaciones de la gente, más que el discurso o las acciones ordinarias (*loc cit*). Ello exige dirigir nuestra atención al nivel interno de las personas, aún cuando la aprehensión de este nivel no sea una tarea fácil. Pero a través de ciertas expresiones, actitudes, y comportamientos; quizás podemos hallar indicios que nos ayuden a entender el significado que los individuos le confieren a la tradición, representada en algunas prácticas.

Por tal razón, una vez aludida esta cuestión, cabría preguntarnos qué es lo que las personas piensan respecto a sus prácticas tradicionales; sin perder de vista que: “Una característica importante de la práctica tradicional es que, en la mayoría de los casos, los actores no las justifican o racionalizan. Típicamente, se dan respuestas como: ‘nosotros hacemos esto porque

⁵ Es importante destacar, como lo señala Boyer, que: “Es muy difícil, sin embargo, no cometer un error fatal aquí, que consiste en igualar la repetición de acontecimiento y la conservación de un modelo (...) Debemos ser conscientes del hecho que esta ‘conservación’ no es una propiedad observable de los eventos, sino una hipótesis propuesta para explicar su actual repetición. Esta distinción, empero pedestre, es crucial porque si la ‘conservación de modelos’ es una hipótesis, entonces puede ser falsa y debe ser discutida. Alguien no puede sólo darlo por supuesto; es requerida la evidencia que lo sustente” (*loc cit*).

siempre lo hemos hecho así' o 'porque los ancestros nos dicen que así lo hagamos' y este tipo de declaraciones son ciertamente parte del ambiente intelectual específico de las instituciones tradicionales. Esto de hecho no significa que la práctica tradicional se realiza sin ton ni son, sino, más precisamente, que las cosas tradicionales parecen proporcionar su propia justificación" ⁶.

En efecto, tal como lo plantea Boyer, tenemos que considerar el hecho de que muchas personas no justifican sus prácticas tradicionales; para ellos puede no ser necesario hacerlo, y piensan que en la realización misma de la práctica se halla su explicación. Sin embargo, ello no implica descartar la idea de que hay personas que ofrecen alguna interpretación de sus prácticas. Sólo que Boyer aclara que tales explicaciones no son una condición necesaria de tales rituales por dos razones: "... porque en muchas sociedades están ausentes y cuando están presentes, incluso los antropólogos las toman como una construcción a posteriori más que la razón de ser (*raison d'être*) de la acción ritual" (*ibid*: 11).

Lo anterior merece especial interés, pues debemos entender que las personas no siempre están dispuestas a justificar sus prácticas por los motivos ya mencionados. Y si además consideramos que la tradición se asocia en mayor medida con el nivel de los sentimientos, se complejiza aún más nuestro cometido: "La tradición parece alejada de los razonamientos; ella prefiere ese campo inexplicable que es el sentir. Y ya se sabe que el sentimiento siempre pudo más que la razón. Quizás resida ahí la importancia de la tradición: en que habita el sentimiento" (Garrido en Carril, *op cit*: 100).

No obstante, cuando las personas dan ciertas explicaciones en torno a sus prácticas y rituales, debemos dirigir nuestra atención en tales explicaciones, y en la forma como se expresan, así como en la relación que guardan con la realidad. Es importante además, saber que las personas conocen y entienden sus prácticas, pero que en ocasiones no logran proporcionar una explicación a alguien ajeno a su cultura y no por eso deben ser juzgados como incapaces para ello. En situaciones así es necesario un mayor acercamiento, de modo que al convivir con las personas en lo posible, se tenga en mente entender sus palabras y actitudes (Cano en Carril, *op cit*: 60). Sólo entonces, es

⁶ De este modo, se afirma: "Realizar cierto ritual, por ejemplo, es de hecho justificado en términos de objetivos prácticos: resolver un conflicto, curar a una persona o apaciguar a los ancestros. Pero el hecho de que el ritual tiene que ser realizado en una forma específica, por personas específicas, no parece requerir alguna explicación; está ampliamente justificado por el ritual mismo" (Boyer, *op cit*: 11).

posible sugerir argumentos fundamentados sobre los fenómenos tradicionales.

Para mostrar que es importante ocuparnos de las declaraciones ofrecidas por los individuos, se afirma que debemos reparar en el llamado 'literalismo' de la repetición. Es decir, cuando las personas tienden a repetir literalmente la descripción de cierto evento, evitan así expresar alguna interpretación, sin considerar que tal descripción puede tener los mismos efectos cognitivos que la versión original (Boyer, *op cit*: 11). Sin duda, la forma literal y repetida a la que recurren las personas para explicar sus prácticas es relevante en nuestro análisis de la tradición, pero no deben interpretarse como indicio de conservación de la tradición. Más que eso, habría que llevar a cabo un estudio cuidadoso encaminado hacia la evaluación de las declaraciones dadas, procurando percibir y entender el trasfondo de sus prácticas; evitando así los supuestos anticipados al respecto (véase *ibid*: 11, 12).

De esto se desprende también la idea de que las explicaciones de los individuos en torno a sus prácticas tradicionales aluden a los aspectos superficiales de sus acciones más que a los aspectos subyacentes (véase *ibid*: 14,15). Al respecto pienso que si bien, en un primer momento es lo que podemos asegurar, nuestros argumentos deben basarse en una minuciosa investigación para entender en lo posible esas explicaciones.

Ahora bien, retomando la idea de que el cambio en la tradición es un elemento esencial para entender su manifestación, tenemos que hacer algunas aclaraciones puntuales. En la aprehensión del cambio en la tradición mediante ciertas prácticas, es imprescindible distinguir el cambio en las prácticas en sí, y el cambio en la percepción de éstas. Sin embargo, también necesitamos dar cabida a otras posibilidades, como en los casos en que las personas niegan los efectos del cambio o al menos no les parecen evidentes. O bien, el caso en que los individuos reconocen el cambio en sus prácticas, pero afirman que en esencia siguen siendo las mismas. Cuando se sostiene que las prácticas tradicionales se han conservado, habría que indagar sobre ello: ¿qué prácticas se conservan?, ¿qué aspecto de la tradición y de las prácticas se conservan?, ¿cómo y por qué se conservan así?. Es importante considerar lo que proponen algunos autores en torno a esta cuestión: "Con su aparente fragilidad en algunas de sus expresiones (tantas basadas en la memoria), la tradición se mueve con los tiempos, se adapta, evoluciona en sus formas, pero nunca regresa; y es porque su fondo, a poco que se observe, permanece intacto" (Garrido en Carril, *op cit*: 99).

Con la finalidad de complementar nuestras observaciones, también debemos inquirir de qué modo el papel que desempeña la persona como participante en la práctica o el ritual determina, de cierta forma, su percepción de la tradición: "La mayoría de los fenómenos tradicionales que queremos explicar constituyen *eventos comunicativos*, esto es, eventos cuya representación por los diferentes participantes, difieren de principio en una manera no trivial (...) Si los eventos considerados tienen algunos efectos cognitivos, es *porque* las representaciones válidas para diferentes participantes son diferentes" (Boyer, *op cit*: 20). Es decir, los distintos roles sociales de los individuos como miembros de un grupo social (por ejemplo, como mujer u hombre, como adulto o joven, etc.) influyen en su participación en las prácticas y rituales tradicionales, y a su vez, en la percepción que de éstos tienen; de ahí la necesidad de tomarlo en cuenta también.

Para finalizar, se sugiere una definición de tradición con base a los últimos argumentos presentados, y que van dirigidos hacia la observación y percepción de la tradición empíricamente: "Consideraré a la tradición como un *tipo de interacción que resulta en la repetición de ciertos eventos comunicativos*" (*ibid*: 23). En suma, Boyer plantea que la interacción, la comunicación y la repetición son características básicas a tomar en cuenta para el análisis de la tradición.

La noción de tradición propuesta páginas atrás se complementa con esta última. Basándome en ambas concepciones, la tradición será entendida a lo largo de este trabajo como una forma particular de percibir y comprender el mundo, cuya expresión refleja una herencia y una visión previa de la naturaleza y la sociedad. A ella recurren las personas mediante ciertas prácticas, vivencias y experiencias; para dar cuenta de su realidad, de sus relaciones con los otros y con su entorno, de sus valores, ideas y sentimientos.

Ante todo, se tendrá presente que la tradición es asociada con la continuidad, la estabilidad, el orden y el pasado. Es un código de sentido que se transmite de generación en generación. Pero es además dinámica y adaptativa; aprovecha algunos elementos nuevos y distintos para continuar reproduciéndose. Como resultado de ello, la tradición cambia con el fin de perpetuarse en el tiempo. Porque es una manera particular de mirar y de vivir la realidad; la tradición tiene relevancia en nuestras existencias aunque: "No quiere decir que la tradición se manifieste siempre y en todo momento con la misma fuerza. Ni que determine la manera de ser ni la evolución de una sociedad, pero sí está siempre presente. Unas veces, por seguir, aunque sea de lejos, el símil de Caro Baroja, se instituye como corriente subterránea

que mantiene el frescor de la fronda sin ser vista ni oída; otras se muestra en manantial apacible que alegra la vista y completa el paisaje; y no faltan casos en los que irrumpe como cascada impetuosa y sonora que llena el ambiente y embelesa de tal manera a los que la miran que impide apreciar otros matices del entorno. Al antropólogo y al investigador corresponde descubrir la función y el valor que tiene en cada caso, en cada época, en cada fenómeno cultural al que se enfrenta" (Alonso en Carril, *op cit*: 25, 26).

La presencia e influencia de la tradición, así como el valor que se le otorga, según el anterior argumento, varía en cada lugar y en cada época. Tener en cuenta esto contribuye a captar y comprender a la tradición en su análisis. Sin embargo, debemos considerar también que la percepción y experimentación de ésta cambia a partir de quién la mira y cómo la vive.

III. RELACIÓN MODERNIDAD Y TRADICIÓN

Modernidad y Tradición: ¿irreconciliables?

Hasta aquí las nociones de modernidad y tradición se han analizado por separado, sin embargo, su estudio exige necesariamente visualizar su relación. Es común hablar de tales términos como concepciones opuestas entre sí y por tanto, excluyentes una de la otra. De hecho, suelen caracterizarse y entenderse a partir de una serie de valores opuestos: "En todo caso, los valores que se asocian a la modernidad son los que suscriben las naciones desarrolladas y están orientados al logro individual. En este contexto, usualmente se consideran como valores modernos la competencia, la productividad, la racionalidad, el cosmopolitismo, la secularización, el optimismo, el progreso, el cambio y la tecnología, entre otros. Los valores tradicionales son, por definición, sus opuestos: la cooperación, la ineficiencia, la emoción, el localismo o provincialismo, la religiosidad, el pesimismo y el fanatismo, la aceptación del mundo como es, la estabilidad y la artesanía, todos ellos orientados al bienestar de la comunidad más que al del individuo" (Alduncin, 1989: 63).

Esta diferenciación de valores atribuidos a la tradición y a la modernidad limita nuestro análisis porque, en primer lugar, es evidente que no hay una correlación unívoca y necesaria que los vincule. La idea de que, por ejemplo, la racionalidad se asocia con la modernidad y que la emoción se asocia a la tradición no se sostiene cuando contemplamos la posibilidad de que lo contrario también puede presentarse. El hecho de que una persona incorpore algunos elementos modernos en su realidad social no elimina por completo su capacidad de sentir y de emocionarse; no deja de ser persona de carne y

hueso. Asimismo, una persona cuya existencia y entorno social presentan en su mayoría elementos tradicionales, no es irracional por tales razones y mucho menos está dominada totalmente por sus emociones. De manera muy efectiva, en ambos casos las personas consiguen de algún modo reconciliar a la modernidad y a la tradición en su ser mismo y en las relaciones con su entorno físico y social⁷. De qué forma y por qué logran hacerlo es en lo que debemos ocuparnos; considerando que las diferentes representaciones y percepciones de la realidad no pueden ser reducidas a una visión dicotómica. Ciertamente esta distinción denota una posición en desventaja de la tradición junto a la modernidad, por lo que podría afirmarse que quienes la definieron, limitan su visión a los efectos positivos de la modernidad y por supuesto la oponen totalmente a la tradición. Empero: "...la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización, sino también puede ser su compañera de viaje, su contrapunto y, a veces, su fuerza motivadora" (Giménez, 1994: 159).

Partiendo de este argumento, tendríamos que cuestionarnos: ¿qué de la tradición ha retomado la modernidad para ser lo que hoy es?; y lo contrario, ¿qué de la modernidad ha utilizado la tradición para reproducirse en lo sucesivo?. La tendencia a juzgar negativa o positivamente, ya sea a la modernidad o a la tradición, impide tener una visión objetiva de la influencia mutua de ambas. Así pues: "Una costumbre ampliamente compartida y cómoda opone lo tradicional a lo moderno, entendiendo como moderno todo aquello que rompe con la tradición. Si bien la tradición se define como transmisión de un modelo, la modernidad sería manifestación de una ruptura profunda" (Cheymol en Giménez, *op cit*: 135), pero esta manera de comprenderlas no es suficiente. Porque la tradición no es transmisión sin variación, y la modernidad no es sólo ruptura, sino también creación; tenemos que dirigir nuestra atención en su coexistencia e interdependencia.

Es innegable el hecho de que ambas están en constante relación, y si bien algunas de sus características son contrarias, su vínculo es más que una oposición. Éste se presenta a partir de su coexistencia, interdependencia, interrelación y complementariedad. Por tal razón, es imprescindible abordar

⁷ Un antecedente sobre este respecto lo podemos encontrar en Weber; cuando señala que la comunidad y la sociedad se integran por relaciones sociales que, al parecer, se corresponden con los sentimientos efectivos o tradicionales y con los intereses racionales respectivamente. Empero, Weber precisa que en realidad las relaciones sociales resultan en la acción social, tanto de la comunidad como de la sociedad, es decir, coexisten y no necesariamente se excluyen (1944: 33, 34).

dicha relación, con el fin de complementar su análisis; entender sus manifestaciones y la percepción que de éstas tienen quienes las viven⁸.

Por todo lo anterior, estudiar a la tradición implica aludir a la modernidad y viceversa, puesto que: "Como el anverso y el reverso de una moneda, la tradición es inseparable de la modernidad. El tiempo y la historia las han unido por tanto tiempo que, una modernidad (imprevisible) no sacará a las sociedades de su estado histórico" (Balandier, 1989: 192). Con esta cita se afirma lo antes sugerido, es decir, que la modernidad y sus efectos no eliminan totalmente a la tradición y menos aún la sustituyen, más bien estamos ante una relación depositaria de múltiples significados, que resultan de su coexistencia.

Así se demuestra la imposibilidad de comprender a la tradición sin reparar en su vínculo con la modernidad, y en las formas como éste se presenta: "...tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares, pero históricamente no son totalmente incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo frecuentemente se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporarse y adaptarse a la nueva sociedad emergente. Como dice Georges Balandier, 'toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí 'rasgos' modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica' " (Giménez, *op cit*: 156, 157).

Semejanzas y diferencias de la modernidad y la tradición

Ahora bien, tal como se señaló en su momento, en el estudio de la modernidad y la tradición es imprescindible resaltar el papel que tiene el cambio en sus actuales manifestaciones. La modernidad y la tradición cambian como resultado de su dinamismo, y en este aspecto son parecidas, empero, la naturaleza y alcance de sus cambios son diferentes.

Bajo el discurso de la modernidad, se reconoce que el cambio forma parte de su esencia misma, y es visto como la fuerza omnipresente que actúa en su creación. Por el contrario, bajo el discurso de la tradición se niega o minimiza el aporte del cambio para su manifestación y perpetuación en el tiempo, ya que la tradición suele definirse como transmisión, repetición y conservación.

⁸ En este punto, retomo una idea más de Weber y que se relaciona también con la nota anterior. Weber plantea tres tipos "puros" de dominio legítimo: el racional, el tradicional y el carismático; pero con ello no niega el hecho de que éstos cambien y puedan coexistir. Por ejemplo, en las formas de dominación empírica; el dominio carismático o bien se racionaliza, se tradicionaliza, o ambos (*ibid*, Cap. III).

Pero repetición no se traduce en conservación e inmutabilidad; por lo que la tradición más bien doma el cambio, lo ajusta a un patrón de modo tal, que no afecte el significado profundo de sus prácticas. Para perpetuarse en el tiempo, necesita adaptarse y como consecuencia debe aprovechar el dinamismo del cambio.

Para comprender mejor esta distinción, traigo a cuenta algunos de los rasgos característicos de la tradición y la modernidad que se han propuesto a lo largo de este trabajo. Pero a diferencia de la serie de valores sugerida en un inicio, aquí no se contraponen unos a otros, y por tanto no se juzgan de antemano como positivos o negativos, simplemente son rasgos a los que se recurre para definir y a su vez distinguir a la modernidad y a la tradición.

La modernidad es asociada con lo nuevo, lo actual y lo reciente; es resultado de una curiosidad, una sensibilidad y una búsqueda constante de algo; es movimiento y ruptura; la deconstrucción y la reconstrucción; la desaparición y la nueva aportación; el desorden y la libertad destructiva pero también creadora; forma parte de nuestra vida interior y ante todo; es dinámica, multiforme y compleja.

La tradición se considera una herencia; es relacionada con el pasado, el orden y la estabilidad; genera continuidades y es un código de sentido y de identidad; es vinculada a valores que rigen las conductas individuales y colectivas, pero está alejada de los razonamientos, prefiere el sentir. Es transmisión y repetición; por tanto, implica procesos de adquisición, memorización e interacción social. Sin embargo, también es dinámica y adaptativa; viviente y activa; por ello cambia y está en movimiento, no obstante, su fondo permanece intacto.

Esta distinción final es imprescindible porque alude algunos rasgos clave que nos permitirán identificar y ubicar una y otra, pero que en la realidad, como se ha hecho patente a lo largo de este análisis, serán apreciadas a través de su coexistencia y retroalimentación.

Asimismo, admitir que la modernidad y la tradición cambian, supone ciertas dificultades al percibir su coexistencia y sus representaciones. Por ello, debemos ser capaces de percibir tales representaciones y de buscarlas más allá de la realidad inmediata. De esta manera, nuestro análisis se torna complejo, y más aún si se reconoce que la modernidad ha generado una multitud de tradiciones propias, (Berman, 1988: 1) y que: "...puede ser calificada como 'tradición de lo nuevo' ", o bien, que: "No es nuevo todo lo que lo parece, y lo que lo es no necesariamente permanece. La tradición

puede vestir trajes nuevos, lo que explica las ilusiones de percepción de lo inédito" (Balandier, *op cit*: 187).

Finalmente, retomo las definiciones de modernidad y tradición que sugerí páginas atrás, para precisar los indicadores a partir de los cuales intentaré advertir sus manifestaciones. La modernidad será entendida aquí como un conjunto de experiencias, cuyo telón de fondo es una manera singular de percibir y de vivir una realidad social en movimiento y en constante transformación. Por otra parte, la tradición se concebirá en adelante como una forma particular de percibir y comprender el mundo, cuya expresión refleja una herencia y una visión previa de la naturaleza y la sociedad. A ella recurren las personas mediante ciertas prácticas y experiencias, para dar cuenta de su realidad; de sus relaciones con los otros y con su entorno; de sus valores, ideas y sentimientos.

IV. SOCIEDAD URBANA Y SOCIEDAD COMUNAL

En el presente análisis de la modernidad y la tradición se hace referencia a éstas como modos singulares de apreciar la realidad, y por tanto, a las formas en que las personas se relacionan con los otros y con su entorno. Antes de profundizar en los indicadores propuestos, se deben hacer algunas observaciones sobre los entornos físicos y sociales en los que se expresan y desarrollan tales formas particulares de mirar y experimentar el mundo.

¿Existe cierta correspondencia entre la sociedad urbana y la sociedad comunal con la modernidad y la tradición respectivamente?. ¿Dentro de un entorno moderno se puede ser no moderno?, o bien, ¿dentro de un entorno tradicional se puede ser no tradicional?. Estas y otras preguntas serán discutidas a continuación.

Para entender de qué manera se expresa el vínculo entre la modernidad y la tradición en entornos diferentes, es necesario considerar los conceptos de sociedad urbana y sociedad comunal, sólo como un antecedente para precisar después su utilidad en el presente análisis. Si deseáramos simplificar nuestra tarea y por ende nuestro argumento, podría afirmarse que hay una correspondencia directa entre modernidad y tradición, y sociedad urbana y sociedad comunal respectivamente. Empero, éste no es el caso y por ello, es necesario abocarnos al análisis de tales conceptos con el fin de hallar el modo como se manifiesta esta relación.

Indudablemente se afirma que la ciudad es manifestación de la modernidad y que de hecho, el proceso de modernización alcanza su mayor expresión a

partir de ella. De tal modo, parece ser que la ciudad es la manifestación más elocuente de la modernidad. Sin embargo, como se verá más adelante, la influencia de la ciudad y por tanto de la modernidad no se presentan únicamente en un espacio delimitado. De ahí que podamos hallar algunos elementos modernos en un entorno diferente al de la ciudad, y coexistiendo con otros elementos de distinta naturaleza.

A qué entorno distinto a la ciudad me refiero, y de qué elementos no modernos estoy hablando. La sociedad comunal o tradicional puede ser ese otro entorno, aunque no el único. Suele tenerse la idea de que las sociedades comunales, rurales o tradicionales son por definición los lugares donde se manifiesta y desarrolla la tradición en esencia. Empero, al igual que la modernidad puede percibirse y experimentarse en entornos no modernos; las expresiones de la tradición no son exclusivas de sociedades comunales, es posible hallarlas incluso en contextos modernos (Boyer, *op cit*: 110).

Por ello, admitiendo que tanto la modernidad como la tradición se manifiestan en contextos heterogéneos, a continuación se analizan brevemente algunas bases teóricas para el estudio de dos de esos contextos: la sociedad comunal y la sociedad urbana.

En este apartado se presentan los elementos distintivos que definen a la sociedad folk (palabra con la que se identifica a la sociedad comunal) y a la sociedad urbana, según las propuestas de dos autores: Redfield y Wirth. Con base a éstas, se desarrolla la idea del continuo folk-urbano, pero ambos autores reconocen que ninguna sociedad real es definida como urbana o folk según su argumentación, dado que éstas corresponden a tipos ideales. Más bien, las diferentes sociedades humanas se sitúan entre los extremos del continuo, aproximándose a uno o a otro.

Pese a las críticas de las que es objeto el continuo folk-urbano, es innegable su aportación en el estudio de las sociedades humanas. Claro que debemos considerar algunas deficiencias y simplificaciones que supone el concepto del continuo, pues no tomarlas en cuenta implicaría planteamientos erróneos⁹.

El continuo folk-urbano puede ser visto como una herramienta teórica a partir de la cual es posible analizar las sociedades reales; que bien pueden presentar características de la sociedad urbana y de la sociedad comunal. No existen sociedades urbanas o comunales en estado puro; lo que en realidad se percibe es una mezcla, una retroalimentación de fenómenos y hechos que

⁹ Véase Dewey, 1960; Duncan y Miner en Hatt and Reiss, 1957; Hannerz, 1986: Cap.III; Lewis, 1986: Caps.: 2 y 3.

adquieren manifestaciones diferentes, y complejizan las representaciones que se tienen de las distintas sociedades.

Con ciertas modificaciones y ubicando los argumentos equívocos, pienso que la propuesta del continuo folk-urbano es útil. Con base a este, puedo aproximarme a ciertas características propias de la sociedad comunal y de la sociedad urbana, admitiendo posibles retroalimentaciones e influencias mutuas. Asimismo, para la aprehensión del carácter y variabilidad de las relaciones interpersonales, y la diferente percepción de las personas de sí mismas y de su entorno, el continuo folk-urbano es sin duda útil en este trabajo.

La sociedad folk

Robert Redfield acuñó el concepto de sociedad folk a partir de un estudio realizado en Tepoztlán: *Tepoztlán: A Mexican Village* (1926), y otro efectuado en Yucatán: *The Folk Culture of Yucatan* (1941), sin embargo, es en un ensayo escrito en 1947 en donde Redfield desarrolla ampliamente el concepto de sociedad folk (Hannerz, 1986: 74). Con base a este último, se presenta a continuación su definición de sociedad folk.

Redfield determinó que la sociedad folk es una sociedad pequeña, aislada, homogénea y analfabeta. Existe movilidad física pero el contacto con personas ajenas a su grupo es mínimo o no se presenta. Las personas que la conforman son muy semejantes entre sí por la comunicación estrecha que sostienen; de ahí que sus acciones y formas de pensar sean las mismas. Por ello, también se explica la semejanza entre los individuos de una generación con la que le antecede, implicando que el cambio en estas sociedades sea mínimo. Asimismo, las personas que la integran reconocen su pertenencia al grupo, haciendo evidentes sus propias semejanzas ante los otros, teniendo además un gran sentido de solidaridad de grupo (Redfield, 1988).

La división del trabajo no existe más allá que la propia división de sexos y edades. Es además autosuficiente en términos económicos, produce lo que consume y consume lo que produce.

Redfield afirma que la sociedad folk es un pequeño mundo, en el que los problemas que se presentan son resueltos por sus miembros de la misma manera, según una serie de convenciones que conforman todo un sistema, una cultura. De acuerdo a lo anterior, debe señalarse que las convenciones dentro de este tipo de sociedad juegan un papel determinante en la conducta y el entendimiento humanos, de ahí que sean capaces las personas de regir

su comportamiento según ciertas normas, que resultan del consenso de la sociedad en conjunto.

Pero, ¿A partir de qué sustentan tales normas de conducta, qué los hace pensar que deben actuar de cierta forma y no de otra?. Esto parece ser explicado con la siguiente cita: "... la conducta dentro de la sociedad 'folk', es tradicional, espontánea y críticamente inobservable (unicritical) (...) El hombre actúa dentro de su propio grupo, sabiendo los entendimientos tácitos y tradicionales. No hay pactos formales u otra clase de arreglos. Los derechos y las obligaciones de los individuos se instituyen, no por especial arreglo, sino que son, principalmente, aspectos de las situaciones individuales con referencia al sexo, a la edad, a la profesión y al lugar que se ocupa en el sistema de parentesco tradicional en la sociedad" (*ibid*: 25).

Asimismo, un rasgo importante que debe resaltarse aquí es el que se refiere a la relaciones que se desarrollan dentro de este entorno social y físico; relaciones que expresan con certeza todo un conjunto de valores, ideas y sentimientos que vinculan a las personas entre sí, a la vez que con su entorno natural y con el creado por ellos mismos. En la sociedad folk se considera como persona a todo aquél que forma parte de ésta, y por tanto las relaciones suelen ser personales. En cuanto a la naturaleza, el trato también es personal pues a los animales, a los elementos y a cada cosa que constituye el entorno se le atribuyen cualidades humanas (*ibid*: 27).

En este tipo de sociedad las relaciones además de ser personales, son familiares. Es tal el sentido de pertenencia al grupo familiar que en realidad, afirma Redfield, es una sociedad conformada por familias más que por individuos; y de hecho éstos guardan una relación de solidaridad y reciprocidad muy estrecha con su grupo de parentesco. Más aún, propone que en la sociedad folk ideal los vínculos de parentesco aportan un modelo en función del cual, las relaciones personales están convencionalizadas y jerarquizadas. Sin embargo, todas las relaciones son personales pero en su contenido de conducta varían entre persona y persona.

Ahora bien, debe tomarse en cuenta que los hechos u objetos tradicionales son concebidos en la sociedad folk como algo dado, su valor no es cuestionado, pues hacerlo implicaría una falta. Por lo anterior, la sociedad folk puede considerarse como una sociedad sagrada. Los objetos y hechos tradicionales adquieren su santidad en razón quizás a que la gente se ha familiarizado con ellos (*ibid*: 32). Esto revela, como ya se había planteado, el temor que manifiestan las personas ante el cambio en las sociedades tradicionales, pues comparten ciertas creencias e ideas en torno a los

acontecimientos y los objetos. Tales creencias son expresadas entre otras formas a través del ritual y la ceremonia, que resultan ser sagrados y no profanos.

Asimismo, en la sociedad folk todas las acciones son fines en sí mismos, no están encaminadas a fines prácticos inmediatos. No hay sistematización del conocimiento, y es más: "El hombre de la sociedad 'folk' tiende a estructurar asociaciones mentales más acusadamente personales y emocionales que abstractamente categóricas y definitivas en función de causa y efecto..." (*ibid*: 34).

Finalmente, con respecto a la percepción que las personas tienen de los otros y que influye sobremanera en la naturaleza misma de las relaciones sociales al interior de la sociedad folk, Redfield explica: "Dentro de la sociedad 'folk' ideal, cada miembro se encuentra atado por los vínculos de la religión o de la sangre, y el comercio lucrativo no tiene lugar. La distribución de bienes y servicios tiende a ser un aspecto de las relaciones de status convencionales y personales que forman la estructura de la sociedad: las propiedades se intercambian como la expresión de un deseo benevolente y, en gran parte, como incidentes de las actividades ceremoniales y rituales. En general, la obligación de trabajar, de ahorrar y de gastar se determina, no tanto por la estimación racional de los beneficios (materiales) que deben recibirse, cuanto por el prestigio social que se obtiene por esta conducta" (*ibid*: 36).

De acuerdo a lo desarrollado hasta aquí, y reconociendo que la sociedad folk es un tipo ideal; indudablemente los rasgos asociados a ésta resultan ser atípicos en las sociedades reales. Pero antes de profundizar en este punto, necesitamos considerar otro tipo ideal de sociedad, es decir, la urbana; cuyas características se definen a partir de su oposición con las de la sociedad folk. La sociedad folk experimenta transformaciones graduales y varios de estos cambios se generan a partir de la urbanización. Por ello, también es necesario remitirnos a ésta como el proceso mediante el cual una sociedad rural o comunal presenta paulatinamente rasgos propios de la sociedad urbana.

La sociedad urbana

El concepto de urbanización suele ser entendido en términos demográfico-ecológicos, sociológicos o bien a partir de ambos (véase Unikel, 1978: 12-14). Aunque tales definiciones nos permiten comprender parcialmente dicho término, la sugerida por Wirth parece ser la idónea en este análisis, porque entiende a la urbanización como un proceso de cambio cuyos alcances no se

limitan a un espacio: "Urbanización no significa ya sólo el proceso por el que ciertas personas se sienten atraídas por un lugar llamado la ciudad y se incorporan a su forma de vida. Significa también esa acentuación acumulativa de las características distintivas de la forma de vida asociada al crecimiento de las ciudades y, por último, los cambios orientados hacia formas de vida reconocidas como urbanas que son visibles entre individuos que, estén donde estén, se hallan bajo el influjo de la magia que ejerce la ciudad en virtud del poder de sus instituciones y personalidades a través de los medios de comunicación y de transporte" (Wirth en Fernández, 1988: 32, 33).

Esta definición de urbanización nos permite vislumbrar que dicho proceso, además de generar cambios en el entorno físico y social de los individuos; entraña una serie de transformaciones en las personas, en su conducta y personalidad, en sus referentes de tiempo y espacio, en sus costumbres y hábitos. Dichas transformaciones son reconocidas como el modo específico de vida en las ciudades, es decir, el urbanismo. Pero éste, afirma Wirth, aunque no se experimenta sólo en el contexto de las ciudades, sí se expresa de manera muy particular en tales asentamientos y más aún en las grandes metrópolis.

Así pues, debemos tener claro que el urbanismo y su grado de influencia no se limitan a un espacio. Entornos diferentes al de la ciudad e individuos vinculados de algún modo con ésta, experimentan también ciertos cambios producidos a partir de ella. Considerar lo anterior es útil para percibir y explicar los efectos del urbanismo en otros entornos pero, aún cuando Wirth admite que tales efectos no están confinados a la ciudad, afirma que es en ésta donde se expresan más elocuentemente. Esta última aseveración es errónea y limita en gran medida su propuesta general, pero este punto se ampliará después.

Wirth define a la ciudad como: "...un asentamiento relativamente grande, denso y permanente, de individuos socialmente heterogéneos" (*ibid*: 35). Así pues el tamaño, la densidad y la heterogeneidad son las características de las cuales Wirth se sirve para determinar el concepto de ciudad. Pese a que él admite que definir a un asentamiento como urbano a partir del número de habitantes y de la densidad, es arbitrario, sostiene que mientras más grande, más densa y más heterogénea sea una comunidad; se acentúan en ella las características del urbanismo.

A lo largo de su ensayo, Wirth desarrolla la definición de ciudad, señalando primeramente que ésta se caracteriza por una marcada diferenciación, como

resultado del gran número de habitantes que conforman la comunidad urbana; y contrario a lo que se presenta en las sociedades rurales, las personas no comparten ideas, identidades, vida cultural.

Asimismo, esta diferenciación implica una segregación espacial de los individuos a partir de la diversidad de características físicas, sociales y culturales. A su vez, esto da pie a que las relaciones interpersonales se desarrollen mediante nuevas formas de percibir a los otros. Por ejemplo, los vínculos de parentesco y de vecindad, del tipo que se presentan en la sociedad comunal, se tornan débiles o se pierden. En consecuencia: "...son la competencia y los mecanismos de control formales quienes aportan substitutos de los vínculos de solidaridad de que se vale una sociedad tradicional para mantener su integridad" (*ibid*: 39).

Respecto a la naturaleza de los vínculos familiares en la ciudad, asegura que: "... el índice de reproducción urbana bajo y decreciente indica que la ciudad no fomenta el tipo tradicional de vida familiar, que incluye la formación de los hijos y el mantenimiento del hogar como sede de una esfera completa de las actividades vitales. La transferencia de actividades industriales, educativas y recreativas a instituciones especializadas fuera del hogar ha privado a la familia de algunas de sus funciones históricas más características. En las ciudades es más probable que las madres trabajen, los huéspedes son con mayor frecuencia parte de la familia, tiende a posponerse el matrimonio y es mayor la proporción de individuos solteros y sin vinculaciones. Las familias son más pequeñas y es más frecuente que no tengan hijos que en el campo. La familia como unidad de vida social se emancipa del grupo de parentesco más amplio característico del campo, y sus miembros individuales tienen intereses propios divergentes en su vida vocacional, educativa, religiosa, recreativa y política" (*ibid*: 49).

Por otra parte, Wirth sostiene que el gran número de habitantes de la comunidad urbana hace imposible que cada uno conozca personalmente a todos los demás miembros que la integran. Por ello, la segmentación de las relaciones humanas también es típica de la ciudad, pues los contactos secundarios suelen presentarse más que los primarios. Y aún cuando pueden revelarse contactos directos en la ciudad, estos son comúnmente "impersonales, superficiales, transitorios y segmentarios" (*ibid*: 40).

Si nos remitimos al carácter de las relaciones en un medio urbano, señala Wirth, es posible entender por qué la racionalidad y el refinamiento son atribuidos a los habitantes de la ciudad. De igual modo, se alude la gran carga utilitaria de las relaciones interpersonales; cuando las personas

resultan ser mutuamente un medio para conseguir los fines propios: “En consecuencia, el individuo gana, por una parte, un cierto grado de emancipación o libertad respecto a los controles emotivos y personales de grupos íntimos, y pierde, por otra, la autoexpresión espontánea, la moralidad y el sentido de participación que aporta el vivir en una sociedad integrada” (*ibid*: 41).

Debido a la división del trabajo y a la especialización de tareas, la interdependencia es mayor y se acentúa la inestabilidad de la vida urbana. Es a través de la representación, como los miembros de la comunidad urbana tienden a llevar a efecto sus intereses.

Pero además, las implicaciones en los individuos de lo que significa vivir en un contexto urbano, en su interacción con los otros y con su entorno natural; son otra cuestión que debe tomarse en cuenta. Sobre esto, Wirth retoma algunas ideas de Simmel: “Lo característico es que nuestros contactos físicos sean estrechos pero los sociales distantes. El mundo urbano fomenta la identificación visual (...) Tendemos a hacernos progresivamente sensibles a un mundo de artefactos y nos vamos alejando progresivamente del mundo de la naturaleza” (*ibid*: 42, 43)¹⁰. Por otra parte, señala Wirth que es común observar en la ciudad manifestaciones contrastantes de riqueza y pobreza, esplendor y miseria, orden y caos, inteligencia e ignorancia. Se presenta además una fuerte rivalidad por el espacio según los intereses, necesidades y medios de sus habitantes, de ahí que por ejemplo, el lugar de trabajo no sea el mismo que el lugar de residencia.

En lo que se refiere a la heterogeneidad que distingue a la ciudad, Wirth explica la complejidad de la estructura de clase, como efecto de la

¹⁰ De hecho, remitiéndonos directamente a Simmel se afirma que el hombre *blasé*, el hastiado, es un fenómeno típico de la gran ciudad en cuanto que: “La actitud de los ciudadanos ante sus semejantes, puede, desde un punto de vista formal, calificarse de reserva. Si a los contactos incesantes con individuos innumerables debiera responder una cantidad igual de reacciones interiores, como sucede en las pequeñas ciudades donde uno conoce a casi todos los que encuentra y mantiene con ellos relaciones positivas, uno acabaría por atomizarse completamente y por llegar a un estado psicológico inimaginable. Es en función de estas condiciones psicológicas y de la desconfianza que tenemos derecho a experimentar ante los elementos dispares, fugitivos, de la vida urbana, que nos vemos obligados a esa reserva que hace que no conozcamos ni de vista siquiera a vecinos que habitan desde hace años nuestro edificio, y que parezcamos fríos o duros a ojos de los habitantes de las ciudades pequeñas. Más aún, si no me equivoco, hay detrás de esta reserva visible una ligera aversión, un sentimiento de extrañeza y de repulsión hacia los otros, que en el momento de un contacto más estrecho —establecido por cualquier razón— se mudaría inmediatamente en hostilidad y odio” (Simmel, 1984: 8). Y esa reserva, agrega Wirth, viene acompañada de la soledad, a menos que se procure hallar algún modo de compensarla.

interacción social y de la gran variedad de individuos que integran la comunidad urbana: "La acentuada movilidad del urbanita, que le pone al alcance la estimulación de un gran número de individuos diversos y le impone un status fluctuante en los grupos sociales diferenciados que componen la estructura social de la ciudad, contribuye a que se acepten la inestabilidad y la inseguridad del mundo en general como una norma" (*op cit*: 44). Asimismo, los grupos a los que pertenece corresponden a diferentes aspectos de su vida y por tanto, a diferentes intereses: "Mientras que en una sociedad primitiva y en una sociedad rural se suele poder adivinar, basándose en unos cuantos factores conocidos, quién pertenece a qué y quién se unirá a quién en casi todas las relaciones de la vida, en la ciudad sólo podemos proyectar la pauta general de afiliación a un grupo y de formación de éste, y esta pauta presentará muchas incongruencias y contradicciones" (*ibid*: 51).

Wirth deriva de esta idea un argumento más en referencia al tipo de fenómenos que suelen presentarse en la ciudad: "El urbanita expresa y desarrolla su personalidad, adquiere status y es capaz de desarrollar la esfera de las actividades de grupos de afiliación voluntaria, que pueden tener objetivos económicos, políticos, educativos, religiosos, recreativos o culturales. Sin embargo, la estructura organizativa que exigen estas funciones tan diferenciadas no garantiza por sí sola, naturalmente, la coherencia y la integridad de las personalidades a cuyos intereses sirven. Dadas las circunstancias parece lógico esperar que el desequilibrio personal, las crisis mentales, el suicidio, la delincuencia, los crímenes, la corrupción, etc., abunden más en la comunidad urbana que en la rural" (*loc cit*).

Finalmente, una característica más de la ciudad que hace notar Wirth es en torno a la diferencia generada a partir de ella, y al mismo tiempo, la tendencia a desarrollar las condiciones necesarias para la homogeneización de sus miembros. Él afirma que al agruparse un número significativo de individuos cuyos pensamientos, necesidades, intereses y sentimientos difieren en gran medida; se presenta un proceso de despersonalización que les permite acceder a la vida social, política y económica de la ciudad. De este modo, cada uno relega parte de su individualidad y se adapta así a las reglas impuestas por la comunidad de la cual forma parte.

Si analizamos atentamente los argumentos anteriores de Wirth, quizás comprendamos su percepción pesimista en torno a la ciudad. Esta visión desesperanzada de la ciudad es compartida por otros analistas: "Tras haber sido el lugar de las liberaciones individuales, una separación respecto del medio social tradicional y sus fuertes constricciones, la ciudad simboliza y

cobija ahora todos los males que resultan de la mutación actual y de las crisis que engendra. Tras haber permitido la celebración del anonimato, refugio del individuo contra la sociedad opresiva, se convierte en culpable del encierro y el aislamiento, que unen muchedumbre y soledad. Los signos se han invertido; para un gran número de ciudadanos de las megalópolis, el encantamiento no funciona ya, sino todo lo contrario" (Balandier, 1988: 170).

Aunque es evidente que la ciudad como expresión de la modernidad es generadora de múltiples transformaciones, éstas no necesariamente derivan en soledad e incertidumbre. La percepción y experimentación de los cambios en nuestro entorno físico y social, y en nosotros mismos; expresa múltiples imágenes y representaciones de los resultados de esa transfiguración. Por ello, debemos considerar aquellas otras visiones que conciben a la ciudad y su influencia de manera distinta.

Algunas críticas al continuo folk-urbano

Tal como se señaló páginas atrás, el concepto del continuo folk-urbano supone ciertos errores, algunos de los cuales se aluden aquí, con el fin de tenerlos presentes en este análisis. A continuación, se abordan algunas críticas al continuo folk-urbano, así como nuevas aportaciones importantes de ciertos autores para el estudio de las sociedades humanas.

Primeramente, cabe destacar una crítica de Lewis, quien basándose en su estudio realizado también en Tepoztlán hace notar una seria limitación en los argumentos de Redfield: "...el concepto de la cultura folk del *continuum* folk-urbano son el principio sobre el que Redfield organizó la investigación. Quizá ello ayude a explicar el énfasis que hizo en los aspectos formales y rituales y no en la vida cotidiana de la gente y sus problemas; en la homogeneidad y no en la heterogeneidad y la variación de las costumbres; en la fuerza de la tradición y no en las desviaciones e innovaciones; en la unidad y la integración y no en las tensiones y conflictos" (1986: 73).

Lewis dirige varias críticas a los argumentos de Redfield, sin embargo, aquí me parece pertinente sólo ésta, porque a partir de ella justifico en parte mi interés en el continuo folk-urbano como una de las bases teóricas de este análisis. El hecho de que en el presente trabajo aluda las definiciones de sociedad urbana y sociedad folk, no implica que mi investigación y mis argumentos se dirijan preferentemente a una u otra propuesta. Más bien, mi objetivo es emplear de cada concepto ciertos elementos para percibir y entender en lo posible la manifestación de la modernidad y la tradición en

distintos entornos. No obstante, enfatizo de alguna manera el papel de la ciudad en el desarrollo de la modernidad y su influencia en otros contextos, dado que es parte de su naturaleza misma, tal como se señaló en su momento.

La propuesta de Wirth también es blanco de múltiples críticas, sin embargo, sólo se abordan las que parecen ser relevantes aquí. En primer lugar, aún cuando Wirth reconoce que: "...el modo de vida urbano puede perpetuarse en condiciones completamente distintas a las que fueron precisas para que naciese" (*op cit:* 37), no desarrolla ese argumento, tal y como lo indica Hannerz: "...Wirth casi no dice nada de cómo se puede mantener una forma urbana de vida en condiciones no urbanas, ya que entiende que esa forma de vida sólo puede originarse bajo las circunstancias que se encuentran en la ciudad misma" (*op cit:* 81).

La primera limitación que presenta la definición de ciudad sugerida por Wirth es situada en este punto, ya aludido líneas atrás. Porque la vida urbana es experimentada no sólo por los habitantes de la ciudad como espacio físico delimitado; deben considerarse además los casos y las experiencias de quienes, sin ser ciudadanos, presentan en sus existencias ciertos cambios generados a partir de sus vínculos con aquélla: "La vida urbana también incluye a quienes usan la ciudad sólo una parte del tiempo, la gente que viene a vender al mercado, hace una ronda por los bares, litiga en los tribunales, visita a un amigo en el hospital o mira un desfile" (*ibid:* 82).

Asimismo, otras críticas de Lewis (quien realizó un estudio en algunas vecindades de la ciudad de México) aportan elementos interesantes al advertir que la vida en las ciudades puede ser reconocida a partir de otra perspectiva: "...las variables de cantidad, densidad y heterogeneidad, tal como las emplea Wirth, no son determinantes ni decisivas en la vida social o de la personalidad. Son muchas otras las variables a considerar, ya que la vida social no es un fenómeno masivo, sino que tiene lugar principalmente en grupos pequeños, como la familia, el hogar, el barrio, la parroquia y los grupos formales e informales. Las generalizaciones acerca de las características de la vida social en la ciudad deben basarse en el estudio cuidadoso de estos pequeños universos y no en afirmaciones *a priori* acerca de la ciudad como un todo. En forma semejante, las generalizaciones respecto de la personalidad del habitante urbano se fundamentarán en investigaciones cuidadosas de esa misma personalidad. Delinear áreas sociales en las ciudades y analizar con cuidado sus características, nos llevará bastante más allá de la formulación demasiado general del 'urbanismo como forma de vida' " (*op cit:* 96, 97).

Hannerz coincide con Lewis sobre tales limitaciones en la propuesta de Wirth para el estudio de las ciudades: "El retrato de la calidad de las relaciones sociales en la vecindad de la ciudad de México, tal como la presenta Lewis, señala un serio error en el razonamiento de Wirth. Parece haber estado pensando en una cantidad fija de contactos sociales, distribuidos densamente en unas pocas relaciones en la sociedad comunal, y diluidos entre muchas en la ciudad, y distribuidos en ambos casos de un modo homogéneo entre todas las relaciones. Ciertamente, la vida social no está organizada así. Hay, además, cierta presión por lograr una concepción demasiado generalizada del urbícola típico. A pesar del énfasis en la heterogeneidad, nos damos cuenta de que se está suponiendo una semejanza. Pero hay muchas clases de ciudades; cada una de ellas tiene muchas clases de habitantes, y cada uno de ellos, a su vez, tiene diferentes clases de relaciones. Y casi siempre, algunas de éstas son íntimas, personales y duraderas" (*op cit*: 86, 87). Empero, el mismo autor aclara que tales características de las relaciones interpersonales no deben considerarse como típicas de la ciudad, y más bien, debemos enfocar nuestro análisis en la variabilidad de las relaciones en entornos urbanos. Esta variabilidad al parecer no es tomada en cuenta por Wirth: "...dado que considera a la ciudad como un todo, como una comunidad (en lo cual reside uno de sus errores, en mi opinión), supone que todos los habitantes de las ciudades resultan afectados profundamente, y de manera semejante, por efectos tales como el debilitamiento de los lazos de parentesco, de la vida familiar y la vida del barrio, y el surgimiento de la impersonalidad, el trato superficial, el anonimato y el carácter transitorio de las relaciones personales. La urbanización es para Wirth básicamente un fenómeno de desorganización" (*ibid*: 95, 96).

Evidentemente la vida urbana es experimentada y percibida de diferentes modos, pero el estudio de los 'pequeños universos' de la ciudad de los que habla Lewis, deben ser analizados además en el contexto general del entorno urbano. Y si además admitimos que hay diferentes tipos de ciudades, con diferentes tipos de habitantes y que a su vez éstos tienen diferentes tipos de relaciones; tal como lo propone Hannerz, es indudable que el estudio de entornos urbanos es una tarea compleja, pero no por ello, poco atrayente.

En la realidad, la designación de lo que consideramos es una sociedad urbana o una sociedad comunal, difiere según nuestra percepción del entorno social y físico, así como de los cambios continuos que inciden en éstos. Tales tipos ideales de sociedad no agotan en absoluto la heterogénea naturaleza de las sociedades humanas reales, por ello, en el análisis de estas últimas es necesario reconocer su dinamismo y vivacidad para la generación

de diversas maneras de pensarse, a partir de su gran capacidad de crear formas distintas de ser y de estar.

Vínculo campo-ciudad: convivencia de lo moderno y lo tradicional

Cabe señalar que a lo largo de este capítulo, es notoria la asociación de los conceptos de sociedad comunal y sociedad urbana, con los de campo y ciudad respectivamente. Aún cuando no son términos que deban ser utilizados indistintamente, en algunas citas los autores se refieren a la ciudad y el campo sólo como una manera de distinguir ciertos contextos de otros. Como no es de mi interés en este momento aludir alguna discusión en torno al uso de tales términos, sólo debo aclarar que aquí también los conceptos de campo y ciudad están relacionados con los de sociedad comunal y sociedad urbana.

Debemos advertir además que en algún punto de este análisis, pareciera ser que se aluden las nociones de ciudad y campo como dos tipos de organización, socio-económica, política y culturalmente diferentes, delimitados en términos espaciales; independientes uno del otro y más aún, contrapuestos. De manera un tanto similar a la oposición modernidad-tradición y a la serie de valores atribuidos a una y otra; las nociones de ciudad y campo son a menudo entendidas a partir de su oposición y de ésta se derivan también valores contrarios (Signorelli, 1999: 34).

Dicha manera de entender a la ciudad y el campo es errónea y muy lejana de la realidad. El hecho de que en este trabajo se hayan discutido por separado los conceptos de sociedad urbana y sociedad comunal, no implica que no se reconozca la relación entre ciudad y campo, así como su retroalimentación e interdependencia. Existe una razón fundamental por la que no podemos sugerir siquiera que este vínculo y su mutua influencia son resultado de la casualidad: "Dado que la ciudad es producto de un desarrollo más que creación instantánea, es razonable que demos por supuesto que la influencia que ejerce sobre las formas de vida no pueda barrer de un plumazo las formas de asociación humana anteriormente predominantes. Por tanto, nuestra vida social, en grado mayor o menor, lleva el sello de una sociedad tradicional anterior (...) Esta influencia histórica hállase reforzada además por el hecho de que la propia población de la ciudad procede en gran medida del campo, donde persiste una forma de vida que recuerda esta forma de existencia anterior. No hay por qué esperar, por tanto, una variación brusca y discontinua entre los tipos de personalidad urbanos y rurales" (Wirth en Fernández, *op cit*: 30, 31).

Si consideramos el argumento anterior, es posible comprender y analizar la ciudad y el campo en su innegable relación, considerando que: "...no están en contraposición, sino en sucesión: del campo a la ciudad, tanto en el sentido de dos formas históricas de organización social subsecuentes en el tiempo, como en el sentido de movimiento de seres humanos y de recursos del campo hacia la ciudad" (Signorelli, *op cit*: 33); y seguramente, también de la ciudad al campo.

En el estudio de las sociedades humanas, no es válido continuar reduciendo la realidad a través de explicaciones equivocadas, con la pretensión de mirar límites y diferencias donde evidentemente no las hay¹¹.

En definitiva, ya no es válido sostener que campo y ciudad como entornos se corresponden de manera directa con el ser tradicional y el ser moderno respectivamente. Quizás en algunos casos se demuestre que sí hay una relación entre la naturaleza del entorno y la presencia o ausencia de elementos modernos y tradicionales. Pero, la coexistencia de la modernidad y la tradición es posible y se hace presente tanto en las ciudades como en otros entornos no urbanos. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta ésta coexistencia y qué relación guarda con el medio físico y social en el que se genera?, ¿cómo es percibida y vivida por las personas y qué papel juega cada individuo en particular para su transformación o perpetuación? Dar respuesta a tales preguntas no es tarea fácil; debe basarse en la investigación encaminada a una comunidad en particular¹². Ello no necesariamente implica esencializar sus características de tal modo que no reconozcamos las relaciones que se desarrollan con otros entornos, urbanos o no; y menos aún pretender situar límites arbitrariamente, con la certeza de construir así una comunidad¹³. De esta forma, en el presente análisis me

¹¹ Quizás, debemos reflexionar en la propuesta de Hannerz sobre el análisis del urbanismo: "Sin duda sería pobre y deficiente una aproximación al urbanismo que de alguna manera omitiera sistemáticamente la forma en que las diversas tradiciones culturales pueden estar representadas en él mediante ideas e instituciones (...) Tal vez uno puede buscar tipos más amplios de urbanismo en algún punto intermedio entre la tradición de las regiones culturales específicas y la noción de la ciudad..." (*op cit*: 91).

¹² En torno al método de trabajo a partir de comunidades, Eduardo Nivón hace una reflexión sobre su utilidad en el estudio cultural de las ciudades, y advierte justamente el cambio puntual que se ha presentado hace poco, pero que ha significado un importante avance en el análisis de las sociedades humanas actuales: "Superar el enfoque de comunidad impone abrirse a la comprensión de la ciudad y vida modernas a partir de los flujos que se establecen entre diversos sectores sociales y también a una comprensión distinta del espacio. Éste deja de ser un continente de población y relaciones sociales y pasa a ser más bien una variable a intervenir" (1998: 38).

¹³ No obstante, al realizar estudios urbanos a partir del enfoque de comunidad debemos considerar en todo momento las implicaciones que ello conlleva. Al respecto, Eduardo Nivón

parece imprescindible considerar los vínculos con otras comunidades urbanas y no urbanas, el tipo de vínculos, la movilidad de sus habitantes, el carácter de las relaciones interpersonales, así como algunas prácticas sociales y conductas personales, para finalmente señalar ciertas ideas respecto a los casos propuestos.

señala: "...el peso que le ha dado la antropología a la comunidad en el caso de los estudios urbanos ha conducido a la distorsión de la vida en la ciudad. Ciertas facilidades estaban de base en la selección de la antropología por las comunidades urbanas: es ahí donde era posible encontrar relaciones diádicas, de intercambio y reciprocidad de bienes, servicios y lealtades que se asemejaban a lo encontrado en contextos rurales, y a la vez permitía girar el pomo de la puerta de entrada a la organización social de ciudad. Pero el precio por este tipo de enfoque fue el olvido del conjunto o la simple aceptación de que ésta era sólo un contexto, un escenario donde se desenvolvía la vida de las diversas comunidades que habitaban la ciudad" (*op cit*: 32).

Capítulo 2. DIVERSIDAD CONTEXTUAL Y SITUACIONAL DE LA MODERNIDAD Y LA TRADICIÓN

I. MODERNIDAD Y TRADICIÓN EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA

La modernidad y la tradición coexisten; y su manifestación se presenta en entornos diferentes, adquiriendo formas distintas. En este trabajo la modernidad es analizada desde la perspectiva cultural. Es decir, de acuerdo a las definiciones presentadas en un inicio, las observaciones estarán dirigidas a los cambios experimentados por las personas en el terreno cultural, en la percepción de sí mismas y de los otros, en las expresiones de sus creencias, valores y necesidades dentro de un entorno en transformación. Sin embargo, el proceso de modernización a partir del cual la modernidad se manifiesta en términos materiales (cambios socioeconómicos y políticos), no puede ser relegado del todo. Por tal razón, a continuación se ofrecen ciertos elementos clave para entender algunos de los cambios generados a partir de la modernidad en ese ámbito y sus diferentes manifestaciones en Latinoamérica y particularmente en México.

Siguiendo los argumentos de algunos autores, se proponen ciertas concepciones de la modernidad (y de su innegable relación con la tradición) en México y en Latinoamérica, con la finalidad de conocer diferentes posturas y tener presente el debate que aún hoy en día se sostiene en torno al tema.

La modernidad, surgió y se desarrolló en América Latina dos siglos después que en Europa Occidental y en América del Norte; pero obedeció a otra lógica de cambio (Eisenstadt, 1968). Fue a partir del proceso de modernización como se revelaron las primeras señales de la modernidad. Este proceso, como ya se señaló, es el generador de diversas transformaciones en los ámbitos socioeconómico y político, que a su vez, conllevan al avance y al progreso en términos de producción-organización-poder. Cabe preguntarnos aquí, de qué forma se sucedieron tales transformaciones en el contexto latinoamericano¹⁴.

Un factor que debe considerarse es el vínculo que sostuvieron los países latinoamericanos con los países europeos, y por ende la influencia de los segundos como modelo a seguir en la travesía hacia la modernidad; para así

¹⁴ Ya que, como se expresa a continuación: "La modernidad es por tanto el *lugar común* de Occidente, pero bajo distintas modalidades según las combinaciones de tiempos culturales y con diversas periodizaciones según la trayectoria cultural de cada uno de los varios componentes de este mundo; su ubicación central o en las periferias" (Brunner, 1992: 25, 26).

saber cómo ello repercutió en la percepción y experimentación de la modernidad y su acogida en nuestras existencias.

A raíz de la colonización, al ser países productores de materias primas para las metrópolis, y mercados para los productos manufacturados en tales metrópolis, las sociedades latinoamericanas se vincularon desde una posición desigual con Estados Unidos y Europa no sólo económicamente, también experimentaron su influencia en otros aspectos. La modernización, como realidad patente en Europa y América del Norte, y expresada en la expansión económica, en la urbanización e industrialización, y en los avances tecnológicos, eran la pauta a seguir. No obstante, tales cambios no se efectuaron del mismo modo, dado que las experiencias y circunstancias de varios países latinoamericanos, claro está, diferían con las de aquellas sociedades.

Uno de los primeros resultados de la modernidad en América Latina que nos permite vislumbrar esta diferencia, fue la acentuada movilización y diferenciación social, tal como se explica a continuación: “Esta tendencia hacia una mayor movilización social se manifestó en grados variables y en diferentes países, en el constante desarrollo de la urbanización, que no siempre correspondió a un progreso paralelo de la industrialización. También se reflejó en la creciente politización de los grupos y estratos más amplios y, especialmente en el siglo XX, en la creciente exposición a los diversos medios de comunicación de masas. Esto iba unido a una gran proporción de cambio y desorganización sociales con el consiguiente desarrollo de una tasa, probablemente sin precedentes, de problemas sociales tales como la delincuencia y el crimen, la desorganización familiar y la vagancia” (*ibid*: 148).

La incompatibilidad de algunos de los resultados de la modernización en América Latina se entienden parcialmente, si nos remitimos a la coexistencia de estructuras precedentes con estructuras nuevas. De hecho, se afirma que la característica más importante de la modernización en Latinoamérica fue: “...la dualidad estructural dentro de la sociedad, es decir, la coexistencia, bajo las condiciones de cambio social continuo, de diferentes sectores sociales, en especial, de uno tradicional desorganizado y otro moderno pero igualmente desintegrado y desequilibrado” (*ibid*: 149).

Aunque aquí se reconoce la certeza del argumento anterior, y su utilidad con relación al tema del presente análisis, debemos ser prudentes y no obcecarnos con esta idea, porque hacerlo implicaría esencializar nuestra

experiencia latinoamericana¹⁵. El estudio de la modernidad y la tradición exige reparar en su coexistencia. Sea cual sea el contexto en que se manifiestan, es innegable su relación; de ahí la necesidad de aludir la dualidad estructural en las sociedades latinoamericanas, que si bien no es exclusiva de tales sociedades, sí toma formas distintas.

La modernidad y la tradición se vinculan de diferentes modos, su coexistencia y mutua influencia se transforman continuamente como consecuencia a su vez de los cambios generados a partir de su relación. Ahora bien, el hecho de que tales cambios no se presenten a la par y esto se refleje en la dualidad estructural de lo moderno y lo tradicional, es un punto que merece ser considerado para entender, hasta cierto punto, lo que vivimos y percibimos como individuos y como sociedades.

La disparidad de los cambios puede comprenderse, aunque no de forma totalmente convincente, si hacemos referencia a la propuesta de quienes sostienen que éstos se suceden más rápida o lentamente según el tipo de sector. Por ejemplo, se afirma que el sector de lo sagrado, el de los complejos simbólicos y rituales, y el de lo político, pueden calificarse como los sectores lentos o más lentos. Por otra parte, el sector del saber científico, el de las ciencias aplicadas y el de la economía, se distinguen como los sectores rápidos o más rápidos y se consideran los inductores del progreso (Balandier, 1988: 185, 186).

Hacer esta diferenciación de sectores y su ritmo de cambio en el contexto latinoamericano es útil pero no suficiente. De hecho, la coexistencia de estructuras modernas y tradicionales, complejiza la percepción y el entendimiento de tales cambios. La relación modernidad/tradición se manifiesta a través de múltiples expresiones, ya sea en el terreno cultural, económico, social o político. Por ello, tenemos que ahondar en este punto, y conocer en lo posible, cómo se presenta la dualidad estructural en Latinoamérica. Al respecto, Eisenstadt afirma: "En primer lugar, las viejas estructuras tradicionales y otras bastante más modernas siguieron coexistiendo ecológicamente aunque sólo con una débil conexión entre sí. La

¹⁵ De ahí que debemos tener presente el argumento de Brunner cuando advierte que: "Que en muchas épocas y lugares hayan coexistido en pugna modos de producción y sociedades diversas dentro de una misma sociedad, y que unos dioses hayan reemplazado a otros ídolos en la conciencia colectiva, y que en casi todas partes se avance por 'rupturas' de las continuidades, y que lo nuevo conviva entremezclándose con lo viejo hasta producir (o abortar) la novedad, todo eso parece quedar en suspenso cuando se realiza tal análisis de historia cultural latinoamericana. Como si sólo en estas tierras hubiésemos tenido que experimentar la historia como imposición, mixtura y superación de arreglos económicos, políticos, sociales y culturales precedentes" (*op it*: 58, 59).

dualidad se manifestaba, en segundo lugar, por el trasplante a centros de vida moderna —las ciudades— de grupos de desarraigados inmigrantes rurales que formaron un nuevo tipo de barrios bajos (...), que continuaron creciendo con el desborde de la urbanización. Por último, y quizá el aspecto más importante, esta dualidad estructural se caracterizó en la mayoría de los países latinoamericanos por la persistencia de una brecha básica entre los sectores rurales y urbanos; por la inoperancia de los intentos de reforma agraria y por la incapacidad de integrar a los sectores rurales dentro de esquemas más modernos" (*op cit*: 149, 150).

A partir de dicha dualidad, es posible percibir la manera como inciden los efectos de la modernización en el terreno cultural y a su vez, la influencia que ejerce la cultura en las transfiguraciones generadas por el proceso de modernización.

Tal como se discutió, la relación entre la modernidad y la tradición es de modo incuestionable, una relación que contiene y origina diversos cambios. Cambios que, por su diferente naturaleza y profundidad no pueden ser valorados bajo los mismos preceptos. No obstante, en su conjunto, estos cambios y sus alcances son tema de discusión y América Latina no es la excepción. Las transfiguraciones provocadas por el proceso de modernización son elocuentes, aún cuando éstas no correspondan a las expectativas trazadas. Así pues, el desarrollo de la modernización a partir de la urbanización y la industrialización (reconociendo que la primera no se traduce necesariamente en la segunda); los cambios tecnológicos en los medios de información y de comunicación, y fenómenos que ello conlleva, se manifestaron en los países latinoamericanos, pero sin el acompañamiento de un cambio en las estructuras políticas y sociales. La migración, el aumento de la población urbana, la acentuada desigualdad en el acceso a los medios para la subsistencia, la creciente segregación y diferenciación social, la mayor interrelación entre ciudad y campo, entre otras consecuencias, son resultado de la modernización en varios países de Latinoamérica.

Suelen afirmar algunos que somos una sociedad moderna, pero habría que cuestionarnos cómo se ha presentado esta modernidad, cuál es nuestra visión ante ella, qué experiencias hemos vivido a partir de su revelación y su coexistencia con la tradición y ello qué consecuencias, además de las más evidentes, ha traído consigo.

Siguiendo los argumentos de algunos autores, a continuación se proponen tres líneas de discusión en torno al tema. La primera de éstas apunta a la relación que guardan la modernidad y la tradición, preguntándonos cómo se

desarrolla su coexistencia en el contexto latinoamericano y qué formas toma ésta. En la segunda, se hace referencia a la posición que ha ocupado el Estado en el desarrollo de la modernidad, y por ende en su relación con la tradición. Finalmente, en la tercera línea se sugieren las ideas y juicios de algunos autores latinoamericanos que han trabajado sobre el tema y cuyas aportaciones resultan interesantes aquí. ¿Somos una sociedad moderna? Hay quienes niegan que lo seamos, hay quienes afirman lo contrario, pero más allá de tomar partido por una u otra postura, tenemos que traer a cuenta el debate del que es objeto nuestra modernidad.

Debe aclararse que las siguientes líneas no pretenden ser un argumento acabado, sólo se presentan algunos trazos que nos permitan aprehender desde ciertos puntos de vista, las transfiguraciones de nuestro entorno y de nosotros mismos, a partir del vínculo modernidad/tradición.

El vínculo modernidad/tradición en México

Dado que el tema central de este análisis es la coexistencia de elementos modernos y tradicionales, es importante insistir en entenderla como una relación, cuyas expresiones están en continuo cambio. La modernidad y la tradición, aún cuando parezcan ser irreconciliables, deben ser pensadas como complementarias. Su relación se ha transformado; ahora no es disparatada la idea de asumir ciertos elementos de ambas para dar cuenta de nuestro estar en el mundo. No obstante, muchos se obstinan en contraponerlas y descalificar a una a partir de la otra. La coexistencia de la modernidad y la tradición es incuestionable, pero ¿cómo se ha manifestado en nuestras sociedades?

Dicha relación, la mayoría de la veces, ha resultado ser conflictiva y excluyente. Para ilustrar esto, el caso de México (aunque no el único) parece ser útil. En un inicio, los cambios y el progreso que implicaba la modernidad, presentes ya en otros países y continentes, debían ser el modelo a seguir y en México (cómo en otros países latinoamericanos), ciertas determinaciones del Estado estuvieron basadas en el proyecto de la modernidad. El Estado, con sus pretensiones de modernidad optó por ciertas acciones que llevarían a la homogeneización de la población, subordinando las identidades étnicas y locales a una identidad nacional. Pese a ello, en un país conformado por múltiples culturas étnicas y tradiciones locales, las expectativas de modernidad se vieron truncadas.

Los proyectos de asimilación puestos en marcha, no reconocían a las diferentes identidades regionales que resultaron del sincretismo de culturas

indígenas, mestizas y españolas. En palabras de Gilberto Giménez, se sintetiza claramente la posición de los representantes de dichas identidades ante tales acciones modernizadoras: "...parece obvio que el discurso y la práctica de la modernización en México no toman en cuenta al indio o, en el mejor de los casos, sólo le ofrecen la opción de la desindianización y de la destradicionalización (...) para los tecnócratas modernizadores el indio representa por definición lo no-moderno, lo arcaico, una reliquia folklórica del pasado que la nación mestiza en trance de modernización no puede menos que olvidar y trascender" (1994: 154, 155). Así, tal como lo señala dicho autor, esta concepción de la modernización tiene como base un modelo de desarrollo que: "...por un lado concibe lo tradicional como la antítesis de lo moderno, y por otra supone que la modernización de los grupos tradicionales sólo puede ser inducida 'desde afuera y desde el centro'. Por consiguiente, no se puede ser moderno sino dejando de ser tradicional; no se puede mirar al futuro sino dejando de mirar el pasado; no se puede ser universal sino dejando de ser diferente y particular" (*ibid*: 155).

De acuerdo a lo anterior, la tradición representa ante los ojos de quienes enarbolan el proyecto de la modernidad, un obstáculo para enfilear a México hacia el camino del progreso y por tanto, dicho obstáculo debe ser erradicado. Contra esta determinación, se propone reivindicar el papel de quienes reproducen las diferentes identidades étnicas del país. Respecto a esto, Bonfil ofrece un análisis de lo que él llama el "México profundo" y su coexistencia con el "México imaginario" (1987); es decir, por un lado el componente indígena del país, heredero de la cosmovisión mesoamericana; y por el otro, el componente del país, producto de la imitación y la apropiación del discurso de la modernidad occidental. Es notable la asociación del México profundo y el México imaginario con la tradición y la modernidad respectivamente, empero, ello no implica que también deban ser considerados como polos totalmente opuestos. Bonfil sugiere la posibilidad de conciliarlos mediante un nuevo proyecto sustentado en ambos, y que contemple al pluralismo como el eje fundamental para el desarrollo del país como sociedad; aunque ello resulte ser un fin difícil de alcanzar (*ibid*: 232).

Este pluralismo, sin embargo, suele ser negado cuando se insiste en definir a México como un país conformado sustancialmente por la dualidad del México profundo y el México imaginario¹⁶. Y más aún cuando se afirma que el México

¹⁶ Así parece asegurarlo Bonfil al afirmar que: "La imagen de México que se obtiene con esta esquemática radiografía nos muestra un país heterogéneo y plural, con una gran variedad de culturas que no forman una secuencia continua, esto es, que no se trata de sociedades con distintos grados de desarrollo dentro de una escala común; lejos de ello: lo que se

profundo es lo que somos realmente y lo que tenemos para vivir nuestro presente y para tomar parte en el encauce de nuestro futuro¹⁷.

México es más que tal dualidad; es una sociedad heterogénea, una multiplicidad de modos de vivir y de pensar; cuyas singularidades no pueden ser simplificadas de esa manera. Por el contrario, apreciando esta diversidad y las diferentes formas como las personas consiguen dar cuenta de sus existencias, a partir de la adopción y asociación de elementos nuevos y precedentes; en la interrelación de su modernidad y su tradición; es como tenemos mayores posibilidades de comprender la realidad que vivimos y percibimos.

Considerando lo anterior, es claro que el trance que representa la modernidad es producto en gran medida, de las decisiones del Estado, y por ello es necesario remitirnos a su cometido dentro de las sociedades y su papel fundamental como agente de la modernidad, como mediador en las transformaciones que ésta implica, y en su relación con la tradición. Para proseguir con el caso de México, se aludirán brevemente algunos de los efectos de la mediación del Estado en este proceso de cambio.

Una vez que el discurso de la modernidad se materializó en resultados óptimos en otros países, el Estado mexicano no dudó en apropiarse de ese discurso y pretendió encaminar al país hacia la modernidad, buscando la homogeneidad de sus habitantes y por ende, la construcción de una identidad nacional. Para llevar a efecto dicha pretensión, el vínculo entre la modernidad y la tradición sería determinante, ya que el Estado necesitaba conciliar de algún modo a las culturas tradicionales del país con sus anhelos de modernidad: "Se sabe que el nacionalismo depende —en diversas modalidades— de construcciones que ligan a la tradición con la modernidad. Esta dependencia es necesaria porque los estados nacionales se presentan como instrumentos al servicio de la modernización de una colectividad (nación) que, a su vez, es definida en términos genealógicos; es decir, en relación con una tradición" (Lomnitz, 1999a: 24). Ante el mundo, México era ya un país moderno, no obstante, la tradición estaba presente, y el nacionalismo retomó algunos elementos de ésta para construir una identidad nacional, pues: "necesitaba presentar la individualidad de su cultura, y esto

perfila nítidamente es la división entre formas culturales que corresponden a dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas aunque sí interpenetradas" (*op cit*: 14).

¹⁷ Pero cómo saber que quienes representan ante nosotros ese México profundo, en realidad se reconocen como tales; y que sus distintas formas de existencia y modos de pensar son la reproducción fiel de una cultura cuya naturaleza, afirman algunos, constituye la base fundamental de nuestra sociedad.

se lograba antes con el pulque que con el vino, con el huipil antes que con la camisa manufacturada" (*ibid*: 24). Al mismo tiempo, el Estado requería legitimar su poder y su posición como Estado moderno¹⁸.

Como es patente, el Estado resultó ser un elemento decisivo en el desarrollo de la modernidad en México y en su relación con la tradición. Dicha relación se presentó de manera desigual; la modernidad en términos materiales representaba el principal objetivo y la tradición ocupó una posición secundaria: "Por ello, los grandes orgullos oficiales no podían —ni pueden— residir principalmente en el mundo llamado 'tradicional', tienen necesariamente que darle a lo moderno el lugar principal en la utopía nacional" (*loc cit*). De ahí que, muchas de las disposiciones puestas en marcha por cada uno de los presidentes en turno, estuvieran encaminadas hacia la apertura de la modernidad en México, a través de la construcción de grandes obras en materia de transporte, vías de comunicación, arquitectura, turismo, etc.: "Así, idealmente, la tradición es como el ánima del país moderno, pero es la porción moderna la que verdaderamente representa el presente y futuro del país" (*loc cit*).

De este modo, la relación entre lo moderno y lo tradicional continuaría siendo dispar, reflejándose en distintos ámbitos y niveles. Por ejemplo, está el hecho de que se haya establecido que la ansiada modernización de México iniciaría a partir de la capital de la nación, aún a costa de las diferentes regiones que conformaban el país y los problemas que ello representaba: "A nivel regional, la cultura mexicana se producía en una dialéctica entre la capital, que era tanto centro del poder nacional como el centro paradigmático de nuestra modernidad, y diversas clases de provincias. La incorporación a la modernidad significaba la incorporación a instituciones estatales, especialmente a la escuela, y la cultura y la ciencia tenía su ápice en el Distrito Federal. Esta dialéctica llevó a la construcción de una imagen simplificada y degradada de las provincias, que llegaron a ser representadas como un bastión de tradición y de atraso..." (Lomnitz, 1999b: 26). No obstante, la representativa heterogeneidad social y cultural de México, era una realidad que difícilmente podía negarse. Por tal razón, pese a los proyectos de modernización selectiva, los resultados no fueron los esperados. El hecho de no reconocer la diversidad regional del país y su potencial mediación en el desarrollo del país en su coexistencia con la tradición; tuvo consecuencias determinantes. Las transformaciones, producto de la modernidad, tales como la urbanización y la acentuada migración, manifestaron finalmente su influencia. De manera gradual, las personas

¹⁸ Para una discusión sobre el nacionalismo mexicano y la construcción de una identidad nacional figurada, véase Bartra, 1987.

experimentaron los cambios de un nuevo entorno, participando a su vez en la transfiguración de éste; mediante la asociación de diferentes elementos y la atribución de distintas significaciones a un nuevo orden.

Recientemente, se presentaron otros cambios que definieron el inicio de una nueva etapa, crucial para el país: "El ingreso a una nueva fase en la historia cultural y social de México se relaciona con varios factores, incluyendo (1) la urbanización y el desarrollo de nuevos polos de desarrollo industrial fuera del Distrito Federal; (2) la consolidación de la televisión y del teléfono en el espacio nacional (que ocurre alrededor de 1970); y (3) la crisis financiera de 1982 y el fin del régimen de sustitución de importaciones. Estos cambios alteraron radicalmente la organización regional de la producción (incluyendo la organización regional de la producción cultural) y también alteraron profundamente el papel del gobierno en el proyecto de modernidad" (*ibid*: 27). Y si a lo anterior aunamos el debilitamiento relativo del Distrito Federal como único centro de la modernidad mexicana, es indudable que las continuas y profundas transformaciones han incidido a nivel regional y nacional.

Hoy día, la modernidad en México continúa siendo tema de discusión, algunos cuestionan que realmente seamos un país moderno, y no sólo materialmente, sino como sociedad y como fusión de culturas. Sea real o no nuestra modernidad, el hecho es que: "Desde la independencia, los mexicanos nos hemos atormentado con fantasías y aspiraciones de modernidad y modernización. Han ocurrido episodios especialmente agudos de estos tormentos cada vez que enfrentamos algún proceso de cambio social profundo, por lo cual no sorprende que hoy haya un debate fértil e imaginativo en torno a nuestra modernidad" (*ibid*: 21).

El México actual es producto, entre otras razones, de la singular relación entre estructuras modernas y tradicionales, mediada por el Estado. Las expectativas de modernidad no se materializaron en la forma prevista, pero los cambios son patentes, por ello, cabe preguntarnos cuáles han sido los efectos de tales cambios y qué percepción de éstos tenemos.

Roger Bartra describe nuestra situación de un modo particular: "Los mexicanos han sido expulsados de la cultura nacional; por eso, cada vez rinden menos culto a una metamorfosis frustrada por la melancolía, a un progreso castrado por el atraso (...) No les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario. Tampoco creen en un retorno a la Edad de Oro, al primitivismo larvario. Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del

futuro. Han perdido su identidad, pero no lo deploran: su nuevo mundo es una manzana de discordancias y contradicciones. Sin haber sido modernos, ahora son desmodernos..." (1987: 199).

A juzgar por Bartra, más que una modernidad fragmentaria, lo que experimentamos es una serie de contradicciones e incertidumbres; resultado de continuos cambios, cuyo carácter y profundidad no pueden valorarse fácilmente. De acuerdo con esto, me parece que debemos dirigir nuestra atención a dichas contradicciones, para analizarlas y hallar algún indicio que nos sugiera cierta coherencia en su manifestación.

Ahora bien, Lomnitz coincide con la propuesta de Bartra y afirma enfáticamente que: "...aunque en verdad se está desarrollando una transformación social y cultural profunda en México, la situación puede describirse más claramente como una especie de '*dismothernism*', o sea, la mezcla de un desmadre y una prolongada aspiración a una modernidad que no acaba de lograrse" (*op cit b*: 21). Además, Lomnitz señala que esta desmodernidad es evidente en el vínculo actual de la modernidad y la identidad nacional¹⁹.

La modernidad en nuestros días

Aludir el papel del Estado como mediador de las transformaciones generadas por la modernidad es ineludible, pero ello no significa que lo que hoy somos y vivimos sea sólo obra de éste. Aunque no puede negarse que muchas de sus acciones han acelerado y acentuado ciertos cambios y adaptaciones generadas por la modernidad. Así pues, se admite que en América Latina: "Ni el proyecto modernizador ni el unificador triunfaron totalmente. Pero su éxito relativo tampoco autoriza utopías tradicionalistas. Dicho de otro modo: no llegamos a una modernidad, sino a varios procesos desiguales y combinados de modernización" (García Canclini, 1989: 146). Y esta modernización, afirma García Canclini, es producto de la intervención de diversos sectores, entre éstos, el Estado y las elites. A este respecto, Brunner (1992) sostiene que la modernidad es creación de la mediación de múltiples racionalidades y que ello no es un signo distintivo de América Latina²⁰.

¹⁹ Para una discusión actual del nacionalismo mexicano véase Lomnitz (*op cit b*).

²⁰ Precisamente, estas múltiples racionalidades, tornan aún más compleja la aprehensión de los efectos de la modernidad y afirma Brunner que, en su coexistencia y antagonismo, ya no se perfilan a partir de un solo orden. Por tal razón, él mismo sugiere que: "La cuestión crucial es entender cómo se produce la incorporación de la modernidad a nuestras sociedades y a nuestras culturas, bajo el impulso de la integración a los mercados

Por otra parte, es innegable que la modernidad trae consigo diversos cambios, pero no implica la suplantación de la tradición. Más bien, lo que se presenta es la coexistencia de elementos tradicionales y modernos en distintos ámbitos, y dicha coexistencia se manifiesta en diferentes maneras. Por tal razón, como lo señala García Canclini: "Hoy concebimos a América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo" (ibid: 23). Además, el mismo autor sugiere que las transfiguraciones de la modernidad dan origen a culturas híbridas, y que éstas constituyen la singularidad de América Latina.

La modernidad como ya se aclaró, no sustituye a la tradición, ambas están vinculadas y se retroalimentan mutuamente; su relación es la que cambia, y en este cambio es como debemos percibir las y entenderlas.

La experimentación y percepción de la modernidad no representa una contradicción necesaria con la tradición. Si bien, su vínculo no es la expresión de una relación coherente y equitativa, no significa que deba ser aprehendida a partir de su total contraposición. La naturaleza de esta relación va más allá; en la diversidad de sus manifestaciones es posible hallar elementos clave para entender, desde otra perspectiva, las vivencias y experiencias que expresan su coexistencia. Por ello, habría que tener presentes las palabras de Fernando Calderón, quien precisa: "...la necesidad de asumir nuestro tejido intercultural como acervo cultural, acumulado por un historia hecha de cruces entre culturas y de síntesis inéditas entre ellas. Este tejido intercultural, lejos de constituir un obstáculo para nuestro 'ingreso' a la modernidad, debería ser nuestro resorte específico para ser modernos hoy día. Sobre todo hoy día, cuando el ser modernos implica precisamente conjugar una diversidad de espacios, tiempos y lenguajes. La única forma fecunda de acceder a la modernidad y a los avatares e incertidumbres tecnológicas es a partir del reconocimiento y potenciamiento de nuestros propios tejidos e identidades culturales, con sus pros y sus contras, sus pasiones y sus razones" (1996: 11).

Es decir, la coexistencia de la modernidad y la tradición nos permite además reparar en nosotros, ya que a pesar de los cambios y confusiones en los que estamos inmersos, no dejamos de ser personas con identidades propias, con particulares modos de vivir y de pensar que expresan nuestra incorporación a la modernidad y al mismo tiempo reflejan una fusión de sentimientos, valores, y necesidades asociados a una tradición. Mediante la vinculación de

internacionales y sus efectos en el despliegue de las múltiples racionalidades que conforman la sociedad" (*op cit*: 11).

elementos modernos y tradicionales, es factible ser partícipes en la transfiguración de nuestro entorno y su vez, conferir sentido a nuestra presencia dentro de ese entorno. Así pues: “Resulta entonces de capital importancia considerar la modernidad en su potencial de síntesis: no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita fusionar de manera enriquecedora tradición y cambio, apertura al mundo y afirmación de identidad propia” (*ibid*: 40).

Y más aún, se sugiere la idea de pensarnos como creadores activos de la modernidad, y al mismo tiempo situarnos ante ella y ser capaces de aprehender su manifestación, de enjuiciar sus alcances y consecuencias; partiendo evidentemente de las experiencias que resultan de su influjo y de su omnipresente relación con la tradición²¹.

Calderón coincide con García Canclini en que la modernidad en América Latina no reemplaza a la tradición, y que por el contrario, su coexistencia da paso a una hibridez cultural.

Nuestra modernidad en debate

Con base a una reflexión de la modernidad en nuestras sociedades, Brunner ofrece un enfoque que nos permite vislumbrar ciertas posiciones que algunos analistas propugnan para explicar parcialmente la realidad que vivimos hoy en día. Primeramente, se aluden dos diferentes puntos de vista que refutan la idea de que seamos ya sociedades modernas. Por un lado, están quienes insisten en distinguir a Latinoamérica a partir de su particular naturaleza, y por ende, en su imposibilidad de acceder a la modernidad. Por el otro, se reconoce parcialmente la manifestación de la modernidad en nuestros países, pero ésta, comparada con la modernidad de Occidente, se concibe como fragmentaria y por tanto es desvalorizada.

Ante estas propuestas, Brunner aclara: “Lo que hemos tenido en estas latitudes, en efecto, no ha sido sino ‘movimientos modernizadores’ en el seno de la cultura tradicional, a la manera de ideas y actitudes y valores

²¹ Tal como lo propone Calderón: “De manera que el tejido intercultural es nuestra forma de ser modernos y, al mismo tiempo, la de resistir la modernidad: nuestra condición de apertura cultural al intercambio con los otros y nuestra manera de incorporar la modernidad siempre de maneras sincréticas. Es, a la vez, identidad y desidentidad, o identidad y ‘problema’ de identidad. El reflejo más patente lo ofrecen las grandes metrópolis de la región: Cd. de México, Río de Janeiro, Caracas y Lima son grandes metáforas de esta historia hecha de mezclas. Desde sus cruces estilísticos y sus superposiciones arquitectónicas, hasta la imagen de caos y los contrastes sociales que presentan, llevan la marca de una identidad sincrética, esa presencia masiva de lo marginal” (*op cit*: 84).

nuevos que emergen en medio de lo establecido, pugnando por hacerse reconocer" (*op cit*: 59). Y desde esta posición, Brunner sugiere un nuevo planteamiento: "De acuerdo a nuestra tesis, (...), no ha existido ni podía existir una conformación cultural moderna —la modernidad que aquí nos interesa— sino a partir de los años cincuenta de este siglo. Es decir, desde el momento que se inicia la transformación de los modos tradicionales de producir, transmitir y recibir la cultura" (*loc cit*).

Y esta transformación resulta ser, sugiere Brunner, la singularidad de América Latina y a partir de la cual es posible hallar sus diferencias con la modernidad europea. Asimismo asegura que: "...entre 1950 y 1990 se ha iniciado en América Latina el ciclo de su incorporación a la modernidad cultural, a la par que sus estructuras económicas, políticas y sociales se han ido transformando bajo el peso de una creciente integración continental a los mercados internacionales" (*ibid*: 61). Puntualiza además que dicha incorporación se ha manifestado de manera confusa y desigual, no obstante, se presenta como tendencia general en todo la región.

Al igual que Brunner, García Canclini arguye que al aproximarnos a la década del noventa, es evidente que América Latina sí se ha modernizado, y que el modernismo simbólico ya no está tan disociado de la modernización socioeconómica. Pero además aporta una idea más, advirtiéndonos que esa modernización es obra de la iniciativa privada, y no de los Estados.

Para continuar con Brunner, él sostiene la hipótesis de que: "...América Latina ya hace rato vive su modernidad, pero que esta misma descompone de tal manera la cultura que se vuelve difícil pensar, a partir de ella, dentro de ella, en el caleidoscopio de sus heterogéneos fragmentos, la radical novedad de esta experiencia" (*ibid*: 87).

Para entender dicha afirmación tendríamos que abstraernos en nuestra experiencia propia, reparando en lo que ha implicado la modernidad en nuestro ser y nuestro estar. Esto con el fin de intentar comprender cuál es nuestra posición ante ella, cómo aprehendemos sus efectos, qué de nosotros comunica en sus expresiones y qué de ella manifestamos en nuestras existencias.

Existe una propuesta más sobre la cual se hace referencia, y que ha generado una gran polémica al cuestionar su validez. Veamos que tan útil puede ser en nuestro intento por entender la realidad que experimentamos hoy en día, en la que la modernidad y la tradición coexisten.

García Canclini asegura que la posmodernidad es la opción que nos permite resolver el dilema que representa el vínculo de la modernidad y la tradición: "No puede haber porvenir para nuestro pasado mientras oscilemos entre los fundamentalismos reactivos ante la modernidad alcanzada y los modernismos abstractos que se resisten a problematizar nuestra 'deficiente' capacidad de ser modernos. Para salir de este *western*, de este péndulo maníaco, no basta ocuparse de cómo se reproducen y transforman las tradiciones. El aporte posmoderno es útil para escapar de ese *impasse* en tanto revela el carácter construido y teatralizado de toda tradición, incluida la de la modernidad: refuta la originariedad de las tradiciones y la originalidad de las innovaciones. Al mismo tiempo, ofrece la ocasión de repensar lo moderno como un proyecto relativo, dudable, no antagónico a las tradiciones, ni destinado a superarlas por alguna ley evolucionista inverificable. Sirve, en suma, para hacernos cargo a la vez del itinerario impuro de las tradiciones y de la realización desencajada, heterodoxa, de nuestra modernidad" (*op cit*: 190).

Sin duda, en un primer momento esta parece ser una propuesta viable para reparar en nuestra modernidad y en su relación con la tradición. Empero, al sugerirse que a partir de la posmodernidad es como podemos analizar nuestra experiencia, mediada por la modernidad y la tradición; cabe preguntarnos: ¿es posible reflexionar sobre dicha experiencia con la pretensión de haber trascendido a una nueva etapa como sociedad y como cultura; cuando aún no tenemos la certeza de que ello haya ocurrido así?.

La llamada posmodernidad aporta, se asegura, la posibilidad de examinar nuestra modernidad. Pero, en primer lugar, debemos cuestionarnos sobre lo que revela dicha posmodernidad a diferencia de la modernidad, sobre su ambigua novedad. Cabe destacar en este punto, una cita de Luis Villoro: "Vemos cómo la figura del mundo moderna tiende a desvanecerse. Algunos hablan ya de 'situación posmoderna'. Por desgracia, el término no deja de ser vago, pues no se precisa cuál es la 'modernidad' en trance de abandono, y ambiguo, pues no se definen las nuevas creencias que habrían de remplazarla. Hasta ahora el 'posmodernismo' parece utilizarse como un membrete que cubre cualquier forma de escepticismo sobre creencias básicas del pensamiento moderno. Más que indicador de un pensamiento renovador parece síntoma de una ausencia: la que deja el descreimiento en una figura del mundo antes de ser remplazada por otra" (1992: 99).

Brunner parece coincidir con esta idea, al cuestionar la supuesta incorporación de nuestras sociedades a la posmodernidad, como una nueva experiencia y una nueva posición ante el mundo. En cambio, reconoce que la

discusión sobre la posmodernidad en Latinoamérica es la que nos brinda nuevas posibilidades de analizar la modernidad que experimentamos. Y nos ofrece una profunda reflexión en torno a aquello que resulta de un proyecto inacabado, cuya expresión anuncia, más que vacíos y negaciones, todo un universo de múltiples manifestaciones y percepciones de la realidad²².

Lo que es indudable, afirma Brunner, es que nuestro sueño de modernidad aún cuando sea fragmentado, se hace presente en la sociedad y la cultura de América Latina. Asimismo, señala que nuestra modernidad continuará siendo periférica, descentrada y sujeta a conflictos; pero sus implicaciones serán resultado parcial de lo que cada sociedad perciba y acoja de la transfiguración y heterogeneidad que suponen sus manifestaciones.

Es notable la ineficacia del discurso posmoderno para analizar nuestra modernidad, porque como lo advierten algunos investigadores; la ambigüedad de su novedad y su dudosa aportación en el estudio de fenómenos sociales actuales, (en los que la modernidad y la tradición coexisten, añadiría yo); son vacíos que limitan cualquier intento por aprehender los cambios que experimentamos como individuos y como sociedades.

De modo certero, Brunner resalta un punto que a lo largo de este trabajo, yo he enfatizado también. Este autor hace hincapié en el reconocimiento de la heterogeneidad de nuestra modernidad, pues como se aclaró, aún cuando no es una característica propia de Latinoamérica nos permite vislumbrar lo que somos, nuestras diferencias con respecto a otras sociedades. Pero ello no significa esencializar nuestra experiencia y nuestra visión ante el mundo, sólo debemos contemplar las diferentes formas de apreciar a la modernidad, y por ende, las distintas formas de incorporarla en nuestra existencia; considerando en todo momento lo que de nosotros expresa en su transfiguración, y lo que de ella manifestamos en nuestra realidad.

²² De acuerdo con lo anterior, Brunner afirma: “Condenados a vivir en un mundo donde todas las imágenes de modernidad —y de modernismo— nos vienen de fuera, y se vuelven obsoletas antes de que alcancemos a materializarlas, nos encontramos atrapados en un mundo donde todos los símbolos se evaporan en el aire. América Latina: proyecto, entonces, de ecos y fragmentos de utopías y pasados; cuyo presente sólo podemos percibir como una crisis continua. Esta sensación de crisis permanente y de todo —de la economía, de las instituciones, de los regímenes políticos, de las universidades, del arte, de los servicios públicos, de la empresa privada, de las fuerzas armadas— oculta apenas y mal el hecho que vivimos y pensamos en medio de una modernidad en proceso de construcción, cuya dinámica aumenta cada día las heterogeneidades de nuestras propias percepciones, conocimientos, información” (*op cit*: 118, 119).

Partiendo de este punto, vale la pena reflexionar sobre la situación de las sociedades de las cuales formamos parte y nuestro papel dentro de éstas en lo sucesivo. En una cita más de Villoro, se traza una ruta posible para encauzar nuestro futuro: "Los países del Tercer Mundo entramos en la modernidad en el momento en que empieza a ponerse en crisis. Lo cual nos coloca en una situación privilegiada: podemos ver 'época moderna' tanto en sus inicios como en sus fines, antes de aventurarnos plenamente en ella. Estamos frente a una responsabilidad aún inédita. Podemos evitar el camino que otros hollaron. Podemos elegir lo que fue avance y liberación en el proyecto moderno e intentar prevenir sus consecuencias indeseables. El proyecto nuestro podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término" (*op cit*: 104).

Con este apartado he intentado ofrecer un esbozo breve que apunta hacia la controversia que se desarrolla en torno al advenimiento de la modernidad y su transfiguración; y el modo como es percibida a partir de sus efectos en nuestro entorno físico y social. Lejos de existir un acuerdo sobre los alcances y significados de los cambios que engendra la modernidad, se sostiene una discusión que evidencia las distintas formas de aprehenderla y situarnos ante ella; y por tal razón su análisis se enriquece. Se reconozca o no que ese conjunto de nuevas experiencias y cambios que vivimos sean obra de la modernidad, carece de importancia aquí. Lo relevante es procurar entender de qué modo somos partícipes de esa transfiguración y a su vez, cómo asimilamos los cambios que impone la modernidad y su coexistencia con la tradición; qué relación guarda con nuestra percepción del mundo, de nosotros mismos y de los demás.

II. LA FIESTA: CONJUGACIÓN DE LO MODERNO Y LO TRADICIONAL

¿La modernización se traduce en secularización?

En este contexto social, económico, y político generado a partir del proceso de modernización y ante la influencia persistente de ciertas estructuras tradicionales, ¿qué ocurre en el terreno cultural, en el plano simbólico de las relaciones sociales, en las personas y su percepción de sí mismas, y de su entorno? Desde mi punto de vista es patente que ese plano está estrechamente asociado con la religión y por tanto con ciertas prácticas y rituales cuya realización expresa mucho de las creencias, necesidades y sentimientos de los individuos²³.

²³ Al referirme a la religión, tengo en mente la propuesta de Geertz, quien la define como: "1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden

Ahora bien, ante las mutaciones que experimentan los países latinoamericanos como resultado, entre otras cosas, de la relación entre estructuras modernas y tradicionales, es de esperarse que la religión presente ciertas transfiguraciones que inciden de algún modo en las prácticas y experiencias de los individuos. Analicemos brevemente qué cambios entraña la modernidad en el plano religioso.

Tal como se planteó líneas atrás, hay la tendencia a disociar indiscutiblemente a la religión de la modernidad: "...la religión pertenece al estadio de la pre-conciencia, de la pre-ilustración. En una palabra, la religión no pertenece a la modernidad. Si existe en ella, entonces nada más como obstáculo a su desarrollo o como fetiche que impide su plena realización" (Morandé en Parker, 1993: 46).

De esta idea deriva la supuesta correlación entre modernización y secularización de la sociedad. Sin embargo, después de realizar una investigación reflexiva sobre el tema, Parker determina que no hay una correspondencia absoluta entre modernización y secularización. Incluso, asegura que: "La modernización y las mutaciones que genera no necesariamente amenazan a la religión, incluso ella se revitaliza. Las clases subalternas y los sectores menos favorecidos en este proceso se orientarán hacia las religiones buscando renovar sus energías y sus motivos para anhelar nuevas formas de convivencia social" (*ibid*: 66). Pero, antes de continuar es necesario puntualizar algunas ideas respecto a la noción de secularización.

La secularización tiene diferentes acepciones. Comúnmente se le asocia con la pérdida de influencia de la religión en las sociedades modernas. Esto se advierte en los casos en que otras instituciones desempeñan funciones que antes eran exclusivas de la religión. Sin duda, se asegura que ello es muestra de que el papel de la religión ha sido socavado. Empero, la secularización no puede ser concebida como un proceso uniforme en las sociedades modernas; no lo es porque afecta a diferentes instituciones. Así pues, algunas instituciones pueden ser secularizadas y otras no, o bien, algunas pueden estar secularizadas en tanto que la sociedad o comunidad misma aún no lo está (Garma, 1991: 61).

general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (1991: 89). De acuerdo a lo que señalé antes, esta definición indudablemente contempla ese nivel de la vida de las personas que me interesa analizar.

Por ejemplo, Garma destaca que la secularización se expresó fuertemente en la esfera de la política. Como se explicó en su momento, el papel del Estado moderno se impuso en todos los ámbitos de la vida social. La relación Iglesia-Estado experimentó cambios definitivos al determinar la subordinación de la Iglesia al Estado. Esta situación empero, desató fuertes protestas y conflictos: "Donde el pluralismo religioso existe, este proceso no implica fuertes conflictos sociales, dado que las instituciones religiosas están debilitadas desde un principio. En el caso de una estructura religiosa única y monopolizadora, el surgimiento de nuevos estados que intentaban delimitar el poder de la iglesia, el resultado con frecuencia consistía en guerras prolongadas y destructivas" (*ibid*: 62). La Revolución Francesa y la Guerra de Reforma en México ejemplifican esa situación. Pero ¿cuáles fueron los logros de algunos de estos movimientos? y ¿qué cambios implicó para la iglesia Católica y para el Estado?: "Las instituciones políticas serían secularizadas como resultado de su victoria. Constituciones, leyes y el derecho jurídico le asignarían un nuevo papel a la iglesia monopólica, subordinándola a una posición inferior frente al Estado, algo que nunca fue bien visto por la misma institución eclesial. Para reforzar su posición, tanto los grupos anti-clericales como la iglesia apelarían a los símbolos de la cultura nacional. Para los primeros era necesario buscar elementos no religiosos, más seculares (...) En cambio para la Iglesia Católica y aquellas partes de la sociedad que la apoyaban, los símbolos nacionales continuaban siendo los religiosos" (*loc cit*).

De este modo se evidencia cómo la posición de la Iglesia Católica fue minada en algunos países. En América Latina y en México particularmente, ello se generalizó aún más con la presencia creciente de diferentes grupos no católicos²⁴. En consecuencia, afirman, se presenta la tendencia hacia uno de los elementos en que deriva la secularización, es decir, el pluralismo religioso: "El crecimiento de las denominaciones protestantes y diversas agrupaciones sectarias muestra que el carácter monopólico del catolicismo ha disminuído, y en algunas áreas drásticamente. La recuperación de una posición monolítica por parte de la Iglesia Católica es poco probable, dado que implicaría un retroceso de los procesos de secularización cada vez más generalizados" (*ibid*: 63).

²⁴ En el caso de México, ello fue determinante para que la religión no fuera ya considerada como el único elemento de integración social o de unidad nacional. Para comprender lo relacionado a la laicidad mexicana que deriva de la separación Iglesia-Estado y de procesos históricos particulares; así como las transformaciones que dicha laicidad ha experimentado recientemente, véase Blancarte, 2000.

Secularización y Religión

Una vez aclaradas algunas cuestiones de la secularización y de la relación Iglesia-Estado, me referiré sólo a algunos cambios que supone el proceso de secularización para comprender qué ocurre con la religión, y las prácticas y rituales vinculados a ésta, dentro de un contexto en transformación. Si bien, es innegable que el proceso de modernización es generador de múltiples cambios en el plano material, tales cambios inciden en otros planos de la realidad social. Ante la alteración de su medio, las personas suelen percibir su relación con el entorno y con los demás de modo distinto. En el caso de Latinoamérica, las mutaciones que engendra la modernidad y su coexistencia con la tradición, así como la manifestación desigual del proceso de modernización y urbanización, entrañan a su vez transformaciones en distintos aspectos y en grados diferentes. El ámbito religioso por supuesto, no está excluido pero, ¿cómo se presentan los cambios en este ámbito?, ¿qué tan intensos y cruciales pueden ser en la existencia de las personas?: "...si bien hay cierto porcentaje de la población que es influida por corrientes secularizantes, en el sentido clásico, es decir, que determinan el declive del peso simbólico de lo religioso en la constitución de los modelos culturales, en la vida cotidiana y en la vida pública, ello se da más bien a contracorriente de la tendencia central que determina, por una parte, la permanencia, aunque erosionada, del catolicismo y, por otra, el incremento de nuevas expresiones religiosas de diverso tipo y, con mayor claridad, en las masas populares latinoamericanas. Lo religioso no se apaga sino que pareciera transformarse en el contexto de una sociedad latinoamericana sometida a una modernización periférica, heterogénea, desigual y con un estilo de desarrollo que se agota" (Parker, *op cit*: 105).

Las transformaciones que genera la modernidad no conllevan a la suplantación de formas y contenidos anteriores, y menos aún en el plano relacionado con las creencias, valores, y símbolos de lo sagrado. Aunque la imagen y representación que las personas tienen de sí mismas y de su entorno se trastocan, existen diversas maneras de asimilar tales cambios, incorporando nuevos elementos a los sistemas ya existentes, pero en todo momento, procurando otorgarle sentido a sus vidas: "Sin embargo, en la sociedad moderna las alternativas de cosmos sagrados se multiplican. El pluralismo hace que una religión encuentre difícil mantener su estructura de plausibilidad y se abre la puerta al surgimiento de diversos sistemas de legitimaciones del orden social. Pero con ello la sociedad se seculariza, la religión se pluraliza y torna privada, es objeto de elección personal y se constituyen fuentes parciales de símbolos de las que los hombres toman lo

que necesitan para reconstruir su propio orden simbólico significativo" (*ibid*: 117).

Por consiguiente, la modernización no se traduce en total secularización. La religión como sistema de símbolos a partir del cual los individuos confieren sentido y significado a su estar en el mundo, continúa siendo esencial en diferentes contextos. Sin embargo, su manifestación e influencia han cambiado en menor o mayor grado, según las nuevas condiciones y más aún, dentro de entornos modernos.

Siguiendo esta idea, cabe resaltar el caso de las clases populares y su particular situación ante las transformaciones producidas por la modernidad y su desarrollo: "...su sentido religioso no se desvanece sino que se transforma. Ciertamente hay una racionalización progresiva de las creencias y prácticas religiosas en el pueblo, y dependen de los condicionamientos de clase de los sujetos, pero sus convicciones religiosas resisten tenazmente, por una aculturación pasiva o activa, reproduciendo una religión que se ve transformada en sus expresiones y significados, o bien inventando creativamente nuevas respuestas religiosas a los desafíos impuestos por los cambios estructurales, culturales e históricos..." (*ibid*: 143, 144).

Una expresión de la religión por medio de la cual las personas crean todo un sistema de significados, y confieren sentido a sus existencias dentro de un entorno en transformación es, al parecer, la fiesta popular. A partir de ésta se reproducen ciertas prácticas y experiencias, y pese a los cambios de significado y de forma, es un ritual vigente. La fiesta popular como manifestación de las creencias, valores y sentimientos en torno a un contexto social, físico y simbólico transfigurado es pues, una respuesta y una posición ante la modernidad. De hecho, Parker afirma que la fiesta popular es: "...contracultura de la modernidad, espacio de resistencia a la lógica racionalista e instrumental, ámbito simbólico profundamente libre, regenerador y liberador" (*ibid*: 191).

Empero, antes de profundizar en el tema y comprender la propuesta de Parker, es necesario analizar la definición misma de fiesta. Recordando además que, la fiesta es el indicador principal a través del cual pretendo percibir y entender la coexistencia de elementos modernos y tradicionales en un contexto determinado.

III. LA FIESTA

La fiesta como orden y caos; ruptura y continuidad

La fiesta es una práctica social que conjuga y expresa múltiples significados a partir de singulares modos de aprehender la realidad; una realidad en cambio continuo. Analizar dicha práctica, exige aludir las distintas representaciones y contenidos que adquiere mediante las experiencias de quienes la viven, así como la relación que guarda con la visión que las personas tienen del mundo, de su interacción con los demás y de sí mismas.

Para comprender dichas ideas es necesario, antes que nada, profundizar en la noción de fiesta. A partir de una cita de Aguirre, se define a la fiesta como: "...la vivencia social y ritual del caos. i) La fiesta nos proporciona la ocasión de invertir todos los valores, de destruir temporalmente el poder de las instituciones, de lo instituido. ii) Si hay un cierto grado de represión de los impulsos primarios, estos llegan a expresarse en vivencias no tan extremas: borracheras, exceso alimentario, carnaval, juerga, actitudes invertidas, etc. iii) Cuando la fiesta está absolutamente controlada por la acción sociocultural, es reducida a espectáculo, a participación pasiva (misas, desfiles, etc.) y pierde casi todo su alcance 'terapéutico' originario" (1993: 329).

Sin embargo, cabe preguntarnos cómo se manifiesta dicho caos y por qué a partir de éste elemento (entre otros) es concebida la fiesta. En este punto es imprescindible aludir otro aspecto de la fiesta y su naturaleza: "La fiesta tiene un carácter originariamente sagrado. En la fiesta no se trata de transgredir lo sagrado, sino del hecho de la transgresión. La fiesta es ante todo un rito, la vivencia ritual arcaica de la destrucción, que precede a la creación. Es el paso del caos al cosmos, que hará posible la instauración de una nueva ley, de una hierofanía, de un nuevo espacio y tiempos sagrados. Uno de los actos centrales de la fiesta es el sacrificio. Cuando una tribu vivencia ritual y festivamente la 'crisis', necesita traspasar sus problemas al 'chivo emisario': algo debe ser quemado (hogueras de San Juan), sacrificado (muerte del padre, de dios), etc." (*ibid*: 330).

Con base a lo anterior, destaca la idea de concebir a la fiesta como un ritual, cuya expresión toma forma de caos, desorden y transgresión de ciertas reglas. Pero esta transgresión y caos explican sólo una parte de la naturaleza de la fiesta. Como ritual del caos, es reflejo parcial de la realidad social en la que se presenta, pero es además, una práctica implicada en la continuidad del orden social y en la estabilidad de un entorno en transformación. Por

ello: "A la fiesta siempre sigue el 'orden reestablecido'. Después de la transgresión ritual de la ley (...), viene el 'tiempo sagrado' de 'ordenación', de 'creación' (...) La fiesta es la vivencia circular del tiempo: una forma de acabar para volver de nuevo a comenzar. Por eso las dos fiestas 'naturales' más importantes han sido los solsticios de verano (24 de Junio, fiesta de San Juan) e invierno (24 de Diciembre, fiesta de Navidad). En el gran 'ciclo anual', en el 'gran año' que es como la representación de la vida, nacimiento y muerte se juntan en un punto del círculo temporal" (*loc cit*).

La fiesta más allá de la realidad inmediata

Ante esta peculiar naturaleza de la fiesta, debemos remitirnos a elementos dispares, tales como orden y desorden, continuidad y ruptura. De este modo podremos entenderla desde otra perspectiva, indagando más allá de la realidad evidente.

Por ejemplo, está la propuesta de Gil Calvo de advertir que el estado de fiesta no supone un estado de anarquía; lo que en realidad implica es que los individuos se ajustan a nuevas normas que impone la festividad (1991: 56, 57) Por tal razón, es válido reconocer un diferente orden de cosas ahí donde percibimos caos y desorganización.

Considerar este argumento, implica ampliar nuestra visión de la realidad social y del ritual de la fiesta, porque si bien, el caos y la transgresión son elementos clave en la manifestación de la fiesta, lo es también el orden y la continuidad, aún cuando estos últimos no sean palmarios: "En tanto que transgresión, para que pueda seguir siendo tal, y no se convierta con el tiempo en un nuevo orden normalizado, la fiesta debe ser excepcional, es decir, ocasional, efímera, extemporánea. De ahí su carácter de acontecimiento único y singular, por mucho que se repita cíclicamente. Las fiestas, como suspensión ocasional del vigente orden normativo (estado de excepción), deben tener principio y fin, origen y destino, comienzo y final" (*ibid*: 191).

Se admite que la fiesta debe ser un ritual limitado a un tiempo, y que la transgresión por ella generada es la condición necesaria para la continuidad de un orden dado. Pero incluso se sostiene que la fiesta es reestructuradora del orden social: "Es lo que se deduce de la propia naturaleza de la fiesta, como discontinuidad expresiva que induce una solución de continuidad al orden instrumental. En efecto, si esta continuidad instrumental es rota por la irrupción expresiva de la fiesta, entonces, cuando ésta finaliza (...), o bien se restablece y restaura el mismo orden instrumental anteriormente vigente

(...), o bien se instaura otro nuevo orden instrumental, distinguible del anterior en alguna relevante medida" (*ibid*: 84).

De esta manera, la fiesta, como un ritual mediante el cual se concilian elementos contrapuestos, responde a su vez a los imperativos de un orden establecido, producto de su transformación, pero también de su reproducción. No obstante, en dicha transformación y reproducción la influencia de la fiesta es incuestionable.

Ahora bien, otro modo a partir del cual es factible comprender esta mediación de la fiesta, está relacionado con su supuesta contradicción con el trabajo. Gil Calvo señala de manera convincente que: "Fiesta y trabajo no se deniegan ni anulan sino que se complementan y amplifican recíprocamente, en común provecho y beneficio mutuo" (*ibid*: 16). De hecho, este autor desarrolla tal afirmación en un estudio interesante sobre el tema, empero, aquí se resaltan sólo algunas ideas. Él llama nuestra atención sobre la diferencia que existe entre la fiesta y el trabajo, diferencia que no resulta ser una contraposición; más bien corresponden a dos tipos distintos de la misma actividad humana, sólo que una se efectúa a partir de medios expresivos y la otra, a partir de medios instrumentales. Asimismo, se arguye que hacer fiesta significa hacer trabajo pero de manera distinta.

Tener en cuenta la sugerencia de Gil Calvo nos permite mirar y analizar las fiestas, remitiéndonos a factores fundamentales que parecen no ser relevantes. Fiesta y trabajo suelen ser entendidos mediante su antagonismo, sin embargo, es innegable su obvia vinculación y retroalimentación.

Un tanto aunada a los argumentos anteriores, está la propuesta de mirar la fiesta también como 'válvula de escape': "Toda sociedad busca su supervivencia a través del orden fundado sobre la represión de los impulsos primarios, de la sublimación de los contenidos inconscientes destructores (...) Pero, un equilibrio incesante, un acoso constante desde las instituciones, nos haría explotar. De hecho, a veces la sociedad estalla cuando la represión no encuentra un camino de salida. De ahí que la fiesta tenga, además, un sentido de 'válvula de escape' que permite la continuidad del orden y del tiempo 'sagrado'. La fiesta se constituye como ruptura necesaria (descanso, vacaciones, celebraciones) del tiempo laboral" (*loc cit*). Dicha ruptura no es, por supuesto, profunda y definitiva; de ser así la fiesta no sería más que expresión de la alteración de un orden instituido. Lejos de eso, la fiesta contribuye igualmente a la continuidad y a la recomposición de un nuevo orden.

El carácter social y público de la fiesta: expresión de la comunidad

A lo largo de este análisis, es notable el carácter público y social de la fiesta. De ahí que su significado guarde una relación esencial con la comunidad que la vive y le otorga valores: "La fiesta es la relación social entre las conductas festivas de una pluralidad de personas que interactúan en público, formando una comunidad interpersonal" (*ibid*: 36).

La fiesta es un ritual cuyo influjo entraña múltiples expresiones. Por ello, bien puede favorecer la continuidad del orden ya establecido y a su vez, permitir el advenimiento de un orden reestructurado. De uno u otro modo, este ritual comunica significativamente ciertos pensamientos, valores, sentimientos y necesidades de quienes lo experimentan: "En realidad, la fiesta es la voz de la comunidad, que se congrega festivamente para hablarse a sí misma de sí misma por boca de su propia transfiguración festiva. Pues, en efecto, toda fiesta implica la transfiguración de una comunidad: una *metamorfosis* de lo más relevante y significativo de su estructura social" (*ibid*: 39).

Como puede notarse, en este argumento también se alude la función reestructuradora del orden social de la fiesta. Aquí se resalta el hecho de que la fiesta es un ritual, mediante el cual la comunidad se crea una imagen ante sí misma y ante los demás. La fiesta representa ese acontecimiento que, mediante la transfiguración, da la pauta para que la comunidad revalorice su posición en el mundo, su vínculo con la naturaleza, su visión de lo sagrado, y su devenir como grupo social; todo esto dentro de un entorno en constante cambio. De este modo, la comunidad interpersonal generada a partir de la fiesta, producto a su vez de un determinado tipo de relaciones sociales, expresa algunos cambios que implican la continuidad o la discontinuidad de un orden social. Para aclarar este argumento, Gil Calvo sustenta su análisis con las propuestas de dos antropólogos: Leach y Turner.

Se sostiene que las relaciones sociales y su transfiguración, de las cuales comunica la fiesta: "... pueden ser manifestaciones de la continuidad social (como gusta Turner de subrayar), y entonces expresan aquello que une y vincula a los miembros de la comunidad, por encima de sus divisiones, desigualdades y diferencias. Pero también pueden consistir (como prefiere acentuar Leach) en la revelación de la discontinuidad social, expresando aquellos límites infranqueables que separan unas de otras a las diferentes posiciones sociales ocupables, y cuyas soluciones de continuidad deben ser siempre claras y distintas y estar depuradamente delimitadas, para que la

robusta solidez articulada de la estructura social resplandezca, sin ambigüedades, confusiones ni sombra de mancha alguna" (*ibid*: 39).

Para intentar comprender esta idea, es necesario reflexionar en las relaciones sociales que se desarrollan dentro de una comunidad, pero sin perder de vista su vínculo con la sociedad general de la cual forma parte. De modo tal que, percibamos en lo posible la naturaleza de las relaciones sociales que se manifiestan a partir de la fiesta, procurando aprehender la diversidad de mensajes que comunican las personas como miembros de algún grupo social en particular y a la vez, lo que los distingue de otros.

Lo anterior se hace evidente si nos remitimos a las funciones socioculturales de la fiesta tradicional: i) Manifestación de un conflicto social; ii) Manifestación de la estratificación social; iii) Manifestación de la identidad popular; iv) Manifestación del prestigio familiar (cargo de cofradías, derecho de representación, etc.); y del nuevo status económico; v) Manifestación de la integración social y familiar; vi) Manifestación de la estética social (Aguirre, *op cit*: 331).

Cada una de estas funciones dan cuenta de lo que la fiesta representa para la comunidad que la experimenta, y por tanto, de los diferentes significados y acepciones a partir de los cuales las personas otorgan sentido a sus existencias, a sus relaciones con los otros y a su entorno. En síntesis: "Una fiesta es un 'síndrome sociocultural' de tal entidad, que nos puede permitir el análisis de la estructura social y cultural del pueblo que lo vivencia. La fiesta se constituye en un 'testimonio psicosocial' a través del cual podemos estudiar las relaciones conductuales de los miembros de una comunidad. La fiesta supone una manifestación del inconsciente colectivo, reprimido y oculto por la conciencia cotidiana de la lógica del trabajo habitual" (*loc cit*).

La fiesta y su función socioeconómica y política

Hasta ahora no he hablado del papel de la fiesta en el ámbito económico y político. Sin embargo, al admitir que el sacrificio y la destrucción son expresiones festivas, o bien, que el vínculo fiesta-trabajo es más que una oposición, indudablemente se está haciendo referencia de su relación con el terreno económico. Dicha relación es patente si nos remitimos a la historia: "Las fiestas han estado vinculadas a las ferias. Una vez al año, casi siempre después de las cosechas, se hacía el camino hacia las ferias: dos días de camino con parada en posada, de ida y dos días de vuelta, más tres días de ferias y fiestas, completaban la gran semana anual. En los tres días de ferias se comerciaba, sobre todo, el ganado (de carga, de alimentación) y los

demás productos del campo. El dinero corría en estas capitales de comarca (la capitalidad de las comarcas provenía de su punto central de mercado) al socaire de las transacciones y con dicho dinero eran posibles unos días de fiesta: toros, cucañas, folclore musical, actos religiosos, buen comer, charlatanes, vendedores ambulantes, etc. No es posible en este contexto, ferias sin fiesta, ni fiesta sin feria. Parte del declive de las antiguas fiestas proviene de la decadencia de las transacciones feriales, a causa de la maquinización del campo y de los procesos de industrialización urbana" (*loc cit*).

Por tal razón es conveniente analizar ese vínculo de la fiesta y la feria, reconociendo que ambas han experimentado varias transformaciones a través del tiempo. Habría que situarlas dentro de entornos diferentes, en donde el influjo de la urbanización y la modernización se han revelado, procurando aprehender sus manifestaciones actuales. Debemos advertir por ejemplo, señala Aguirre, su enorme poder económico a partir del surgimiento de la cultura del ocio: turismo vacacional, fiestas turísticas, etc. (*loc cit*).

Ahora bien, el ámbito político de la fiesta es innegable cuando se señala que ésta tiene una función reestructuradora del orden social, o que posibilita la continuidad de un orden instituido: "La fiesta, en su aspecto político presenta dos vertientes: a) La fiesta institucional (fiesta festiva): fiesta oficial que recuerda insistentemente el orden social alcanzado después de la revolución o la restauración y que se manifiesta por la fiesta espectáculo; b) La fiesta subversiva (fiesta reivindicativa): aprovecha el carácter 'caótico' y destructor del viejo orden y se sitúa como previa al orden futuro. Se manifiesta en la 'manifestación' contra el orden vertical" (*ibid*: 331, 332).

En resumen, con base a las propuestas citadas, la fiesta es aquella práctica social cuyo carácter es originariamente sagrado; engendra orden y a la vez caos y transgresión; genera una ruptura y también una continuidad. Es un acontecimiento singular, limitado a un tiempo y por ello debe tener un principio y un fin. Representa además una 'válvula de escape' ante un orden instituido, y por tanto hace posible la continuidad del orden y del tiempo 'sagrado'. O bien, sus alcances pueden manifestarse en la reestructuración del orden social. Asimismo, se destaca la naturaleza pública y social de la fiesta; su capacidad para comunicar una serie de percepciones y expresiones de las personas que la experimentan como miembros de una comunidad. Por lo cual, la fiesta también da cuenta de la interacción social y de la visión que se tiene de un entorno físico y social en incesante cambio.

Dado que la noción de fiesta engloba diferentes ámbitos y niveles de estudio, no pretendo ofrecer un análisis acabado sobre el tema, por tal razón sólo he subrayado algunos puntos.

Una vez analizada la noción de fiesta, es posible visualizar una de sus variantes: la fiesta patronal. Para aprehender sus principales características, el concepto de *sistema de cargos* será de gran utilidad.

IV. SISTEMA DE CARGOS

La fiesta patronal es una práctica religiosa de gran antigüedad, pues su origen se remonta a la época colonial. No obstante, es una práctica cuya vigencia es innegable pese a las transformaciones que ha experimentado a lo largo del tiempo. Su celebración se lleva a cabo en honor a alguna imagen religiosa, al santo patrón de la comunidad. Quienes participan en la festividad parecen tener la certeza de ofrecer a su santo patrón algún sacrificio, a cambio de lo mucho que han recibido por parte de éste. Así pues, la fiesta patronal resulta ser una de las expresiones del vínculo mediante el cual las personas de carne y hueso se comunican con Dios y con los santos²⁵.

Ahora bien, dado que el punto de interés aquí es el análisis de la fiesta patronal en México, procuro aproximarme a sus manifestaciones a partir de la noción del sistema de cargos: "La fiesta mexicana sólo es posible en la tradición rural por la existencia de una estructura organizativa que esta en el meollo mismo de la comunidad, el sistema de cargos, y en la que se articulan de una manera compleja y original los procesos socioeconómicos, políticos, religiosos y étnicos que constituyen a la comunidad tradicional, pero principalmente la india, de raíz mesoamericana" (Korsbaek, 1996: 7).

Asimismo, el sistema de cargos es un concepto propuesto por el antropólogo Sol Tax para designar y estudiar un tipo particular de organización y

²⁵ Como lo explica puntualmente Leach: "El concepto del 'otro mundo' se origina por inversión directa de las características de la experiencia ordinaria. 'Este mundo' está habitado por hombres mortales, impotentes, que pasan su vida en el tiempo normal en el que los acontecimientos se suceden en forma de secuencias, uno tras otro. En este mundo envejecemos 'todo el tiempo' y al final morimos. El 'otro mundo' está habitado por dioses inmortales, omnipresentes, que existen perpetuamente en un tiempo anormal en el que el pasado, el presente y el futuro coexisten 'simultáneamente'. En este primer modelo, el 'poder', concebido como la fuente de salud, vida, fertilidad, influencia política, riqueza, etc., se encuentra en el otro mundo, y la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, de lo contrario impotentes" (1993: 112).

participación en torno a las festividades que se realizan en comunidad, ofrecidas a alguna imagen religiosa, y que estaba presente originalmente en la región de Mesoamérica. Dicho sistema, afirman algunos, es resultado de la conjunción e integración de elementos del cristianismo medieval traídos por los conquistadores españoles, y elementos de las diversas manifestaciones religiosas de los pueblos mesoamericanos (*ibid*: 22).

Por mucho tiempo se sostuvo el argumento de que el sistema de cargos tenía un origen prehispánico. Sin embargo, dicho argumento ha sido últimamente refutado. En un trabajo sobre la evangelización en Chiapas, Viqueira asegura que a raíz de la guerra de Reforma, de la promulgación anticlerical de 1917, y de las persecuciones religiosas; la iglesia perdió su poder económico y político (1997: 92). De este modo: "(...) los pueblos indios del estado empezaron a ejercer un control más o menos total sobre su vida religiosa. A partir de las enseñanzas católicas recibidas a lo largo de tres siglos y de diversas creencias de origen prehispánico enriquecidas con la experiencia colonial, los indios crearon nuevas prácticas religiosas. Surgió entonces, en el siglo XIX un complejo sistema de cargos sacros —que tenían su origen en las cofradías— para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos" (*loc cit*).

Cabe destacar que el sistema de cargos ha sido estudiado desde diferentes enfoques y que los antropólogos han aportado interesantes reflexiones en torno a esta práctica social²⁶. Este análisis obedece a distintas maneras de percibir la estructura social, las relaciones sociales, la comunidad, etc. Algunos enfatizan el ámbito económico, político, social, cultural o el simbólico del sistema de cargos. Por ello, hoy es posible sostener una discusión fecunda que sienta las bases para la investigación de dicha práctica.

El típico sistema de cargos

El concepto de sistema de cargos ha sido la base para los análisis realizados por antropólogos en varias comunidades del área cultural de Mesoamérica. De ahí que haya cierto acuerdo sobre los rasgos que integran la definición mínima del "típico sistema de cargos" a partir de lo observado en comunidades campesinas de la región (Korsbaek *op cit*: 68-81).

A continuación se enuncian brevemente tales rasgos. El sistema de cargos comprende un número de oficios claramente delimitados, cuyo campo de acción es reconocido a partir de los derechos y obligaciones que supone cada

²⁶ Saúl Millán ofrece un esbozo de algunas de las aportaciones hechas por Wolf, Cancian, Harris, Y.W. Smith, Aguirre Beltrán, Dow y Cumrine (1993: 14-17).

uno. Estos oficios se relevan entre casi todos los que son considerados miembros de la comunidad, generalmente por los varones (de hecho, la calidad de miembro de la comunidad esta determinada a partir de la participación en el sistema de cargos, y además éste actúa como mecanismo de integración). Por tanto, quienes asumen los cargos, lo hacen por un período corto de tiempo, tras del cual se reincorporan a sus actividades y vida cotidianas. Asimismo, los cargos se estructuran bajo una jerarquía, puesto que la organización del sistema exige asumir un cargo sólo si antes se ha ocupado otro en la jerarquía de los mismos. La persona que asume algún oficio, suele no recibir ninguna retribución; incluso puede ocurrir que aceptar un cargo represente un gran costo económico que se traduce en inversión de tiempo, trabajo o dinero. Sin embargo, a cambio de esto, se le concede al carguero un gran prestigio en la comunidad.

De igual forma, se destaca que el sistema de cargos se constituye a partir de dos jerarquías, una política y otra religiosa, ambas están estrechamente vinculadas. Por ello, es común que a lo largo de su vida, el carguero ascienda a otros niveles del sistema; siguiendo un movimiento en zigzag, alternando el ejercicio de un cargo religioso y después otro en la escala política y viceversa. De este modo, quien ha asumido todos o la mayoría de los oficios del sistema de cargos, es distinguido como "pasado" o "principal" por los miembros de la comunidad.

Se precisa también que el sistema de cargos es una práctica social asociada a la religiosidad popular católica (Portal, 1996: 29) y esto es de esperarse si recordamos que dicho sistema resultó de la combinación de elementos del cristianismo medieval con elementos religiosos de las culturas mesoamericanas, como se mencionó antes.

El sistema de cargos implica la organización en torno a la celebración de una festividad en honor a algún santo patrón y suele generar un conjunto de gastos e intercambio de dones, que resulta de la noción del sacrificio y del prestigio. Por ello, es evidente que en el análisis del sistema de cargos deben considerarse sus efectos en la estructura económica de la comunidad, tal como se señaló en el apartado anterior.

Algunas discordancias en torno al sistema de cargos

Como se aclaró, la definición anterior se refiere al "típico sistema de cargos". Esto quiere decir que no necesariamente deben presentarse de la forma descrita todos y cada uno de los rasgos señalados, para afirmar que estamos ante una organización de este tipo en las comunidades reales. Igualmente,

debe advertirse que tales rasgos son propuestos con base en las investigaciones realizadas en comunidades campesinas. Empero, estas ideas han sido objeto de gran controversia debido a su incompatibilidad con lo que percibimos en las sociedades reales.

En primer lugar, se discute que aún hallemos el sistema de cargos, tal y como ha sido definido comúnmente. Lo evidente aquí es que, quienes sostienen esta idea niegan la posibilidad de aprehender su expresión en entornos transfigurados. Incluso Frank Cancian afirma que "el colapso del sistema de cargos" es ineludible. Él sustenta su reflexión a partir de la teoría de la aculturación: "...originalmente tenemos una comunidad indígena pura y tradicional. A través del tiempo se expone esta comunidad a los embates de la modernización, al principio defendiendo exitosamente su sistema de cargos, pero inevitablemente sucumbe al final" (Cancian en Korsbaek: 43), y asegura que son tres los factores principales que provocan esta situación: la ladinización, la intervención política directa por parte del Estado y el crecimiento demográfico.

Empero, hay quienes aseguran que el sistema de cargos puede ser contemplado desde otro punto de vista. Por ejemplo, en un simposio bajo la dirección de Richard N. Adams, se concluyó que: "...el sistema de cargos es la principal institución que se interpone entre las comunidades y la modernización" (*ibid*: 40). Indudablemente, de acuerdo con esta propuesta, se sugiere que más que en crisis, el sistema de cargos está en continua creación, y aún hoy aporta algunos elementos de los cuales se sirven las personas y las comunidades para conferirle significado a sus existencias, a su percepción de lo sagrado, y a su entorno natural y social. Pese a que la modernidad se manifiesta mediante el desorden y la ruptura, también representa el cambio; implicando nuevas formas de aprehenderlo y adecuarlo según nuestras propios pensamientos, valores, necesidades. Una de estas formas, puede afirmarse, es el sistema de cargos.

De ahí que, con el transcurrir del tiempo, el sistema de cargos continúe siendo parte importante de la estructura económica, política y social de una comunidad; reconociendo que aunque su fundamento es meramente religioso, son indiscutibles sus alcances en aquéllos ámbitos. Pero también debe admitirse que la transfiguración que experimentan las sociedades en el terreno económico, político y social, derivan en cambios y ajustes en la organización cívico-religiosa; tal es el caso del sistema de cargos.

Vale la pena advertir otro punto de discusión, un tanto relacionado con el anterior, y que apunta hacia el tipo de contexto donde puede hallarse el

sistema de cargos: "...el sistema de cargos es generalmente encontrado en las comunidades campesinas del tipo de 'comunidades campesinas corporativas cerradas', con población indígena; en la región cultural de Mesoamérica hay un amplio acuerdo sobre esto entre los investigadores de la región y además está bien documentado" (*ibid*: 54). No obstante, luego de la realización de otras investigaciones en comunidades mestizas, se admite que el sistema de cargos puede encontrarse en comunidades con población no indígena, y se manifiesta no sólo en el área cultural de Mesoamérica, sino que se extiende en otras áreas de América Latina. Incluso se afirma que también puede presentarse en contextos urbanos, aunque algunos no coincidan con tal afirmación²⁷.

El sistema de cargos urbano

Algunos antropólogos han llevado a cabo investigaciones sobre el sistema de cargos en contextos diferentes, y demostraron que es posible visualizar dicha organización cívico-religiosa en entornos urbanos: "El sistema de cargos urbano es una construcción simbólica actual, en la cual, desde lo contemporáneo, se organizan los saberes y los significados de antaño y no a la inversa, es decir, no se trata de una vieja reminiscencia agraria que se ha tenido que transformar y adecuar 'sobre la marcha' de los procesos de urbanización" (Portal, *op cit*: 35).

Siguiendo esta idea, y después de una investigación realizada en ese tipo de contexto, se sugieren algunas de las características que presenta el sistema de cargos urbano, y que lo distinguen del que se manifiesta en contextos rurales (*ibid*: 35-38). En el contexto urbano, suele conformarse el sistema de cargos por un menor número de cargos; por ejemplo, pueden hallarse sólo dos, los fiscales y los mayordomos: los primeros son los responsables del arreglo y mantenimiento de la iglesia; los últimos son meramente los encargados de la organización de la fiesta. Cada uno de los elementos de la fiesta se asigna a los diferentes representantes del cargo; así por ejemplo, hay mayordomía de castillos, de música, de danzas, etc. Comúnmente hay un mayordomo principal y el resto lo secundan en su cometido. Asimismo, el

²⁷ "En cuanto a la existencia del sistema de cargos en condiciones urbanas, la situación es ligeramente diferente: no he sido capaz de encontrar un sistema de cargos en un contexto totalmente urbano, ni en el trabajo antropológico de Oscar Lewis ni en otros trabajos de la ya relativamente bien desarrollada antropología urbana. La razón es, creo, que el contexto urbano no presenta las condiciones propias para el desarrollo y la persistencia del sistema de cargos. En primer lugar, no encontramos el mismo grado de delimitación contra el mundo exterior que es el caso en el ambiente campesino y tribal. Y en segundo lugar, nos hace falta uno de los elementos esenciales para que se desarrolle el sistema de cargos: el ayuntamiento" (Korsbaek, *op cit*: 57).

sistema de cargos es posible gracias al apoyo de los pobladores, ya sea mediante agrupaciones públicas o privadas.

Por otra parte, las condiciones para acceder al sistema de cargos urbano se imponen a partir de preceptos diferentes. Generalmente, no es necesario haber ocupado los otros niveles jerárquicos del sistema para ocupar algún cargo, aún cuando se aspire el de mayor grado. De ahí la posibilidad para que las mujeres y los jóvenes participen en el sistema de cargos sin demasiadas limitaciones. Por tal razón, el prestigio que alcanzan los que ocupan un cargo, depende más de la responsabilidad y el compromiso que conlleva la organización de la fiesta, y menos de la edad o el género. En suma, todos los miembros de la comunidad pueden integrarse al sistema de cargos urbano.

Con relación al costo económico que implica la organización y realización de la fiesta, cabe destacar que, quien posea los medios económicos necesarios para participar en el sistema de cargos urbano puede hacerlo sin mayor problema. El hecho de que las mujeres y los jóvenes tengan acceso al trabajo asalariado, explica también su incorporación a dicho sistema.

Para continuar con este punto, se advierte también que los gastos que impone la fiesta, no representan una carga económica individual; sino que son sufragados con el aporte de un mayor número de personas.

Normalmente, existe además una clara disociación de la esfera cívica y la esfera religiosa en el sistema de cargos urbano. No hay una relación necesaria entre el ejercicio de un cargo religioso y un cargo político. De igual forma, en el sistema de cargos urbano, es común que los responsables de los cargos lleven un control de quiénes aportaron algo para la festividad y con cuánto; para finalmente presentarlo ante la comunidad una vez concluido su período en el cargo.

Hasta aquí se han propuesto algunos rasgos que distinguen al sistema de cargos urbano, del de contextos rurales, sin embargo, hay un elemento en el que coinciden. Tanto en uno como en otro caso, suele efectuarse un intercambio recíproco de invitaciones entre las comunidades a sus respectivas fiestas que implica el mutuo compromiso de participar en las festividades en honor a los santos de cada comunidad. Este intercambio crea un vínculo a partir de las relaciones sociales que une a diferentes comunidades y que fortalece además el parentesco consanguíneo y simbólico.

Como es evidente, el sistema de cargos en contextos urbanos difiere en algunos rasgos con el que se manifiesta en contextos rurales, sin embargo, de uno u otro modo, es una práctica que exige un análisis minucioso para determinar justamente las diferencias y singularidades que presenta con respecto a otros casos y que exigen su estudio; procurando hallar la relación que guardan con el entorno donde se desarrolla.

Capítulo 3. LA DINÁMICA DEL CAMBIO: SU ALCANCE Y SU CARÁCTER

I. LA EXPANSIÓN URBANA Y EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN DE LA ZMCM

El pueblo de San Juan Yautepec y la colonia El Olivo, pertenecientes al municipio de Huixquilucan, Estado de México, son las dos localidades que elegí para llevar a efecto mi investigación sobre el vínculo modernidad/tradición. Dicho municipio limita con el Distrito Federal y por tanto su territorio está considerado parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (véase mapa 1)²⁸.

Un elemento conducto de mi análisis etnográfico es la consideración que he presentado páginas atrás del papel jugado por el poder —el Estado en términos generales— en el desarrollo de la modernidad, el cual modela el vínculo modernidad/tradición.

En el caso de las dos comunidades que estudio este rol es jugado por el Distrito Federal quien también ha pretendido conducir el encauce de la región hacia el progreso, toda vez que diferentes gobiernos adoptaron el discurso de la modernidad occidental y pusieron en marcha ciertas acciones para acceder a ella. Una de dicha acciones fue justamente la erección de la capital del país como punto central de comunicación en México. De este modo, el D.F. resultó ser la puerta de entrada a los cambios que la modernidad suponía y que México debía asumir para llegar a ser una sociedad desarrollada. Empero, ¿qué consecuencias acarreó esta decisión a nivel nacional y regional?. Como se planteó páginas atrás, el efecto fue una imagen equivocada de las diferentes regiones y culturas locales que conformaban el país. El D.F. representó por mucho tiempo el principal centro económico, político, social y cultural de México; a partir de él eran posibles las aspiraciones de modernidad.

El proceso de modernización en el Distrito Federal se expresó, entre otras formas, en la urbanización. Ésta involucró el avance tecnológico en los medios de transporte y vías de comunicación, el progreso en materia de

²⁸ Existen varias formas de referirse al área de influencia de la ciudad de México: Área metropolitana de la ciudad de México, Corona regional de la ciudad de México, Zona suburbana de la ciudad de México, Zona Metropolitana de la ciudad de México, Zona Metropolitana del Valle de México, etc. Estas denominaciones corresponden más a los objetivos de los investigadores y a los límites que ubican con fines de análisis que a una delimitación real y precisa del territorio en cuestión. En adelante, utilizaré la denominación abreviada de ZMCM para referirme a las zonas conurbadas con la ciudad de México y a ésta última propiamente.

educación, salud, empleo, turismo, etc. y su consiguiente centralización. La capital del país atrajo un número significativo de inmigrantes que buscaban mejorar su condición económica, y tener acceso a un empleo productivo y a los beneficios que implicaban el modo de vida urbano y la cultura moderna. Por ésta y otras razones se explica el desmesurado crecimiento demográfico del D.F. y su expansión urbana.

No obstante, cabe analizar detenidamente la manera como se presentó dicho proceso de cambio en el D.F. y su área de influencia, dado que ello nos permitirá entender su actual configuración y algunos de los fenómenos socioeconómicos y culturales que hoy experimentamos quienes de un modo u otro estamos relacionados con la ciudad de México. Más adelante ahondaré en el caso del municipio de Huixquilucan y en específico, sobre San Juan Yauhtepec y El Olivo. Mediante la descripción y la información estadística, trataré de los lugares donde realicé mi investigación, sin perder de vista el contexto general del que forman parte y claro está, sus vínculos con la ciudad de México.

La ZMCM y su conformación actual

A partir de 1930 se manifestó una dinámica urbana en la ciudad de México de tal naturaleza, que los cambios engendrados por ésta fueron decisivos para su conformación actual. Durante el período 1930-1960, aumentó considerablemente la tasa media de crecimiento anual: "A partir de 1940 los flujos migratorios orientados hacia el empleo urbano se aceleraron y entre 1940 y 1950, las migraciones contribuyeron con un 69 por ciento al crecimiento poblacional de la ciudad, cuya tasa promedio anual llegó entonces al 3.5 por ciento, para ascender a un máximo de 5 por ciento en los años sesenta. Por otro lado, el modelo de crecimiento económico imperante entre 1930 y 1970, basado en la sustitución de importaciones y el desarrollo del mercado interno, promovió la concentración industrial en la ciudad de México, la cual alcanzó también su nivel máximo en 1960, cuando en la ciudad radicaba casi el 50 por ciento del empleo industrial del país" (Duhau, 1998 :129). Bajo estas tendencias de crecimiento demográfico, era de esperarse que la población rebasara los límites de la jurisdicción del D.F. De modo que en la década de los años cincuenta es notoria la expansión del espacio urbanizado: "El crecimiento espacial de la ciudad obedece ahora a la creación de parques industriales en el norte de la aglomeración, la creación de grandes fraccionamientos destinados a las clases medias (Tecamachalco y Ciudad Satélite, también en el norte) y al continuo desarrollo de nuevas colonias populares producto de invasiones, de fraccionamientos fraudulentos en gran escala al oriente, en la zona del ex lago de Texcoco, y de la

ocupación irregular de tierras ejidales y comunales" (*ibid*: 132, 133) (véase mapa 2).

En el lapso de las décadas de los años sesenta y setenta el área urbanizada continúa creciendo, aunque la población aumenta más rápidamente²⁹. Sin embargo, en los años ochenta se invierte esa situación: "Durante esta década, se presenta, contra todas las predicciones y en particular las formuladas por los demógrafos, una notable reducción del crecimiento poblacional de la ZMCM, acompañada por una también notable expansión del área urbanizada (...) mientras que el crecimiento del área urbanizada fue de 45 por ciento durante la década, la población creció sólo 21 por ciento (...)" (*ibid*: 136) (véase mapa 3).

Es importante mencionar un elemento que Emilio Duhau analiza profundamente y que cabe resaltar para comprender algunos de los cambios referidos aquí. La urbanización popular del D.F. se desarrolló principalmente en ciertas zonas y bajo condiciones particulares. Emilio Duhau lo resume así: "Hasta comienzos de los años setenta se da el predominio de los fraccionamientos clandestinos o incluso invasiones en gran escala en áreas bajo diferentes regímenes de propiedad, pero caracterizadas por tratarse de suelos que o bien perdieron su valor agrícola para transformarse en periferias desoladas y de escaso o nulo atractivo para el uso habitacional de las clases medias y altas, pedregales de origen volcánico y laderas y lomeríos deforestados de muy escasa o nula aptitud para usos urbanos, junto con un avance lento de la urbanización irregular de antiguos poblados que progresivamente fueron quedando conurbados y, en algunos casos, como el de la Delegación Alvaro Obregón, ocupación por invasión y a veces venta paulatina, de predios situados en cañadas, barrancas y áreas federales" (*ibid*: 157). Y de hecho afirma Duhau, que las tierras de los municipios conurbados, y más aún de los recientemente conurbados, representan la reserva primordial de suelo para ulteriores procesos de urbanización popular (*ibid*: 158).

Ahora bien, los municipios del Estado de México conurbados en 1970 son: Ecatepec, Naucalpan, Tlalnepantla, Nezahualcóyotl, Atizapán, Cuautitlán Izcalli, Tultitlán, Chimalhuacán, La Paz, Huixquilucan, Coacalco, y Cuautitlán

²⁹ Javier Delgado coincide con esta idea y también afirma que a partir de la década de los años setenta la ciudad de México desarrolla una descentralización en gran escala, a nivel metropolitano y a nivel regional. Ello, además de repercutir en la estructura urbana, manifiesta su alcance sobre la periferia regional adyacente; que el denomina corona regional de la ciudad de México, y está conformada por las 16 delegaciones del D.F. y poco más de 200 municipios de los estados próximos (1999: 11).

de Romero Rubio³⁰. El área urbanizada de dichos municipios se cuadruplicó entre 1960 y 1982, y la urbanización irregular jugó un papel destacado en dicho proceso (*ibid*: 158). Particularmente, la urbanización popular en los municipios de Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y La Paz, ubicados al Norte, Norponiente, Nororiente y Oriente del D.F., tuvo una participación significativa (véase mapa 1).

Empero, dicho proceso de urbanización presentó ciertas peculiaridades: “El municipio de Chimalhuacán, que corresponde a lo que es considerado el ‘tercer contorno’ de la ZMCM, ilustra el caso de áreas incorporadas al proceso de urbanización como periferia lejana de la ZMCM en los años setenta. A diferencia de Naucalpan, Tlalnepantla y Ecatepec, que se urbanizaron en proporción significativa a través de la formación de colonias populares irregulares, pero también de la conformación de grandes áreas y parques industriales, de fraccionamientos autorizados (en gran parte populares), de conjuntos habitacionales promovidos por organismos públicos e incluso sobre todo en el caso de Naucalpan, de grandes áreas residenciales destinadas a las clases medias, y a semejanza de Nezahualcóyotl, pero bajo mecanismos diferentes y con posterioridad, tendió a convertirse junto con otros municipios situados al nororiente y el oriente de la aglomeración, en una especie de ciudad dormitorio popular” (*ibid*: 161, 162).

Como puede observarse, la participación de los municipios conurbados en el crecimiento de la urbanización popular ha sido destacada, y si nos remitimos al período de las décadas 1980-1990, ello es innegable. Las tres cuartas partes del crecimiento del área urbana en esos años se presentó en 27 municipios conurbados del Estado de México, y de éste, las colonias populares representaron el 70 por ciento. En tanto, en la demarcación del D.F. el 91 por ciento del área urbana se desarrolló principalmente en las delegaciones Gustavo A. Madero, Alvaro Obregón, Iztapalapa, Tláhuac y Tlalpan; el resto en Iztacalco y en las cuatro delegaciones centrales: Cuahutémoc, Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza y Benito Juárez (*ibid*: 163)³¹.

³⁰ Tales municipios, si bien forman parte de la periferia de la ciudad de México, ocupan una posición diferente según el carácter de su participación en el proceso de urbanización de la ZMCM. De este modo, los municipios de Naucalpan y Nezahualcóyotl son situados dentro del primer contorno; Huixquilucan, Atizapán de Zaragoza, Tlalnepantla, Tultitlán, Coacalco, Ecatepec y la Paz, dentro del segundo contorno; y Cuautitlán Izcalli, Cuautitlán de R.R. y Chimalhuacán, dentro del tercer contorno (véase Delgado, *op cit*: 133).

³¹ Este proceso sin embargo no se traducía en un aumento poblacional en las delegaciones centrales, pues incluso en el período entre 1985 y 1990 estas manifestaron una pérdida considerable de población, que se trasladó hacia los municipios conurbados. Cabe aclarar que dicha situación ya se venía presentando desde la década anterior (*ibid*: 183).

Emilio Duhau advierte que a diferencia de lo que sucedió en el D.F., el área conurbada del Estado de México manifestó menos concentración en su desarrollo. Esta se presentó primordialmente a partir de la creación de colonias populares en diez de los municipios conurbados: Atizapán de Zaragoza, Ecatepec, Chimalhuacán, Texcoco, Nicolás Romero, Zumpango, Tecámac, Cuautitlán Izcalli, Chalco e Ixtapaluca. Tales municipios se ubican al Norponiente, Nororiente, Oriente y Suroriente de la aglomeración; por ello se visualiza una mayor dispersión en el crecimiento de su área urbana que en el D.F. (*ibid*: 164, 166).

De este modo, señala también Javier Delgado, que para el año de 1990: "...la corona regional tenía una población de cerca de 20 millones de habitantes —24 por ciento de la población nacional— lo que significa una densidad de 1,295 habitantes por kilómetro cuadrado, la más alta del país, después del Distrito Federal. En su interior se han formado, a lo largo y como parte sustantiva de la historia de México como nación independiente, cinco zonas metropolitanas y siete núcleos urbanos relativamente aislados; las primeras agrupan a 115 divisiones municipales y/o delegacionales, mientras que las segundas agrupan a 16 municipios" (1999: 11)³².

Asimismo, Emilio Duhau puntualiza una diferencia en torno a los cambios recientes en el desarrollo del área urbana en la ZMCM: "...esta distribución de la formación reciente de colonias populares en los municipios conurbados, a diferencia de lo ocurrido en décadas anteriores, ya no responde (con excepción de las tierras urbanizadas en Chimalhuacán, Chalco y en cierta medida Ecatepec), a tendencias locacionales vinculadas con la degradación física, la ausencia de potencialidad agrícola y el escaso atractivo de las áreas ocupadas, sino fundamentalmente a su localización en una periferia lejana, donde tiende a sustituir usos agrícolas y en las cuales la urbanización popular no enfrenta la competencia de formas reguladas de urbanización debido, entre otras cosas, no sólo a la lejanía, sino también (...), a las políticas aplicadas durante los años ochenta y lo que va de la presente década en la relación con la incorporación del suelo a usos urbanos" (*ibid*: 166).

Como es patente, la creación de colonias populares dentro de la

³² Para tener una visión general de los alcances de la corona regional de la Ciudad de México, a continuación se describe de un modo simplificado. Las cinco zonas metropolitanas son las de: la Ciudad de México, Cuernavaca-Cuautla, Pachuca, Puebla-Tlaxcala y la de Toluca-Lerma. En tanto, los núcleos urbanos independientes son los de: Atlacomulco, Tepeapulco, Jilotepec-Tepeji-Tula, Apizaco, Valle de México Norte, Valle de México Noreste y el del Valle de México Sureste (véase a Delgado, 1999: 12, 13).

circunscripción del D.F. y de los municipios conurbados de Estado de México, es una cuestión que no podemos dejar de lado si pretendemos entender el modo como se desarrolló el proceso de urbanización en esa área³³. Emilio Duhau plantea que al distinguir las jurisdicciones que participaron significativamente en la urbanización popular de la zona, es factible percibir la disposición particular de los asentamientos que integran el conglomerado del D.F. y su área conurbada. De manera general, afirma Duhau, se vislumbra en el extremo Oriente de dicho conglomerado que el hábitat popular ocupa una parte significativa del territorio; y que de hecho puede ser considerado como una “ciudad popular”. Por otra parte, señala que en el extremo Poniente también es innegable la presencia de colonias populares, no obstante, éstas coexisten y en ocasiones cercanamente con asentamientos de la clase media y alta (*ibid*: 168, 169).

De manera parecida, Javier Delgado repara en la peculiar ubicación de los diferentes asentamientos según el uso de suelo que se le otorgaron a ciertas áreas de la zona metropolitana. Incluso, Delgado profundiza en torno a esta cuestión y señala: “...los municipios conurbados dedican más suelo urbano a habitación que en el D.F., en detrimento de los dedicados a los servicios y equipamiento a la industria, que casi ocupa el doble en aquella entidad” (*op cit*: 23). El análisis en torno a ello, le permite a Delgado percibir la situación de desigualdad entre el Estado de México y el D.F., que notablemente toma la forma centro-periferia: “Si se compara la proporción de equipamiento con la de la población asentada en sus áreas, podríamos afirmar que en el centro tenemos una situación de sobreequipamiento, que se convierte en subequipamiento en prácticamente toda la periferia, mediada apenas por un nivel cercano a la norma en áreas intermedias” (*ibid*: 24).

No obstante, en los últimos años se han presentado algunos cambios que necesitamos considerar para comprender las condiciones que se viven actualmente en la ciudad de México y su área conurbada. Javier Delgado ofrece un trabajo sugestivo sobre el papel que han jugado las innovaciones tecnológicas en materia de transporte y la modernización en las vías de comunicación, para la reestructuración territorial de la ciudad de México y su área de influencia. En definitiva, asegura que la modernización en las carreteras dio pie a la conurbación de los municipios por los que atravesaron. Pero si consideramos además la omnipresencia del mercado en este proceso

³³ En este punto, Duhau subraya el hecho de que en la década de los ochenta, la urbanización popular de la ZMCM se desarrolló básicamente sobre tierras de propiedad privada y en menor medida sobre tierras de propiedad ejidal. Esto lo señala porque suele pensarse lo contrario; que estas últimas resultaron ser las que proporcionaron la principal fuente de suelo para la creación de colonias populares en esos años (*ibid*: 169).

de cambio, tenemos que "Entre 1988 y 1994 la construcción de nuevos espacios comerciales y de servicios se vio favorecida por la política de construcción de ejes viales y la ampliación de las líneas del metro en forma de retícula, antes que atender a la periferia. Aunque se desconoce el número total de grandes centros comerciales construidos en esos años, el análisis de los datos relativos a 40 grandes proyectos, promovidos por inversionistas privados nacionales y extranjeros (85 por ciento), como por diversas dependencias de gobierno (15 por ciento), revela una ocupación masiva de los nuevos nodos estratégicos" (*loc cit*).

Las ideas expuestas nos llevan precisamente a tener una imagen distinta de la posición que ocupa el centro con relación a su periferia, dado que como se planteó antes, el crecimiento del área urbana y de la desigualdad en el acceso al equipamiento dio como resultado la creación de nuevos centros: "Al interior del Distrito Federal como de la metrópoli en su conjunto, esa localización diferencial de inversiones, actividades industriales, comerciales, culturales y de servicios, así como de población y vivienda, ha impulsado el surgimiento y desarrollo de múltiples centralidades" (Ramírez, 1999: 28). Así pues, justamente hacia esas múltiples centralidades se orientaron algunos proyectos urbanos: "...en escala e intensidad variable, selectivamente a lo largo de las principales vías de comunicación, así como en los ámbitos urbanos que concentran servicios, actividades y población hacia el Sector Norte 1 (Tacuba, Azcapotzalco, Tlalnepantla, Naucalpan), Norte 2 (Madero, Ecatepec); al Poniente (Miguel Hidalgo, Santa Fe, Cuajimalpa, Huixquilucan); al Oriente 1 (Iztapalapa, Tláhuac) y, en menor escala hacia el Sur (Perisur, Tlalpan, Xochimilco). Es importante señalar que el mercado jugó un papel fundamental en la reorganización territorial de la metrópolis durante la última década, incluso por encima del esquema de planeación. El mercado impulsó una relativa descentralización en la medida en que acercó abasto y servicios, comercio y cultura a zonas habitacionales, localizadas en torno a los sitios en desarrollo" (*ibid*: 29).

En definitiva, las nuevas condiciones de cambio que presenta la ciudad de México y su área conurbada, exige nuevas formas de percibirla. Sin duda, la posición que décadas atrás ocupaba la ciudad de México con respecto a su periferia y con el resto del país, se ha transformado. Particularmente, en el primer caso, Patricia Ramírez afirma: "Si consideramos que la ciudad de México ha crecido a partir de la constante expansión tanto de su periferia como de su núcleo central que sistemáticamente amplía, reproduce y desborda sus dimensiones, sus funciones y sus actividades hacia los espacios que se extienden en torno suyo; también podemos suponer que la ciudad que habitamos actualmente, no es más una ciudad con un solo centro, ni con

una sola periferia" (*ibid*: 30). Y señala además que los medios de comunicación, la infraestructura vial, y los servicios han participado particularmente en la reestructuración de la ciudad de México y su área conurbada.

De acuerdo a lo escrito hasta aquí, es evidente que las tendencias de crecimiento de la población de la ZMCM han cambiado en los últimos años. Ello, sin embargo, no ha implicado un cambio en la dinámica de crecimiento del área urbanizada; su expansión y por tanto la conurbación continúan: "Los datos censales para la ZMVM en el quinquenio 1990-1995 muestran la continuidad de la tendencia decreciente del ritmo de crecimiento, ubicado en 1.8% anual; el DF con una tasa del 0.5% y los municipios conurbados con 3.2%. Es importante anotar que los municipios reducen significativamente su ritmo de crecimiento, de 5.8% de 1970 a 1990 a 3.2% 1995; en general, los municipios de reciente incorporación a la metrópolis presentan tasas menores que en décadas anteriores. Sin embargo, el crecimiento poblacional absoluto se mantiene, en razón de la gran masa poblacional acumulada. Al mismo tiempo, continúa la dinámica de metropolización: en el periodo 1990-1995 se conurbaron 9 municipios del Estado de México y se incorporó el primer municipio de un tercer estado, Tizayuca, en Hidalgo (Conapo, 1998)" (Pradilla, 1999: 3).

Se prevé que para el período 2000-2010 no habrá cambios importantes, pues la tasa de crecimiento de población no aumentará significativamente en la ZMCM. Asimismo, al igual que lo que ahora se manifiesta, se presentará un mayor crecimiento demográfico en los municipios conurbados del Estado de México, que en el D.F. (*ibid*: 5).

Por último, cabe señalar que este crecimiento demográfico se ubicará principalmente sobre los municipios y delegaciones situados cerca de alguna vía de comunicación importante; aunque con ello continúen el establecimiento de asentamientos sobre áreas naturales protegidas y el consiguiente daño ecológico³⁴.

³⁴ Aquí debemos reparar en un hecho que suele ser pasado por alto, pero que es importante considerar: "Aunque la pérdida de los recursos forestales estaría condicionada mayormente por el poblamiento popular, habrá que ver la presión de los asentamientos de sectores medios y altos que no tendrán reserva de suelo para el crecimiento y tenderán a ocupar las áreas privilegiadas del sur y poniente, sobre terrenos forestales, en las delegaciones de Cuajimalpa, Alvaro Obregón, Tlalpan y el municipio de Huixquilucan" (Pradilla: 6).

II. HUIXQUILUCAN: CONJUNCIÓN DE ENTORNOS HETEROGÉNEOS

Breve descripción del municipio

Huixquilucan es uno de los municipios que actualmente integran al Estado de México. Se ubica en la región centro de dicho estado, en la vertiente oriental del Monte de las Cruces. Sus extremos al Noreste y al Sur, forman parte del Valle de México y del Valle de Toluca respectivamente. Las coordenadas geográficas entre las cuales se sitúa son: latitud Norte 19°18'07" y 19°26'27", longitud Oeste 99°14'10" y 99°24'15" (Baca, 1998: 17). Asimismo, su altura sobre el nivel de mar varía entre los 2,200 y los 3,400 metros debido a que se encuentra entre cordilleras y barrancas. De modo que su relieve lo constituyen terrenos accidentados y algunas zonas semiplanas. En cuanto al clima, se dice que éste es en general semifrío pero de acuerdo a la configuración del municipio, se presentan tres tipos de clima: frío, semicálido y semiseco (Plan de desarrollo municipal, 1997: 29, 30).

Huixquilucan limita al Norte con los municipios de Naucalpan y Xonacatlán; al Noreste con la delegación Miguel Hidalgo; al Este y Sureste con la delegación Cuajimalpa; al Sur con Ocoyoacac; y al Oeste con Lerma (véase mapa 4).

La extensión territorial del municipio es de 143.52 kilómetros cuadrados, de los cuales, según información del ayuntamiento, aproximadamente el 22.32% tiene un uso del suelo agrícola, 47.66% es forestal, 4.68% es pecuario y 25.33% está dedicado a otros usos, entre ellos el urbano (Sistema municipal de información). Un tanto relacionado a lo anterior, deben considerarse también los tipos de tenencia de la tierra y su participación en el municipio. El 76% de su superficie corresponde a tierras ejidales, 19% son privadas y 5% mixtas; asimismo, del total de la superficie el 23% son tierras de cultivo (Plan: 44).

Ahora bien, territorialmente el municipio se integra por una cabecera municipal (que a su vez se conforma por cinco barrios), nueve rancherías, diez pueblos, doce colonias y dieciséis fraccionamientos. Algunos pueblos y rancherías cuentan con parajes y barrios que en conjunto con las otras unidades territoriales mencionadas, suman actualmente 53 localidades en total. A partir de esta división política del municipio, el ayuntamiento distingue tres zonas: una zona rural, una zona popular y una zona residencial (véase mapa 4). La zona rural, sostiene: "Se encuentra enclavada en un área montañosa, ya que las planicies se aprovecharon para instalar los asentamientos humanos". Por otra parte, de la zona popular afirma: "Su origen se determinó por la afluencia de población del interior de la república

al Distrito Federal. Se caracteriza por ser una zona dormitorio, ya que la mayor parte de la población labora en el Distrito Federal". Y finalmente, está la zona residencial que: "Es producto del desarrollo urbano e industrial del Distrito Federal, cuya característica es la organización territorial en torno al área metropolitana" (*ibid*: 28).

Según resultados del XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000), Huixquilucan tenía en el año 2000 una población de 193,468 habitantes. Su tasa de crecimiento media anual entre los años 1995 y 2000 fue del 2.83 por ciento. Del total de los habitantes, 91 963 son hombres y 101 505 son mujeres. Los grupos de edad que predominan oscilan entre los 15 y los 29 años, por lo que puede afirmarse que la población joven representa una parte significativa del municipio.

De la población que actualmente conforma el municipio de Huixquilucan; cerca del 45% nació en otra entidad y aproximadamente el 2% en otro país. De la población nacida en otra entidad, casi el 65% nació en el Distrito Federal y el resto en otros estados de la república, entre los cuales sobresalen Oaxaca, Michoacán y Puebla.

Por otra parte, de la población de 6 a 14 años, el 94.63% asiste a la escuela; en tanto el 95.33% de la población de 15 y más años es alfabeta; y el 35.71% de ésta tiene educación media superior y superior.

Del total de la población económicamente activa de Huixquilucan, el 98.85% está ocupada. A su vez, de esta población el 1.42% está ocupada en el sector primario, el 24.82% en el sector secundario y el 66.89% en el sector terciario. Al respecto, cabe señalar que aproximadamente la mitad de dicha población se desempeña en alguna de las siguientes ocupaciones: trabajadores domésticos, artesanos y obreros, y comerciantes y dependientes.

En cuanto al ingreso por trabajo en salario mínimo, cerca del 30% de la población ocupada percibe más de 1 y hasta 2 salarios mínimos, el 22% percibe más de 2 y hasta menos de 3 salarios mínimos, y el 16% percibe de 3 y hasta 5 salarios mínimos.

Con relación a la vivienda, hasta el año 2000 había en el municipio 42 679 viviendas particulares, de las cuales el 94.60% tenía servicio de agua entubada, el 92.31% tenía servicio de drenaje, y el 99.04% tenía servicio de energía eléctrica.

Más allá de los datos estadísticos

Una vez presentados algunos datos oficiales en torno al municipio de Huixquilucan y su población, es necesario abocarnos al análisis de lo que nos dicen esos datos y complementar nuestro análisis haciendo referencia a la historia; para después ofrecer información más precisa sobre la colonia y el pueblo en donde llevé a cabo mi investigación.

Como se señaló antes, en el año de 1970, Huixquilucan y otros 11 municipios del Estado de México se conurbaron con el Distrito Federal y desde entonces forman parte de la ZMCM. El crecimiento poblacional del área conurbada se manifestó en el municipio de Huixquilucan fundamentalmente a partir de la formación de colonias populares y de fraccionamientos residenciales. Esto es evidente cuando analizamos los datos estadísticos de décadas anteriores ya que nos permiten vislumbrar cambios radicales en la dinámica demográfica del municipio. En los años sesenta, la población de la zona tradicional representaba el 96% de la población total, diez años más tarde, representaba el 63% y finalmente, en los años ochenta disminuyó a sólo el 42%. Es decir, en el lapso de los años 1960-1980 la población de las colonias y fraccionamientos aumentó considerablemente al grado de que en el año de 1990 su población constituía poco más del 60% del total municipal. Sin embargo, es preciso considerar que en el período de los años 1990-2000, se revela un cambio, pues la tasa de crecimiento media anual de la zona tradicional creció, en tanto que en las zonas popular y residencial decreció. Aún cuando no es una diferencia significativa, es un hecho que exige análisis ulteriores que nos ayuden a entender lo que ocurre en este caso³⁵.

Por otra parte, según datos del INEGI del año 2000, del total de la población de Huixquilucan, el 86% es considerada como población urbana. Puede afirmarse que este porcentaje de población se sitúa principalmente en las colonias y fraccionamientos, sin embargo, también la cabecera municipal y algunos pueblos experimentan un crecimiento demográfico importante y así parece reconocerlo el ayuntamiento municipal: "En el crecimiento urbano del municipio se identifican zonas que han alcanzado un alto crecimiento: zona residencial, Tecamachalco-La Herradura; Cabecera Municipal-Dos Ríos y San Fernando..." (Plan: 28), y además se advierte que en los otros 9 pueblos y 11 colonias se manifiesta un crecimiento lento pero no por ello, poco representativo. En el caso de los pueblos y el de algunas rancherías esta situación varía según diferentes circunstancias: ya sea por su ubicación (su mayor o menor vínculo con el D.F., con la cabecera municipal, o bien con

³⁵ Estos cálculos se realizaron a partir de los datos de los Censos Generales de Población y Vivienda, de los años 1960, 1970, 1980, 1990 y 2000.

alguna colonia o fraccionamiento del mismo municipio); o por las formas particulares en que cada pueblo mira el arribo de avecindados, y por tanto el crecimiento demográfico de su comunidad³⁶.

Aún cuando hasta aquí se han considerado a las tres zonas que conforman el municipio como contextos diferentes, no doy por hecho que son entornos segregados. Por el contrario, son espacios en continua comunicación, cuyos vínculos son resultado de algo más que la cercanía. De ahí que al describir y analizar los contextos donde se realizó la investigación haga referencia a la sociedad de la que forman parte, para dar cuenta de las relaciones en las que participan las personas, en un nivel local y en un nivel más general. En el análisis de las dos localidades donde llevé a cabo mi investigación, y particularmente cuando se trate el ritual de la fiesta, se harán manifiestas algunas de estas relaciones. Con ello, quizás sea posible además, conocer ciertas percepciones que las personas tienen de sí mismos y de los "otros", es decir aquellos con los cuales sostienen algún trato por diferentes motivos y necesidades.

La experimentación de las primeras transfiguraciones

Antes de continuar, veamos cómo se desarrolló el proceso de cambio que dio como resultado la actual disposición socioterritorial del municipio, para así comprender de una mejor manera los casos del pueblo y la colonia que más adelante se proponen.

Se afirma que: "En 1853 vivían en Huixquilucan 5 477 habitantes, la mayoría de ellos sembraba sólo lo preciso para el sustento de sus familias y el mantenimiento de las bestias (...) También se ocupaban en el corte de maderas y leña para hacer carbón que conducían a México para su venta, llevándolo en las espaldas o en lomo de mulas. Otros trabajaban en las fábricas de vidrio" (Baca, *op cit*: 128). Durante las dos décadas siguientes, aumentó mínimamente su población a 5 690 habitantes, de los cuales 2 813 eran hombres y 2 877 eran mujeres. Dicha población era esencialmente otomí y se hallaba distribuida en 12 barrios y un rancho (*ibid*: 134).

Posteriormente, se manifiestan algunos cambios relevantes en el crecimiento

³⁶ En este último caso puede mencionarse el ejemplo de los pueblos que presentan un aumento demográfico por la llegada de inmigrantes; ante la necesidad económica de las personas que deciden vender sus terrenos y aunque más tarde los avecindados predominen en la comunidad. Por el contrario, está el ejemplo de otros pueblos que en un intento por proteger su homogeneidad y la identidad de sus habitantes nativos, no venden sus terrenos fácilmente a los inmigrantes.

poblacional y en su distribución espacial: "...a principios de siglo Huixquilucan se integraba por 12 barrios, cinco formaban la cabecera. Su población total era de 8 778 habitantes, divididos socialmente en dos clases: acomodada y proletaria. La primera se dedicaba al cultivo de cereales, explotación de bosques y elaboración de pulque, exportándolo a la ciudad de Toluca y pueblos cercanos. La segunda vivía del producto del jornal y del rendimiento de pequeños terrenos o de la fabricación de carbón de los montes comunales" (*ibid*: 141).

En el año 1920, el municipio tenía una población de 8 968 habitantes, 4 511 hombres y 4 457 mujeres (*ibid*: 145). A continuación, me remito a una descripción sucinta de lo que se vivía en esa época: "Huixquilucan era en ese tiempo muy bonito, había dos coches, uno se llamaba el Cuatro Vientos y paseaba a los jóvenes de razón. Los adultos montaban briosos caballos que trotaban por las aseadas y bien barridas calles. Las puertas de las casas siempre estaban abiertas y desde la calle se veían los patios y corredores llenos de plantas y flores. En el campo, las mujeres otomíes luciendo chincuete, quesquémil y rebozo sobre la cabeza pastaban sus rebaños y con el malacate torcían el ixtle para elaborar coloridos ayates" (*ibid*: 150).

Para el año de 1930 el municipio tenía 10 678 habitantes y ocho años después aumentó a 12 669 habitantes (*ibid*: 151, 152). A lo largo de las décadas de 1940 y 1950 se presenta otro incremento significativo en su población y de hecho se argumenta: "A raíz de la llegada de tanto fuereño el número de habitantes se incrementó, pues contrajeron matrimonio con nativos o trajeron a sus familias, radicándose en lugares céntricos y al igual que los caciques de otros tiempos se comportaron como dueños y señores, pues agredir e incluso privar de la vida era muy común así como la de adueñarse de terrenos para establecer comercios, pulquerías y cantinas" (*ibid*: 153). De este modo en 1956, 14 089 personas vivían en Huixquilucan, 2 169 habitaban en la cabecera, 10 035 en diez pueblos y 1 885 en siete rancherías. Pese a los cambios, se asegura que en esos años los indígenas continuaban vistiendo según la usanza de su cultura originaria, y su ocupación primordial era la agricultura, en particular la explotación del maguey, y otros más trabajaban la cantera (*ibid*: 155).

Cabe preguntarnos, por qué se manifiesta esa percepción hacia los migrantes justamente en tal época y cómo da inicio una etapa de crecimiento acelerado de la población en Huixquilucan. Para responder dichas preguntas, debemos aludir la situación que se vivía también en esos años en la ciudad de México y la manera como ello repercutió en los municipios cercanos. Es en la década de los años cincuenta sobre todo, cuando la ciudad de México incrementa su

población considerablemente con el arribo de miles de personas provenientes de otros estados, cuyo principal interés era residir en el D.F. para conseguir algún empleo y mejorar su condición de vida.

Sin embargo, qué implicaban estos cambios a nivel local, y particularmente en los municipios del Estado de México que limitan con el D.F. La siguiente cita nos permite vislumbrar algunos de los primeros resultados de ese proceso de transformación en Huixquilucan: "El final del decenio 1950 se caracteriza por la promoción de nuevos asentamientos humanos, instalados como resultado de la inmigración progresiva de habitantes de zonas agrícolas a centros urbanos industrializados en busca de mejores perspectivas de vida, dando forma a barrios populosos y cinturones de miseria con viviendas estrechas y antihigiénicas con graves problemas sociales. Al respecto, el informe de gobierno municipal de 1958 al referir las actividades realizadas en Santiago Yancuitlalpan, remarca: *'Este pueblo está adquiriendo un notable progreso pues en terrenos de su jurisdicción se han establecido nuevas colonias, como San Fernando que es la que cuenta con mayor población'* " (*ibid*: 156). Se advierte además que dicha colonia se creó gracias a una persona que adquirió el terreno y lo regaló a familias paracaidistas ubicadas en el D.F. Casos como éste, y la adquisición de lotes a bajo precio generó un crecimiento desmedido de asentamientos irregulares en el municipio; situación incluso aprobada por las autoridades locales, que pretenden así beneficiar a la población. De este modo, ante la formación de otra colonia, se argumentó: "...al edificarse esta colonia habría para el municipio beneficios de todas clases, pues indudablemente se incrementaría el comercio, se elevaría el nivel cultural de la población, sería mejor su importancia como zona urbana..." (*ibid*: 157).

Así pues, a lo largo de las décadas de los sesenta y los setenta se crean seis nuevas colonias, y finalmente en la década de los ochenta otras cinco, resultando un total de 12 colonias, las que actualmente conforman la denominada zona popular.

Sin embargo, a esta formación de colonias populares se aúna la creación de otro tipo de asentamientos, es decir, los fraccionamientos residenciales: "En esta área pero en sitios más accesibles se edifican exclusivos fraccionamientos residenciales como es el de Tecamachalco y la Herradura, el primero creció desmesuradamente pues se construyó hasta en las barrancas, zonas verdes y áreas de donación. El segundo fue el rancho del general Manuel Ávila Camacho..." (*ibid*: 158). Así pues, creados tales fraccionamientos, se construyen sus ampliaciones en los años sesenta y setenta, y se edifican otros nuevos. No obstante: "Simultáneamente y

límites a éstos se instalaron por invasión algunas de las colonias populares, generando por consecuencia contradicciones sociales cuyos protagonistas son los pobres que poco tienen y aquellos que disfrutaban del confort y bienestar" (*loc cit*).

La escasa planeación en el proceso de urbanización y poblamiento en algunas áreas del municipio de Huixquilucan generó la destrucción de ecosistemas y reservas ecológicas. Algunas de las zonas forestales de la jurisdicción fueron invadidas para la creación de colonias, o bien en ciertos pueblos y rancherías para establecer asentamientos irregulares, incluso en pendientes y barrancas. Esta situación, además de su condición ilegal dificultó la introducción de los servicios básicos para vivir; y aún hoy representa otro problema que el gobierno municipal debe atender. Pero, también la edificación de fraccionamientos residenciales contribuyó a la destrucción de ecosistemas y al consiguiente deterioro ambiental del municipio³⁷.

III. EL OLIVO: "NUESTRA COLONIA PARECE UN SANDWICH"

Ubicación y descripción de la localidad

La colonia El Olivo se ubica en el extremo Noreste del municipio de Huixquilucan, justamente en sus límites con la delegación Cuajimalpa. Al Norte colinda con el fraccionamiento Lomas del Olivo, al Este con el fraccionamiento Lomas del Sol, al Sur con la Delegación Cuajimalpa (Residencial la Cordillera), y al Oeste con la colonia San Fernando (véase mapa 4).

El Olivo se ubica en un terreno irregular, sobre todo en sus límites con San Fernando en donde una barranca (la barranca de Huayatlaco), es la frontera natural entre las dos colonias. En esa parte de la colonia, prácticamente todas las calles se conforman por cientos de escaleras debido a la inclinación del terreno, pues de otra forma resultaría difícil que la gente accediera a sus domicilios y a otras calles. El extremo Este de la colonia no presenta las mismas características, sus calles se extienden en un terreno más o menos uniforme. De este modo, es común hablar de una "parte alta" de la colonia conocida sólo como El Olivo, y una "parte baja", denominada Ampliación El

³⁷ El ejemplo de Huixquilucan ilustra evidentemente el argumento de Eibenschutz, cuando advierte que: "El crecimiento de la ciudad ha sido inducido por dos fuerzas: por una parte el crecimiento irregular ya descrito y por otra, el que obedece a los grandes capitales inmobiliarios, que generan oferta para las familias de clase media y alta, cuyos temores e ideales de bienestar las inducen a huir de la ciudad" (1999: 4).

Olivo o la barranca. Estas dos partes de la colonia se delimitan a partir de la avenida Tecamachalco, que la divide de Norte a Sur (véase foto 1). Por la ubicación de la colonia y de la avenida misma, ésta resulta ser una vía importante mediante la cual los residentes de la localidad y de algunos fraccionamientos de la zona se comunican con otros municipios del Estado de México, Cuajimalpa y otras delegaciones del D.F.

Sobre esta avenida se sitúan la escuela de educación primaria y el kinder de la colonia; así como el mercado, una cancha de basquetbol, y un módulo de vigilancia. Además de lo anterior, a ambos extremos de la avenida se ubican todo tipo de negocios comerciales; así como en algunas de las calles transversales, principalmente de la parte alta de la colonia. Muy pocas casas se ubican sobre la avenida mencionada; los espacios para la residencia están reservados en las calles de la parte baja de la colonia principalmente, pues ahí es donde se localiza un número significativo de viviendas y vecindades.

De los negocios comerciales, destacan giros tales como: tiendas de abarrotes, venta de comida, talleres automotrices, y sastrerías. En menor número se encuentran algunas florerías, veterinarias, consultorios médicos y dentales, escritorios públicos, papelerías, tortillerías, carnicerías, expendios de pollo, panaderías, recauderías, tlapalerías, farmacias, etc. Asimismo, sobre la avenida Tecamachalco se encuentra la plaza comercial El Olivo.

La colonia tiene aproximadamente una población de 4 600 habitantes, de los cuales 2 208 son hombres y 2 392 son mujeres³⁸. Del total de la población, el grupo de edad que predomina se ubica entre los 15 y los 24 años (40%); seguido por el de 24 a 49 años (35%). Una porción menor la representan los grupos de edad de 0-5, de 6-14 años, y el de los 49 años en adelante.

De los habitantes de la colonia, el 60% nació en la entidad y el resto proviene principalmente de cuatro estados: Michoacán, Oaxaca, Veracruz y Guanajuato. De los nacidos en la entidad, 966 nacieron en El Olivo, es decir, sólo el 21% del total de su población actual.

210 niños de 4 a 6 años están inscritos en el kinder y 530 en la primaria, ambos planteles se ubican en la misma colonia. Destaca el hecho que, de su población de 6-14 años, cerca del 100% sabe leer y escribir, y si bien sólo 35 adolescentes estudian en la telesecundaria, el resto lo hace en otros planteles de la delegaciones Cuajimalpa y Miguel Hidalgo, o del municipio de

³⁸ Puesto que me fue imposible hallar información estadística sobre El Olivo a través del INEGI; presento los datos que me proporcionó el delegado de la colonia; y aún cuando él reconoce que no son datos exactos, es información que me fue bastante útil en este trabajo.

Naucalpan. Dado que el municipio de Huixquilucan no cuenta con la infraestructura y personal necesarios para cubrir la demanda de educación media superior y superior, los jóvenes deben trasladarse a otras jurisdicciones, y los del Olivo no son la excepción. Este problema es manifiesto no sólo en la zona popular, sino también en la zona tradicional del municipio.

No obstante, de la población de 15 a 30 años casi el 100% es alfabeto; incluso del grupo de edad de 15-24 años, el 80% estudia el nivel medio superior y superior. Respecto a la población de más de 30 años, pocos cuentan con educación media superior y superior pero la mayoría sabe leer y escribir.

Por otra parte, del total de la población, aproximadamente el 60% es económicamente activa. Aquí cabe resaltar que una parte significativa de esta población es propietaria de locales comerciales o viviendas y mediante el arrendamiento de éstos obtienen los ingresos necesarios para vivir (60%); pero otros sin embargo, prefieren establecer sus negocios propios. No obstante, para aquellos que no están en esta situación, o para quienes ello no es suficiente, deben emplearse en alguna otra actividad. En la PEA del municipio, predominan las ocupaciones de trabajadores domésticos, obreros y artesanos, y dependientes y comerciantes, y El Olivo parece ajustarse a esta misma proporción. Un número significativo de hombres y mujeres residentes en la colonia se emplean en alguna de estas tres ocupaciones. Varias personas trabajan en la zona residencial del municipio, de Naucalpan y el D.F. ya sea como trabajadores domésticos, jardineros, choferes, trabajadores de la construcción, carpinteros, y otros oficios. Asimismo, hay quienes trabajan como obreros en algunas fábricas de Naucalpan y de otros municipios conurbados.

De acuerdo a lo anterior, es de esperarse que en cuanto al ingreso por trabajo en salario mínimo, haya también cierta correspondencia con los porcentajes a nivel municipal. Es decir, del total de la PEA de la colonia, una porción importante percibe más de 1 y hasta 2 salarios mínimos, o bien, más de 2 y hasta menos de 3 salarios mínimos.

La colonia se divide en 570 lotes, de los cuales, 530 están ocupados por viviendas habitadas. En la mayoría de tales viviendas residen los propietarios, pero además, en la mitad de éstas, uno o varios cuartos se destinan al arrendamiento. Esta situación permite satisfacer la demanda de vivienda de quienes trabajan ahí cerca y no tienen los medios económicos para tener casa propia. Parece ser que en cuestión de servicios públicos

básicos, la colonia no tiene muchos problemas, la mayor parte de las viviendas tienen agua entubada, energía eléctrica y drenaje. En cuanto al servicio de transporte, los residentes de la colonia parecen estar satisfechos, ya que en ella existen cuatro rutas de transporte público (con destino al metro Observatorio, al metro Toreo, al Yaqui, y a Interlomas) y un sitio de taxis; y por ello pueden trasladarse al D.F. y a los municipios conurbados sin mayor problema. No obstante, existen algunas carencias e insuficiencias en otros ámbitos que preocupan a la población, y no sólo en El Olivo. En particular, se rebela cierta intranquilidad por la falta de algún centro médico, de espacios para la recreación de los niños y jóvenes, así como de una biblioteca.

La colonia bajo la mirada de sus moradores

Dada su ubicación, los mismos residentes de la colonia suelen compararla con un “huevo” o un “sandwich”, pues prácticamente es un espacio acotado por asentamientos de la clase media y alta del municipio y de Cuajimalpa³⁹. A simple vista, pareciera que una colonia popular no tiene razón de ser compartiendo cercanamente un espacio con fraccionamientos residenciales, exclusivos clubes de golf, escuelas particulares de educación media superior y superior, y modernos centros comerciales (véase foto 2). Incluso en la colonia misma, es posible percibir situaciones contrastantes y que difícilmente podemos concebir en un mismo entorno. Dentro de los límites del Olivo y de la delegación Cuajimalpa, después de un acuerdo entre los gobiernos del Estado de México y del D.F. se construyó un edificio (Torre Bosque Residencial). Dicho edificio tiene un diseño moderno, se integra de varios niveles y según una propaganda publicitaria se considera un edificio “inteligente” (véase foto 3). A unos metros de esta construcción hacia el Sur, ya dentro de los límites de Cuajimalpa, se ubican el club de golf Bosques, algunos fraccionamientos residenciales y una escuela particular. Visto desde este extremo, el edificio forma parte de un contexto urbano y socioeconómico acorde a sus características. Sin embargo, esta situación cambia al ubicarlo dentro del otro contexto del que también forma parte. En su extremo hacia el Norte se localizan algunos establecimientos comerciales y viviendas del Olivo; y de hecho, al Este, muy próxima a dicho edificio se encuentra la barranca de Huayatlaco, a través de la cual corre agua sucia. En

³⁹ Esta percepción de la colonia como un espacio “relativamente cerrado” por su ubicación, explica la construcción de argumentos que dan cuenta de las relaciones sociales que se desarrollan en la comunidad. Por ejemplo, una persona asegura que a semejanza de lo que ocurre en un pueblo, los jóvenes del Olivo (hombres y mujeres) limitan sus vínculos de amistad dentro de la colonia y que de hecho se hacen novios entre ellos mismos; aunque no deja de reconocer que algunos sí amplían sus relaciones sociales más allá de la colonia.

los bordes de la barranca la gente ha arrojado basura y otros desechos, pero aún así se han asentado algunas personas de escasos recursos y las condiciones de sus viviendas son prueba de ello. Pero este no es el único ejemplo, casi frente a la construcción antes descrita, al otro lado de la avenida Tecamachalco se ubican unos edificios (Residencial Bosque de Cidros), que forman parte también del fraccionamiento Lomas del Olivo, ya mencionado.

He hecho algunas observaciones de la colonia con relación a la adyacencia de asentamientos humanos dispares y por ende de formas de vida distintos. Ahora ofreceré algunas ideas dirigidas a las representaciones que las personas, los propios residentes de la colonia, tienen del entorno construido por ellos mismos. Lo anterior procuraré hacerlo con base a la información proporcionada por las personas, y un tanto, a partir de mi propia experiencia al residir en la colonia aproximadamente durante un mes.

Creación de la colonia y sus transformaciones

Se dice que en los terrenos donde se ubica la colonia —así como en donde se sitúa el centro comercial Interlomas, la colonia Palo Solo y algunos fraccionamientos de la zona—, habían originalmente minas de arena. Incluso hay quien afirma que cerca de la colonia había una mina que se llamaba el Olivo y de ahí el nombre actual de la localidad. Al parecer, un señor de apellido Segura era el dueño de éstos y otros terrenos ubicados en Cuajimalpa. Este señor decidió vender sus propiedades y, a través de fraccionadores, se empezaron a ofrecer los lotes. Por ello se afirma que la formación de la colonia no se inició a partir de la invasión, sino mediante un negocio legal de compra-venta. Cuando se fraccionó la colonia, cada lote tenía una superficie de 200 a 300 metros cuadrados, con un costo aproximado cada uno de \$ 14,000.00 o más. El pago de ese dinero se realizaba a plazos, dado que la mayor parte de los primeros moradores era gente de escasos recursos que optaban por adquirir un lote y construir una vivienda a seguir pagando rentas en alguna delegación del D.F. Al pagar el enganche ya tenían posesión del terreno y podían vivir ahí. Esta facilidad provocó que ciertas personas no liquidaran el pago total de su lote, y hasta la fecha, varios deben algunas letras o el pago de la instalación de los servicios.

Hay quien recurre al pasado y sostiene que El Olivo era un entorno muy diferente años atrás. Se asegura que cerca de la colonia (en Cuajimalpa), había una gran laguna y quienes caían accidentalmente morían, dada la profundidad de la misma. Algunos además aluden a un entorno muy

hermoso: *"...teníamos tres barrancas preciosas. Yo le llamo al Olivo el jardín del edén, porque cuando nosotros llegamos, por la barranquita que tenemos ahí entre Lomas del Olivo y Lomas del Sol, por ella corría agua limpia, la que tú podías tomar. Era un lugar natural, muy hermoso la verdad"*. Por otra parte, comentan que por la barranca de Huayatlaco y su continuación, la barranca del Negro, también corría agua, pero ésta ya contenía los desechos de otras colonias. Sin embargo, era una zona verde donde había muchos árboles, y cruzarla por las noches era un peligro, pues aún no estaba habitada, y no había alumbrado público. Se dice que varias personas de las que llegaron a vivir al Olivo, no tenían los recursos suficientes a veces ni para alimentarse, pero en ese entonces, ello no implicaba un problema grave: *"De las ventajas que teníamos eran que, obviamente era un lugar natural y podías ir a cazar: que el conejo, que te encontrabas la ardilla, que te encontrabas las nopaleras, infinidad de cosas... Y era la forma en que uno como ser humano podía sobrevivir, porque era difícil"*.

Los primeros moradores de la colonia afirman que cuando llegaron sólo había unas cuantas casas (alrededor de 20 y 30), y aún cuando la colonia fue registrada en 1973, en realidad algunas personas —originarias del D.F. principalmente—, residían ya en ella desde antes del año 1970. La mayoría coincide en señalar los graves problemas que tuvieron que enfrentar para introducir los servicios básicos. Para contar con el servicio de energía eléctrica, incluso se "colgaban" de los postes de otras colonias ya consolidadas: *"...porque ya existía San Fernando, ya existía la Navidad, un poco más desarrolladas que el Olivo. Para aquel entonces, el Olivo era un..., se le puede llamar un pueblito, y lo que es la Navidad y San Fernando, ya se llamaban colonias"*. El abastecimiento del agua lo conseguían mediante pipas repartidoras, y después introdujeron tomas de agua clandestinas. Igualmente, afirman que en un inicio no había medio de transporte alguno, fue después de algunos años cuando una ruta de camiones entró a la colonia: *"Te puedo decir que cuando yo tenía nueve años, el único transporte que venía era de Tacubaya y entraba tres veces, tres veces solamente, entraba el de las 6:00, el de las 14:00, y el de las 20:00 hrs. Si tú perdías ese transporte, por ninguna razón podías salir de la comunidad. Tenías que caminar hasta el kilómetro 13 de la carretera México-Toluca para tomar tu transporte"*. Dicho medio de transporte circulaba por una brecha de terracería, lo que hoy es la avenida Tecamachalco.

Se dice que el 27 de marzo de 1976 fue regularizada la colonia y ello contribuyó para lograr introducir ya los servicios públicos básicos sin mucho problema y legalmente. Estas obras se realizaron con recursos municipales y estatales, pero la mano de obra la aportaron los propios residentes del Olivo

mediante faenas. De este modo, la colonia contó con los servicios de agua entubada, energía eléctrica, y drenaje; y posteriormente las calles principales fueron pavimentadas, y se construyeron algunas guarniciones. Estos cambios se manifiestan precisamente en el período de los años 1970-1980, y coinciden con el desmesurado crecimiento demográfico de la colonia. Según datos del INEGI, en el año 1970 estaba conformada por 311 habitantes, y diez años más tarde tendría 2 051 habitantes, es decir, su tasa de crecimiento media anual fue de 20.76% (INEGI 1970 y 1980). A partir de estos datos puede entenderse parcialmente la posición de la colonia dentro de la zona, dada su ubicación a nivel municipal, y por su proximidad con el D.F. Lo anterior resultó ser un hecho fundamental para que El Olivo representara la mejor alternativa para muchas personas que llegaron a residir ahí.

Para aquél entonces, los fraccionamientos vecinos de Lomas de la Palmas, Lomas del Olivo y Lomas del Sol estaban en proceso de construcción. Esto de alguna manera benefició a los residentes del Olivo porque varios hombres trabajaron en tales construcciones, y las mujeres vendían comida a quienes ahí trabajaban. Sin embargo, esta es una situación que aún hoy se presenta.

La adyacencia con los fraccionamientos residenciales

Más allá de la generación de fuentes de trabajo, ¿qué implicó para los residentes del Olivo la proximidad con los fraccionamientos, y por tanto, con sus moradores?: *"...hicieron la barda de división de Lomas del Olivo, que es esta roja; de aquí para allá es Lomas del Olivo y de aquí para allá es El Olivo (...) Pero está el otro fraccionamiento de aquél lado, que también nos pusieron una barda. Para mí, toda mi vida he sentido un daño enorme por eso, ¿por qué?, ¿por qué barda?, somos México tanto Lomas del Sol, Lomas del Olivo y El Olivo, la única diferencia es que ellos tienen dinero y nosotros no, pero no por eso nos deben de marginar, ponerte una barda. Para mí es tanto que te golpeen así en tu amor propio como ser humano: 'tú no sirves porque no tienes dinero', y eso yo no lo acepto"*

Las personas que tienen una opinión similar lo hacen a partir de su propia experiencia, al trabajar para los moradores de la zona residencial y de algún modo conocer quienes son: *"Fronroso es un lugar dentro de la barranca (...) son seis edificios de 25 pisos hechos dentro de la barranca, ahí yo trabajé de chofer en 1985-1986. Son dueños de las fábricas, de todas las fábricas que están en Naucalpan, dueños de las joyerías, de los negocios, tienen dinero para aventar pa´ arriba. Tienen capacidad económica y es la clase judía"*.

No resulta fácil, afirman algunos, tener que convivir con personas de otras nacionalidades, con diferentes formas de pensar y modos de vivir. Esto se vio reflejado cuando se presentaron algunos problemas entre los residentes del Olivo y sus nuevos vecinos. Recuerdan un problema en particular que se generó porque los moradores del fraccionamiento cercano construyeron una barda para limitar su espacio e impedir el paso hacia Tecamachalco y Naucalpan. Esto generó descontento entre los habitantes del Olivo, pues quienes trabajaban por el rumbo del Toreo, tenían que cambiar de ruta e irse por Cuajimalpa; situación que implicaba una mayor inversión de tiempo y dinero. Dado que eso les pareció una injusticia, su reacción fue tirar la barda. Finalmente, llegaron a un acuerdo y se permitió el libre paso, pues tanto los residentes de la colonia, como los de los fraccionamientos necesitaban trasladarse al D.F. por ambas rutas.

Hubo otro problema que no llegó a buen término. Como se describió antes, se dice que la colonia tenía varias áreas verdes y por tanto, espacios para que los niños y jóvenes de la colonia jugaran y practicaran algún deporte. Pero con la construcción de una barda para limitar otro fraccionamiento cambiaron las cosas: *"Sabes lo que yo hice como joven, yo les rompí la barda, yo rompí la barda. Exactamente enfrente de mi casa había un campo, ahorita ya hay un edificio. Rompí la barda porque ahí teníamos una cancha de frontenis, que obviamente no era de nosotros, es de Lomas del Sol, sí, esta bien, eso lo acepto, es de ellos, pero nunca la ocupaban, ¿para qué la quieren?"*. Una de las preocupaciones de los habitantes de la colonia está relacionada con lo anterior, pues señalan que actualmente no hay espacios para que los niños y adolescentes donde puedan recrearse y practicar algún deporte. Ante esta limitación, se dice, muchos jóvenes encauzan sus intereses hacia la drogadicción, el alcoholismo y la delincuencia.

Algunos coinciden en señalar que la colonia se encuentra en una posición de desventaja con respecto a sus vecinos de la zona residencial. De hecho, unas personas comentaron que tienen cierto temor de que algún día tengan que irse de ahí, ante la posibilidad de que por la ubicación de la colonia, haya quienes se interesen por sus terrenos y deseen comprarles, o bien, que el ayuntamiento municipal los obligue prácticamente a irse al aumentar el costo de los pagos prediales. Lo anterior, permite vislumbrar el papel que ha desempeñado el ayuntamiento municipal, y lo que sus acciones han significado para las personas y su condición de vida según su status socioeconómico. La reproducción de la desigualdad en ese ámbito es patente, y quienes la viven de cerca son los más conscientes de lo injusto que resulta: *"...creo que la sociedad no debe permitir esto, el que nosotros como lugareños tengamos menos comodidades, y esto tiene que ver mucho*

con el gobierno, porque una persona viene de Europa, viene con dinero, viene y te hace una residencia de este tamaño aquí, a un lado de tu casa. (...) el gobierno vino e hizo el desarrollo social aquí, lo mismo les pasa a todos los pueblos, y los van haciendo cada vez más chicos, hasta que los desaparecen. Con qué derecho, con qué derecho si nosotros fuimos los que llegamos aquí cuando no había nada, esto me molesta...”.

Algunas personas opinan que los más beneficiados por esa situación de adyacencia son los residentes de los fraccionamientos. En primer lugar, sostienen que gracias a la infraestructura de la colonia, se facilitó la dotación del suministro de energía eléctrica en ciertos fraccionamientos. Mencionan además que, el tanque de agua ubicado dentro de la jurisdicción del Olivo, abastece a algunos fraccionamientos y al centro comercial Interlomas, cuando lo más justo sería que los moradores de la colonia fueran los favorecidos. Asimismo aseguran que gracias a la avenida ubicada en la colonia, los vecinos de la zona residencial de esa área pueden comunicarse con el D.F. En suma, hay quien sostiene que los de la zona residencial han aprovechado los servicios que ofrece la colonia, más que sus propios residentes.

No obstante, otros reconocen que ellos también han sabido aprovechar esa situación, dado que muchos trabajan precisamente en los fraccionamientos vecinos como empleados o bien, como trabajadores de la construcción y otros oficios en las edificaciones que continuamente se erigen en la zona. Por otra parte, está el caso de los que tienen algún negocio comercial en la colonia, o quienes obtienen un ingreso mensual por la renta de alguna accesoria o cuarto de su propiedad (considerando nuevamente la ubicación misma de la colonia).

De igual modo, debo mencionar que negocios tales como talleres automotrices, lavanderías, florerías, sastrerías y otros, tienen como principales clientes a las personas de la zona residencial. Pero además, hay otros servicios que ofrece a otro tipo de clientes. Los trabajadores de las construcciones próximas o bien los empleados y trabajadoras domésticas de los fraccionamientos suelen ir al Olivo básicamente a adquirir alguna mercancía, pues de no hacerlo en esta colonia, tendrían que trasladarse a otra del mismo municipio o de Cuajimalpa. De ahí que El Olivo ocupe una posición importante dentro de la zona pues ofrece servicios indispensables a varias personas. Pero también, los empleos que genera el funcionamiento de los fraccionamientos cercanos, o la construcción de algún otro, favorecen a los moradores de la colonia. Por lo anterior, tanto los residentes de algunos fraccionamientos, como los del Olivo se benefician a partir de su proximidad,

y del papel que juega cada uno para el abastecimiento y el consumo de servicios; así como para la generación de empleos y su ocupación.

El hecho de que se hayan mencionado algunos de los conflictos entre los moradores del Olivo y sus vecinos de la zona residencial no implica conjeturar que sus relaciones sean discrepantes en todos los casos. La misma convivencia de las personas que trabajan en los fraccionamientos cercanos con sus moradores ha sido determinante para que conozcan otras formas de vida, y otros modos de pensar y de sentir; incluso el trato directo después de varios años puede derivar en un vínculo amistoso⁴⁰.

Divergencia de intereses

Si bien se han considerado algunos de los problemas que implica la cercanía de asentamientos populares y asentamientos de la clase media y alta, con base al ejemplo del Olivo y los fraccionamientos próximos; necesitamos también tomar en cuenta otro caso diferente. Se sabe que años atrás, los residentes de San Fernando y los del Olivo eran enemigos y tuvieron dificultades. Recuerdan que en el año de 1972, los de San Fernando incendiaron algunas casas del Olivo debido a la rivalidad que había entre ellos. Además, en ambas colonias se habían formado "bandas" de jóvenes que cometían delitos en contra de sus vecinos enemigos. En ese tiempo, era impensable que una chica de San Fernando fuera novia de un chico del Olivo y viceversa; en caso de presentarse dicha situación se desarrollaban constantes riñas. Aún cuando hoy en día ya no hay problemas de tal naturaleza, algunos jóvenes del Olivo tienen temor de ir a San Fernando solos, pues es sabido que esa colonia es peligrosa, dado que ahí todavía existen "bandas" de jóvenes delincuentes.

Por otra parte, es importante advertir que la composición social del Olivo también ha generado algunos problemas internos, hecho que dificulta las relaciones sociales para una adecuada convivencia, en la que haya un respeto mínimo ante la diferencia. Uno de los primeros conflictos que surgió entre los mismos residentes fue protagonizado por los que se consideran "lugareños" del Olivo y los moradores que llegaron a vivir ahí años después: *"En 1975-1977 había un gran divisionismo, un gran divisionismo entre la parte alta del Olivo y la parte baja de la colonia (...) Lo que pasa es que llegan personas de muchos lugares, es el caso del Olivo (...) vienen muchas*

⁴⁰ Al platicar con algunas personas, pude comprobar que muchos conocen varios detalles de la vida de las personas para quienes trabajan (pertenecientes a la clase judía principalmente); desde el tipo de comida que consumen, hasta problemas personales y familiares, o bien, cuestiones en torno a la religión que practican.

personas de Guanajuato, de San Fernando, de pueblo, se conjunta un mosaico de diferentes formas de pensar por la propia gente que llega de tantos lugares. ¿Qué es lo que pasa? (...) Todas estas personas llegaron aquí al Olivo e hicieron su bolita, entonces, con los lugareños ya natos de aquí, que somos nosotros, había fricciones, fricciones muy fuertes. Era un continuo pelear entre 'los de arriba' y 'los de abajo', que se acabó, te puedo decir, hasta que mi generación creció y que fueron cuatro generaciones posteriores, después de la primera que llegó..."

Aunque esta rivalidad no es evidente actualmente, parece haber aún cierta recurrencia a distinguir a los otros según sean o no de los llamados "lugareños" y su participación en la formación y consolidación de la colonia: *"Sí, somos del Distrito pero, pues realmente nos consideramos oliveños porque somos los que hicieron la colonia (...) Hay muchas personas que ya llegaron aquí, gente nueva, y qué quieres hacerle, ¿no? Tú sabes que lo que hiciste, tú lo hiciste y hasta ahí"*. Pero no sólo eso, también tienden a diferenciar y a calificar a los demás, aludiendo su lugar de origen. Por ejemplo, hay quien afirma que: *"...los de Michoacán son muy conflictivos"*. Con base a ideas como ésta, se sospecha de ciertas personas por sus supuestas prácticas de brujería en contra de aquellos con quienes han tenido alguna contrariedad.

Pero más allá de esto, se han presentado otros conflictos debido a las diferentes inclinaciones políticas. Algunos de tales problemas derivaron en consecuencias graves, incluso se cometieron crímenes en contra de ciertas personas. Como se dijo antes, aunque hoy estas rivalidades no son manifiestas en la colonia, sí se perciben de alguna forma en el ámbito religioso y político por ejemplo. El grupo de personas que conforman la delegación del Olivo integra a "lugareños" y "no lugareños" y aún cuando tienen objetivos afines encauzados para el bienestar de los residentes de la colonia, existen además intereses distintos que obstaculizan en parte el buen desempeño de sus funciones. Precisamente el análisis de la fiesta patronal en la colonia, ofrece de algún modo algunos elementos clave para comprender lo antes expuesto, como se verá en su momento.

He intentado ofrecer algunas ideas en torno a la vida social de la colonia El Olivo, sobre la percepción que algunas personas tienen de su realidad, y de lo que implica para algunos convivir con los residentes de la zona residencial. Si bien estas ideas son útiles para tener una representación del entorno en donde llevé a cabo mi investigación sobre la modernidad y la tradición, no forman parte de un argumento acabado. Mediante la descripción e interpretación del ritual de la fiesta patronal, procuraré puntualizar algunas

cuestiones que me permitan comprender de una forma más cercana la coexistencia de lo moderno y lo tradicional.

IV. SAN JUAN YAUTEPEC: “¿QUE LA CIUDAD ES MEJOR!, ¿VERDAD QUE NO?”

Ubicación y descripción del pueblo

San Juan Yautepec se ubica al Sur del municipio de Huixquilucan; en su extremo Sur y Sureste limita con San Lorenzo Acopilco, delegación Cuajimalpa; al Norte limita con San Martín y San Juan, dos barrios de la cabecera municipal; al Noreste con el pueblo de Zacamulpa; y al Oeste con el barrio de San Martín (véase mapa 4).

La localidad de San Juan Yautepec se sitúa dentro de la zona llamada rural o tradicional del municipio de Huixquilucan, de ahí que comparta algunas características con otros pueblos y rancherías, pero también posea algunas otras que lo distinguen localmente.

En general, los asentamientos que conforman el pueblo son dispersos y suele observarse una concentración sólo en lo que puede denominarse el centro de la comunidad, es decir, donde se ubica la iglesia y a lo largo de las calles aledañas a ésta. Asimismo, se observa cierta concentración de asentamientos a los costados de la calle principal que comunica a San Juan Yautepec con Zacamulpa, la cabecera municipal y la delegación Cuajimalpa por un extremo, y por el otro con las rancherías de la Cima y la Cañada, que a su vez comunican con la Marquesa, municipio de Ocoyoacac. Conforme se aleja uno de las calles mencionadas y del centro del pueblo, se observa una mayor dispersión de asentamientos. Al igual que en otras localidades, un número considerable de terrenos cultivados o sin cultivar forman parte del ambiente natural del lugar, así pues, conforme se aleja uno de la calle principal y del centro del pueblo, se percibe una presencia significativa de tierras para el cultivo (véase foto 4). Asimismo, hay varias veredas y caminos de terracería que comunican a los distintos parajes del pueblo o de los pueblos vecinos, pero varios de los caminos que se conectan a la calle principal están pavimentados.

Considerando que la superficie donde se ubica el pueblo presenta varias elevaciones y depresiones, es posible entender en parte por qué no hay una continuidad entre cada una de las viviendas ahí establecidas. La mayor parte de sus calles y veredas se extienden sobre terrenos inclinados, algunos sobre pendientes pronunciadas, ante lo cual ha sido necesario en ciertos casos,

construir escaleras improvisadas para facilitar el acceso de las personas a sus domicilios. Pese a que la mayoría de las casas están construidas de tabique y cemento básicamente, todavía es posible encontrar algunas viviendas con paredes de adobe y techo de teja, o el uso de viguería también en el techo. En contraste a este tipo de viviendas, se ubican además algunas casas de dos niveles y con diseños modernos.

Hasta el año 2000 las calles de San Juan Yautepec no tenían nomenclatura y fue hasta el 2002 cuando se pusieron en marcha algunas acciones para hacerlo. Debe mencionarse que los moradores del pueblo parecen no necesitar dicha nomenclatura, pues ellos conocen su localidad y aluden a los parajes que la integran para ubicarse, o bien, distinguen ciertas zonas a partir del apellido de las familias que predominan ahí. Así, por ejemplo, se habla de los lugares “donde viven los Mulato” o “donde viven los Valverde”. En cuanto a los parajes, algunos de los principales son los siguientes: Loma del Zanacoche, Pie de Santo⁴¹, Agua Gusano, Agua de Perro, Agua Lagartija, Puente Viejo, la Costa, la Era, Tierra Colorada, Quinte, Mirasol, Tzibiyuni (lumbre en la loma), Dabashu (pozo junto al río), Poendó, y Toshte (piedras junto al monte). Cabe destacar que los últimos cuatro llevan un nombre en lengua otomí; hecho que ciertamente manifiesta una referencia a sus culturas originarias y por ello es necesario detallar cierta información al respecto.

En Huixquilucan al igual que en otros trece municipios del Estado de México se concentra un número significativo de población otomí de la región centro del país. Según datos del INEGI, en el año de 1995 hablaban otomí 1 200 personas en Huixquilucan y en el 2000, esta cantidad disminuyó a 1 047 personas.

Particularmente, en San Juan Yautepec hay 80 personas de 5 años y más que hablan lengua indígena, y aún cuando no se especifica qué lengua

⁴¹ Este paraje debe su nombre a una enorme roca que se ubica en el lugar, y en cuya superficie puede observarse, se dice, la huella de un pie humano y de un bastón. Estas huellas, afirman, es la señal que dejó el Señor de Chalma al pasar por ahí; pues de hecho él iba a quedarse en ese lugar pero mientras descansaba en esa roca, un leñador hizo ruido, lo espantó y aquél se fue. De no haber sido por esto, el santuario del Señor de Chalma estaría en San Juan Yautepec y no allá. Dicho relato muestra una influencia de la cultura otomí, pues: “El pueblo otomí adoraba elementos de la naturaleza, como las montañas, las cuevas, los cerros, las barrancas o las rocas, por lo que muchas de sus leyendas y mitos están asociados a estos elementos” (Isidro, 1995: 169). Cabe destacar además, que en este lugar (y en otros del mismo pueblo), cada año se recibe a los topiles que regresan de llevar el dinero de la limosna colectada en el pueblo a la Basílica de Guadalupe. Estas ocasiones son motivo de gusto y la gente, lleva tamales y café para convivir durante un rato.

hablan, parece ser que es el otomí, sobre todo. Esta afirmación la hago a partir de mi experiencia al conocer a varios moradores del pueblo y al convivir con ellos. Se afirma que hoy en día pocas personas de San Juan Yautepec hablan el otomí, éstas son principalmente ancianos y personas adultas, pues los jóvenes y niños no suelen mostrar interés por aprenderlo y hablarlo; incluso se cree que ello les causaría vergüenza. No obstante, yo conocí algunos casos de jóvenes que no hablan la lengua otomí, pero sí la entienden dado que sus padres y abuelos la hablaban o aún la hablan, y aún cuando no intentan aprenderla, miran con respeto a las personas que lo hacen⁴². También, hay quienes sí la han aprendido desde la infancia y ahora, pese a que tienen estudios de educación superior, continúan hablándola y manifiestan su orgullo de hacerlo.

Continuando con la descripción del pueblo, debe mencionarse que San Juan Yautepec posee una gran extensión de tierras comunales (147 has.) que se sitúan en su extremo Sur, en los límites con San Lorenzo Acopilco (véase foto 5). Esta área es denominada "el monte", y también se conforma por varios parajes, algunos de los cuales son: Loma de Granizo, Monte Cuaco, Tierra Linda, Tetela, Canoa Vieja, Iglesia Vieja, Llano Seco, Chillonte, Tepalcatitla, la Loma, el Pantano, Dongú, y Zacaza. Algunos de tales parajes deben su nombre a leyendas o bien, dan cuenta de lo que se halla o se hallaba antes en esos lugares. En esa zona, dado el régimen de propiedad, todos los nativos de la localidad tienen derecho a sembrar y cosechar lo producido. Sin embargo varias personas han dejado de hacerlo por falta de tiempo (en realidad el monte se ubica en las orillas del pueblo) y quizás, por falta de interés. Otros sin embargo, optan por sembrar en el o los terrenos de su propiedad que se encuentran cerca de su domicilio o en este mismo. Debe considerarse que la agricultura no es la actividad económica principal de los pobladores de San Juan; como se verá más adelante al conocer la cantidad de población ocupada en cada sector. Se siembra comúnmente maíz, pero otros más siembran frijol y haba básicamente para el autoconsumo.

Por otra parte, aún cuando son pocas las personas que se dedican a esta actividad dado que las autoridades la han prohibido, se explota la madera sobre todo de esa zona del monte. Éste, además de ofrecer tierras para el

⁴² Al platicar con una persona, me hizo el comentario de que el otomí que se habla en San Juan Yautepec es diferente al que se habla en otros pueblos del municipio, e incluso en otros municipios. Esta afirmación revela un conocimiento de las diferencias de la lengua otomí según la localidad donde se hable; y ello no implica necesariamente concederle una mayor validez a la forma propia de hablarla y menoscabar a las otras. Para conocer los dialectos del otomí y su distribución geográfica, véase Soustelle, 1937, Cap. VII.

cultivo, es un área forestal que se ha preservado hasta el momento; sin embargo es sabido que la tala clandestina de árboles en San Juan Yautepec y en otros pueblos del municipio es un problema que más adelante podría agravarse.

En dicho lugar también se encuentra un gran número de plantas de maguey, hecho que aprovecha la gente que se dedica a la explotación de tal planta para la elaboración del pulque. Y finalmente, debo mencionar además, que aún hay quien recoge leña en el monte y la utiliza como combustible para cocinar, o bien, van ahí para recolectar hongos comestibles.

El pueblo de San Juan Yautepec tiene una población de 3 134 habitantes, de los cuales 1 545 son hombres y 1 589 son mujeres. Los niños y los jóvenes representan casi el 57% del total de la población; el resto de sus habitantes son adultos de entre 24 y 100 años (INEGI, 2000).

De su población de 6 a 14 años, el 95% sabe leer y escribir y aproximadamente el mismo porcentaje asiste a la escuela. Por otra parte, de su población de 15 años y más, el 93% es alfabeta; de esta el 20% estudió la primaria completa, y el 27% estudió la secundaria completa. Asimismo, de 1 900 personas que tienen 15 años y más, el 25% estudió la educación media superior o superior⁴³.

Pese a que San Juan Yautepec cuenta con una escuela de educación primaria y otra de educación secundaria; varios adolescentes y jóvenes del pueblo se trasladan al D.F. (sobre todo a la delegación Cuajimalpa) para realizar sus estudios de educación básica, y cuando tienen la oportunidad, para continuar con sus estudios a nivel medio superior y superior.

Cerca del 32% del total de sus moradores son económicamente activos, y de éstos el 98% es población ocupada. En el sector primario se desempeña el 4% de dicha población, en el sector secundario el 30% y en el sector terciario el 56%. De ahí que aproximadamente más de la mitad de su población económicamente activa deba trasladarse a las delegaciones vecinas, a la zona residencial del mismo municipio y de Naucalpan, o en su caso, a la cabecera municipal, para emplearse en el sector servicios o en el sector industrial. Aquí, al igual que lo que se manifiesta en El Olivo, y en el municipio en general, existe un número representativo de personas empleadas en el servicio doméstico, varios trabajan en algunas fábricas ubicadas en los municipios cercanos, y otros más como servidores públicos

⁴³ Es sabido dentro de la misma comunidad y en otros pueblos vecinos, que San Juan Yautepec se distingue localmente por el número de profesionistas que tiene.

en la cabecera municipal. Finalmente, también está el caso de quienes tienen algún negocio propio en la comunidad.

Ahora bien, de esa población económicamente activa, el 70% percibe de 1 y hasta 2 salarios mínimos, o bien de 2 y hasta 3 salarios mínimos de ingreso por trabajo. Casi el 6% recibe menos de 1 salario mínimo y el mismo porcentaje recibe en cambio, más de 5 y hasta 10 salarios mínimos. Sólo el 3% percibe más de 10 salarios mínimos.

Como puede verse, en las actividades económicas del segundo y tercer sector se concentra la mayor parte de los moradores de San Juan Yautepec. Empero, otras actividades tales como la agricultura y la cría de animales continúan realizándose dada su profunda relación con ciertos modos de vida tradicionales, aunque no aportan una ganancia económica significativa para el sustento de la población. Por ejemplo, las tierras se siguen cultivando por herencia familiar, porque prefieren sembrar y cosechar su propio maíz para preparar sus tortillas a mano (aunque en el pueblo haya varias tortillerías), o bien, simplemente por el gusto de trabajar y hacer producir las tierras de su propiedad. En cuanto a la cría de animales, varias familias crían borregos, gallinas, guajolotes y cerdos principalmente. En la mayoría de los casos, el fin principal de lo anterior es tener una provisión para resolver futuros compromisos, sean fiestas particulares o la fiesta patronal del pueblo.

En el pueblo de San Juan Yautepec, hay 651 viviendas habitadas, de las que 592 son viviendas particulares. Aún cuando no parece ser un problema muy extendido, algunas de éstas viviendas carecen de algún servicio básico. El 98% dispone de energía eléctrica y el 72% de agua entubada y drenaje. Empero, el suministro de agua es deficiente en ciertas zonas, al grado que algunas amas de casa deben ir a lavar su ropa al río del pueblo⁴⁴.

“Indios indios, pero todavía estamos aquí”

El pueblo de San Juan Yautepec era anteriormente ranchería y se llamaba San Juan Viejo, sin embargo la gente no recuerda con certeza a partir de qué

⁴⁴ En torno a esto, existe una contradicción. Dentro de la jurisdicción de San Juan Yautepec se ubican algunos manantiales, pero el agua de esos manantiales no es aprovechada por la población de una manera adecuada. Se presenta el caso de que los propietarios de los terrenos donde se sitúa cada manantial, son los que la aprovechan porque no se cuenta con la infraestructura para distribuirla entre más personas. Sin embargo, un hecho que ha agravado esta situación es la contaminación del agua; pues la gente ya no tiene la seguridad de que el agua de los manantiales esté limpia y puedan hacer uso de ella. Pese a ello, hay personas que suelen todavía arrojar basura y desechos en las barrancas y ríos; sin pensar en las consecuencias.

año su denominación cambió. Pese a ello, hay quienes suelen llamarlo todavía San Juan Viejo (distinguiéndolo así del barrio de San Juan, ubicado en la cabecera municipal).

Según la remembranza de algunas personas, se asegura que los pobladores de San Juan Yautepec vivieron cercanamente el movimiento revolucionario. Al período de 1916-1917 le denominan "la época del hambre": *"...eso fue porque, los zapatistas, los carrancistas y todos esos, cuando pasaron por aquí se llevaban todo lo que encontraban, y dejaban a las personas así, sin nada. Los del pueblo, antes de que les quitaran sus cosas, las enterraban, enterraban su dinero, todo lo que tenían de valor, comida, y ellos se escondían en las barrancas para que no les pasara nada. Por eso, es que a veces no encontraban sus cosas y no tenían qué comer. Como no había, toda la gente se empezaba a enfermar y comían lo que encontrarán"*.

En ese tiempo, la población de San Juan Yautepec y de otras localidades del municipio se conformaba esencialmente por otomíes⁴⁵. Las mujeres vestían con chincuete⁴⁶, delantal, blusa y faja, y como complemento utilizaban rebozo; los hombres, con pantalón y camisa de manta (vestían de "indio", se dice), además de sombrero de palma y no usaban zapatos ni huaraches. Con algunas variantes poco significativas, esta indumentaria coincide con la de los otomíes del Estado de México y de otros estados. Empero, hoy en día es poco común ver a las personas vestir de ese modo en los pueblos y rancherías de Huixquilucan, y quizás de otros municipios. Al menos en San Juan hay la posibilidad de ver en ciertas ocasiones el uso del chincuete, cuando una o varias jóvenes lo portan para representar a algún personaje de una pastorela en el mes de diciembre. Una prenda que aún suelen utilizar algunas mujeres de San Juan Yautepec es el rebozo. Éste, además de ser útil para cubrir la espalda y la cabeza, es también para sujetar alguna carga, sea la bolsa de mandado o el bote con nixtamal o para cargar a sus hijos pequeños.

Años atrás, las mujeres del pueblo tejían el ixtle, un material que obtenían de las pencas del maguey. Desde niñas, sus madres y abuelas les enseñaban esta artesanía; incluso se asegura que San Juan Yautepec era de los pocos pueblos productores de capas de ixtle que había en la región⁴⁷. Sin embargo,

⁴⁵ "En el sur, tanto los pueblos importantes como los pequeños caseríos están poblados por un alto porcentaje de otomíes; Huixquilucan, por ejemplo, gran 'cabeza' de municipio, tiene una población indígena numerosa; allí se habla otomíe en la calle" (Soustelle, 1937: 23).

⁴⁶ El chincuete es una falda: "...de cuatro metros de largo por uno de ancho, de lana y de color negro o azul marino con franjas horizontales de color blanco, azul o amarillo" (Isidro: 158). Esta falda va acompañada de una faja con la cual se sujeta para formar los pliegues.

⁴⁷ Véase Soustelle, *ibid*: 101.

hoy en día las niñas y jóvenes suelen no mostrar interés por aprender a tejer esta fibra y las señoras de edad han dejado de hacerlo porque su capacidad física ya no se los permite.

En suma, algunos reconocen que aún cuando la lengua otomí se está perdiendo en el pueblo, y que varios elementos de sus culturas tradicionales han cambiado, aseguran que lo más importante es que pese a todo, las personas continúan existiendo: "...*bendito sea dios, indios indios, pero todavía estamos aquí. Decía mi papá, somos palo duro hija...*"⁴⁸.

San Juan Yautepec y los primeros cambios

Se tiene conocimiento de que décadas atrás no había muchas formas de ganarse la vida. La mayoría de los pobladores trabajaba en el campo, en el cultivo de maíz y frijol principalmente. No obstante, había a quienes ello no bastaba y para sostener a su familia, tenían la necesidad de trabajar para otros como jornaleros en las tierras de su propiedad. Otros sin embargo, cuando tenían algún problema económico, se veían obligados a pedir préstamos a personas usureras: "...*dice mi abuela que había un señor de aquí de San Juan (...), que tenían dinero y que tú necesitabas dinero, tenías algún problema, recurrías a ellos más que nada. 'Que necesito tanto', sí te prestaban pero te decían: 'tráeme las escrituras de tu terreno' y pues, te imaginas, para que les pagaras (...). Se quedaban con tus terrenos, y por eso es que tienen varias, varias tierras...*".

Otro testimonio de la forma de vida tradicional es el siguiente: "...*en ese tiempo, cuando era niño, tenía que obedecer a mi papá. Había señores que tenían hijas que estudiaban; éramos de la misma edad. Nomás porque yo era hijo del trabajador, el patrón me ordenaba: 'acompaña a las señoritas y las esperas hasta que salgan de la escuela'. No sé si eran nuestros papás tontos o qué, porque yo podía hacer lo mismo, podía ir a la escuela*".

Hay quien señala que esta situación de desigualdad e injusticia se presentaba porque la gente no tenía muchas opciones, procuraban satisfacer sus necesidades básicas con los productos que obtenían de su entorno natural y si ello no era suficiente, se veían impelidos a hacer lo antes mencionado. El hecho de que no existieran medios de transporte para

⁴⁸ Quiero mencionar que a la señora que compartió conmigo este testimonio le causa extrañeza que a uno de sus nietos le interese conservar ciertos objetos, como el malacate con el que tejía el ayate; las coas con las que antes sembraban; o bien el yugo de una yunta. Algunos de tales objetos los utiliza su nieto para decorar su casa, y ella afirma que: "parece museo".

trasladarse a ciertos lugares y buscar otras oportunidades de trabajo, parece explicar en parte la realidad que se vivía en el pueblo: "...no había formas de salir de aquí, si querías ir a la ciudad o a cualquier lado pues tenías que caminar (...) porque antes se iba uno caminando a Zacamulpa, y más anteriormente nuestros papás hasta Chimalpa y Cuajimalpa". De ahí que algunos aseguren que hace aproximadamente 20 años, a raíz de la entrada de una ruta de autobuses al pueblo, se desarrollaran cambios importantes. El traslado al D.F., a los municipios cercanos, y a otras localidades del mismo municipio era ya posible, aún cuando el autobús salía cada hora. Una parte significativa de los habitantes de San Juan tuvieron la oportunidad de emplearse en otras actividades, o bien de estudiar en las escuelas situadas en algunas delegaciones del D.F., principalmente a nivel medio superior y superior.

Lo anterior dio pie a una creciente comunicación con el D.F. y por ende, varios adultos y jóvenes del pueblo tuvieron la posibilidad de conocer otros modos de vida y de pensamiento. El desarrollo tecnológico en diversos ámbitos les permitió aprovechar algunas de las ventajas que el proceso de modernización implicaba y que era ya patente en la capital del país. Empero, tales cambios derivaron en la manifestación de otros que hoy se viven en la comunidad, y que deben ser aludidos para comprender su relación.

En la década de los años ochenta, se inician los trabajos para introducir algunos servicios como el de agua potable, y se realizan algunas obras para mejorar y ampliar los caminos de la localidad (Baca, *op cit*: 65, 153).

En este proceso de transformación, el particular crecimiento demográfico que se reveló hace algunas décadas jugó un papel determinante. De acuerdo con información del INEGI, el pueblo de San Juan Yautepec tenía en el año de 1960 una población de 936 habitantes, en el año de 1970 tenía 1 207 habitantes, y diez años después aumentaría a sólo 1 249 habitantes (la tasa de crecimiento de tales períodos oscilaba entre el 0.35% y el 2.58%). Empero, en comparación con las décadas anteriores, la población aumenta considerablemente en los siguientes veinte años. Entre el período 1980-1990 la tasa de crecimiento media anual era de 3.56% y entre los años 1990-2000, la tasa de crecimiento aumentó a 5.86%⁴⁹.

Pese a lo anterior, en el pueblo de San Juan Yautepec en realidad han llegado a radicar relativamente pocas familias en comparación con otros pueblos, pues los nativos predominan en número. De sus actuales

⁴⁹ Igualmente, estos datos fueron calculados a partir de los resultados de los años 1960, 1970, 1980, 1990 y 2000 publicados por el INEGI.

residentes, el 61.55% son personas nacidas en la entidad, y el 31% son nacidas fuera de la entidad.

A partir de los datos anteriores, es evidente que el arribo de migrantes al pueblo, se manifiesta principalmente en el período en el que se introducen algunos servicios, y cuando se presenta una mayor comunicación con el D.F. a través de los medios de transporte, como ya se señaló.

La introducción de un sistema de transporte más eficiente dentro de la comunidad en años recientes y el menor tiempo de traslado, influyó para que un mayor número de personas tuviera acceso a otras oportunidades de empleo y de estudio⁵⁰. Igualmente, suele haber cierta movilidad física hacia el D.F. por razones de abastecimiento y los servicios que éste ofrece, aún cuando la cabecera municipal represente también un centro importante en dicho ámbito. Al respecto, algunos aseguran que la cabecera municipal es únicamente el centro a través del cual tienen que realizar trámites de carácter administrativo. Más allá de esto, son las mujeres las que suelen desplazarse a la cabecera para ir al tianguis, al mercado, o bien, para llevar a sus hijos a las escuelas ahí ubicadas. Pero en definitiva, se manifiesta una particular inclinación por acceder a la diversidad de servicios que ofrece el D.F.: *"Ya hay más transporte, más forma de comunicación con la ciudad. Te dejó el camión que pasa a tal hora, te esperas veinte minutos y ya te vas, en una hora estás en la ciudad de México, no es problema eso. Yo siento que la gran mayoría de aquí de San Juan tiene más comunicación con la ciudad de México que con Huixquilucan"*. También se revelan vínculos con la ciudad de Toluca y otros municipios del estado de México, aunque en menor medida.

Hasta aquí he señalado algunos puntos en torno a la relación que guardan los habitantes de San Juan Yautepec con el D.F. y ello nos remite a la visión que se tiene de la ciudad de México en términos utilitarios, es decir, como el contexto socioeconómico a partir del cual satisfacen sus necesidades de empleo, educación, abastecimiento, recreación, acceso a la vida urbana y a la cultura moderna. Pero ¿qué percepción se tiene de la ciudad de México por ejemplo, al comparar comportamientos y experiencias que ahí observan, y lo que ellos viven en su comunidad?

Cuando los medios de transporte facilitaron el traslado a la ciudad de México, varios jóvenes y adolescentes decidieron estudiar allá, y a raíz de eso, se dice: *"Muchos traen ideas de la ciudad..."*. Suele tenerse la idea de que

⁵⁰ Existe una base de autobuses con destino al metro Observatorio, una base de peseros con destino a la cabecera municipal, y una ruta más con destino a la Marquesa que atraviesa el pueblo.

problemas tales como la drogadicción y el alcoholismo se presentan en San Juan Yautepec como resultado de la mala influencia que ejerce la ciudad de México (y más aún en San Juan y otros pueblos que limitan con el D.F). Incluso, algunas prácticas que se consideraban exclusivas de la ciudad, como pintar graffitis, o el gusto por ir a tocadas de rock ya se perciben entre los jóvenes del pueblo: *"Muchos chavos que ya van a la universidad o que empiezan a ir a la prepa, y de ahí traen otras ideas, pues de la ciudad. Empiezan con sus graffitis y cosas así, que se van a las tocadas de rock, y todo ese tipo de cosas. Ya no son las mismas ideas que a lo mejor tenía yo años atrás, cuando no había muchas formas de trasladarte a otros lados..."*. Como entorno social y cultural, existe la tendencia a juzgar a la ciudad de México en términos negativos, dado que no presenta las condiciones necesarias para que se desarrolle el proceso de socialización dentro del núcleo familiar de modo tal que, se transmitan y reproduzcan los valores y hábitos de comportamiento esenciales para vivir y convivir en sociedad. El surgimiento de ciertos problemas sociales que vive la comunidad afirman algunos, es producto de la mayor comunicación que se tiene con aquella, especialmente en el caso de los jóvenes.

Por ejemplo, se advierte que el respeto a las personas mayores como valor primordial se está perdiendo poco a poco, tanto a nivel familiar y a nivel comunidad⁵¹. Lo anterior se sostiene al comparar el trato de los jóvenes para con las personas mayores hoy en día y la situación de antes: *"... por las creencias de los abuelos, y todos que respetaban más lo que hacían, eran más respetuosos en varios aspectos, no nada más en la religión, sino que con sus semejantes, era como que más respetuoso todo (...) Ellos antes todos se encontraban y se saludaban de mano y se ponían a platicar un rato, ahora te encuentras a un chavo de unos 15 años, y te lo encuentras y ha de pensar: 'ni te conozco' "*.

Pese al reconocimiento del inevitable advenimiento de cambios y conflictos, consideran que afortunadamente no es un problema general en el pueblo, pues aseguran que los principios y valores que se inculcan a los jóvenes desde niños, ha sido fundamental para que no dejen de lado su propia concepción de la vida, y sean conscientes de lo que *"...deben o no deben hacer"*.

⁵¹ Aquí nuevamente se manifiesta la presencia de la cultura tradicional otomí en San Juan Yautepec: "Destaca entre los otomianos el respeto que brindan a sus mayores, lo cual se refleja en el saludo" (Isidro: 155).

Percepción de los otros y de sí mismos

Al interior del pueblo de San Juan Yautepec las relaciones entre los nativos y los avecindados son en general de mutuo respeto, pero ello no significa que el reconocimiento de los segundos por parte de los primeros como integrantes de la comunidad se presente fácilmente. Debo señalar que suele haber cierta inclinación a distinguir a los avecindados de los nativos, y más aún si los primeros llevan pocos años de residencia ahí: *"Pues últimamente sí han llegado muchos, un poco más, pero anteriormente eran contados los que llegaban pero aún así, yo siento que los que han llegado todavía sí se cuántos son más o menos, o sea sí se distinguen todavía"*. No hay un obstáculo explícito para que lleguen a residir al pueblo personas ajenas al lugar, sin embargo, una vez que lo hacen, deben negociar el acceso a los servicios básicos, como el agua y la energía eléctrica. Para ello, no es suficiente tener los recursos económicos necesarios, sino que deben ser personas que desde un inicio muestren interés por relacionarse con sus vecinos, estén dispuestos a ayudar, a participar en diferentes actividades en beneficio de la comunidad (trabajar en las faenas y dar su cooperación para efectuar la fiesta patronal, por ejemplo) y a no provocar problemas⁵². No obstante, esta participación tiene un límite, pues se argumenta que los nativos nunca permitirían que algún avecindado tomara decisiones que no le correspondieran, y en las cuales tendrían prioridad los originarios del pueblo.

Ahora bien, entre los mismos nativos existen también ciertas discrepancias que están presentes en los distintos ámbitos de la comunidad y que dificultan una integración al menos tolerable. En el pueblo existe una familia numerosa, cuyos miembros son originarios de ahí, empero, se asegura que ellos son los causantes de muchas situaciones negativas que ha experimentado el pueblo actualmente y décadas atrás: *"...esta familia siempre ha tratado de aprovecharse de la gente (...), tenían tierras, terrenos así tierras extensas y veían a tal persona que estaba en su casa, 'no pues ve*

⁵² Cuando alguien pretende comprar algún terreno para habitar en el pueblo, se considera esencial saber cuál es el lugar de origen de esta persona, pues ello determina en muchas ocasiones que se le venda la propiedad o no. Por ejemplo, me comentaron el caso de una familia proveniente de San Fernando (colonia del mismo municipio), que compró un terreno y construyó su casa para residir ahí. No obstante, los problemas surgieron cuando los miembros de la familia solían escuchar música con el volumen muy alto, además de que desechaban su basura en cualquier sitio. Empero, sus vecinos no estuvieron dispuestos a tolerar esta situación por mucho tiempo y los presionaron para que dejaran de provocar problemas. Aseguran que esos hábitos y prácticas serían admisibles y hasta normales en su anterior lugar de residencia, pero no en San Juan Yautepec, donde se procura mantener la tranquilidad del lugar y cuidar en lo posible el entorno natural. Lo anterior se habría evitado, dicen, si la persona que le vendió a dicha familia no lo hubiese hecho.

a traer a tal persona que está desocupada', y uno con tal de ganarse algo para comer pues tenías que ir a ayudarles a las milpas...".

Se sostiene que la razón principal por la que estas personas han buscado ejercer cierta influencia sobre los demás es: *"Más que nada porque ellos siempre han querido tener supuestamente el poder aquí en el pueblo, pero no lo tienen...".* Afirman, que varios miembros de dicha familia han ocupado cargos importantes en el municipio y en la localidad, sin embargo, al parecer no realizaron un trabajo honesto: *"...cuando tuvieron la oportunidad de hacer mucho en San Juan nunca hicieron nada. Fueron síndicos, es para que dijeran, mi pueblo va estar super bien (...) Los servicios, por ejemplo el agua (...), el agua que tenemos nosotros de la Marquesa, esos señores jamás participaron para traer el agua, y ahorita son los que supuestamente mandan (...) Son los que tienen ahorita los servicios mejores. Inclusive hasta adentro de sus casas tienen cada quien su toma. Siempre han sido unas personas conflictivas, no hacen ni dejan hacer".*

Pese a lo anterior, algunos aseveran que han cambiado las cosas porque la gente ya no está dispuesta a permitir que la situación continúe así, y la prueba está en que dos miembros de esa familia fueron candidatos a la presidencia municipal y a la delegación del pueblo en las pasadas elecciones del año 2000, y ninguno de los dos tuvo el apoyo suficiente para acceder al cargo. Pero, aunque esto haya ocurrido no significa que las disputas en la localidad por las razones mencionadas llegaran a su fin, como se apreciará más adelante.

Finalmente, quiero destacar que los pobladores de San Juan Yautepec tienen una percepción particular de sí mismos como grupo social y como individuos. Esto se revela en el momento en que comparan su propio pueblo con las comunidades vecinas del municipio y de la ciudad de México⁵³.

Es sabido que San Juan Yautepec se distingue de los demás por el número relativamente bajo de migrantes que han llegado a residir ahí, y por tanto, conservan en lo posible tradiciones y costumbres representativas de la comunidad. Para ello, se procura que los vecindados no influyan de algún modo para que sus prácticas tradicionales pierdan su esencia. Por ejemplo, debido a la vecindad con el pueblo de Zacamulpa, los moradores de San Juan Yautepec conocen ciertas circunstancias que se manifiestan en dicha localidad; circunstancias bastante lejanas de lo que ellos viven. Uno de los

⁵³ Debo destacar que varias personas conciben a la ciudad de México como el espacio circunscrito donde las características típicas de la vida urbana se acentúan y que no necesariamente se presentan del mismo modo en el resto del D.F.

primeros elementos que los distingue, sostienen, es el gran número de avecindados que reside en Zacamulpa, pues incluso ya son más que los propios nativos. Esto ha derivado en algunos cambios determinantes en la localidad, pues se dice que los avecindados han influido para que sugieran ciertos problemas. Éstos se aprecian a simple vista en las calles, en el mayor tránsito de vehículos, el movimiento de personas y en la contaminación, los cuales hacen parecer al pueblo como cualquier colonia de la ciudad de México. Más aún, por las noches, es común ver en las calles a grupos de jóvenes que se reúnen para consumir alcohol o drogas. Contrario a esto, se asegura que en San Juan Yauhtepec la vida en las calles es muy tranquila, transitan pocos carros y además es difícil ver a algún grupo de jóvenes bebiendo o drogándose en la calle.

Este ejemplo, como se habrá notado, sólo hace referencia a la percepción de los otros a partir de la comparación y el énfasis en los elementos negativos que no se presentan en su propia comunidad. Empero, hay otros casos distintos en los que también a partir de la comparación reconocen sus diferencias pero desde otra perspectiva, considerando ciertas particularidades presentes en otros entornos y que no se revelan en su pueblo del mismo modo.

Cuando haga referencia a la fiesta patronal intentaré ampliar esta última cuestión, con el propósito de ofrecer los elementos necesarios para hacer comprensibles las ideas expuestas aquí.

Capítulo 4. LAS FESTIVIDADES PATRONALES DE UN PUEBLO Y UNA COLONIA

I. EN BÚSQUEDA DE LA LEGITIMIDAD: LA FIESTA PATRONAL DEL OLIVO

En la colonia El Olivo residí poco más de un mes, tiempo que me permitió conocer y recabar información en torno a la fiesta patronal que se efectúa en la localidad, en honor al Señor del Desmayo. Aunque en realidad el Señor del Desmayo no es el santo patrón de la colonia, se le considera como si lo fuera; incluso en la monografía del municipio se hace alusión a esta imagen religiosa cuando se señalan las fiestas patronales de las diferentes comunidades que conforman la jurisdicción.

Formalmente, el santo patrón de la colonia es el Sagrado Corazón de Jesús y de hecho la capilla que ahí se ubica lleva esa denominación, sin embargo, aún cuando se efectúa una festividad anual a cada uno de los santos varios afirman que la del Señor del Desmayo es la más importante dentro de la colonia. Esta última es una de las cuestiones que han generado discrepancias entre los residentes de la colonia y se revela en la participación misma de las personas en la organización y desarrollo de la fiesta.

Desde el primer día que conocí la colonia y que platicué con algunas personas, supe de ciertos problemas que se presentaban en ese momento en la comunidad, justamente a unos días de que se celebrara la fiesta patronal del Señor del Desmayo⁵⁴. Más aún, existía la posibilidad de que no se realizara dicha festividad por las discordancias que existían entre los organizadores y el sacerdote a cargo de la capilla.

Se dice que el padre José, —como llamaré al antiguo párroco de la colonia— estaba en desacuerdo a que se realizara la fiesta del Señor del Desmayo, argumentando que esa imagen religiosa carece de “legitimidad”, dado que en ninguna parte de la Biblia aparece un suceso que la sustente y por lo tanto, no puede ser reconocida por la iglesia católica. Desde el punto de vista teológico, el problema visto por el sacerdote es que Jesús no se había desmayado durante su pasión y por ello es insostenible esa advocación de Jesucristo: *“El señor cura dijo que no se le llamara Señor del Desmayo, porque si se hubiera desmayado Dios nuestro señor dice: ¿qué hubiera sido entonces de nosotros, dónde íbamos a quedar, verdad?. No, a él le vamos a poner el Señor de las Tres Caídas, él fue lo que dijo”*.

⁵⁴ Aún cuando el Señor del Desmayo no es el santo patrón, el hecho es que algunas personas lo consideran así. Por esta razón, la festividad que se hace en su honor será denominada aquí como fiesta patronal, aunque no sea reconocido así precisamente.

No obstante, existían otras razones por las que no se realizaría la fiesta, pues al parecer, el sacerdote y algunos moradores de la colonia, mostraban cierta desconfianza hacia las personas que año con año colectan el dinero de la comunidad para llevar a efecto la celebración. Empero, esto no afectó el apoyo de los colonos a los organizadores de la festividad, la que se realizó aún en contra del deseo del sacerdote: *"Ahí que vea el padre, que por muy padre que sea, ni porque dijo que eran unos rateros no consiguió descartarla ante la gente (...) Entonces, aunque el padre diga que no, el pueblo dice que sí. Y aquí se va a ver, el 11 se va a ver..."*.

Y una razón más por la que había incertidumbre en torno a la fiesta del Señor del Desmayo, fue la supuesta determinación del padre José de no prestar la capilla para la celebración de las misas ese día: *"De hecho dice la señora (...) que la iglesia no la quiere prestar el padre. ¿Por qué no la quiere prestar si es nuestra, no? Es nuestra iglesia y a él no le costó, entonces, no la quiere prestar pero, como dice la señora: (...) pues la hacemos en la calle, es lo mismo. Dios está en todos lados y afuera se puede hacer, no porque el padre diga no, vamos a decir entonces no"*.

Pese a éstas y a otras contrariedades, la fiesta en honor al Señor del Desmayo se efectuó el día domingo 11 de febrero del año 2001.

Las discordias con el sacerdote

Los argumentos previos muestran sólo una parte de los conflictos que surgieron entre el sacerdote y la comunidad. Entre las quejas que los moradores del Olivo tenían del padre José se menciona su negativa a colocar flores en el altar (pues lo consideraba un desperdicio de dinero), y su rechazo al repique de campanas para llamar a misa. Tampoco les agradaba que en ocasiones no confesara a las personas ni les diera la bendición. En general, varios consideraban que el padre no desempeñaba sus funciones como debía ser.

Algunas personas coinciden en señalar que cuando el sacerdote oficiaba sus misas, solía hacer comentarios soeces y desagradables. Incluso un día ofendió a los miembros del coro de la iglesia; a uno de ellos lo corrió de la capilla argumentando que ésta era de su propiedad y no tenía derecho de estar ahí, además de llamarlo homosexual: *"Yo digo que mejor el padre se debería de dedicar nada más a lo que es y no a agredir a la gente, porque lo que está haciendo es que a una la alejó de la iglesia y va a otra, y a otra la está haciendo cambiar de religión"*. Otras personas piensan de manera similar, sin embargo, afirman que las actitudes del padre no son razón

suficiente para que cambiaran de religión⁵⁵. Señalan que varios prefieren ir a otra iglesia: *"... yo no voy mucho a esta iglesia; realmente por los comentarios que ha hecho este padre, pues para qué va uno. A esta iglesia ya no voy porque el padre, lo que ha hecho es retirar a la gente de la iglesia, de nuestra iglesia de aquí, de nosotros. A mí no me ha ofendido el padre, pero sí ha ofendido a gente que quiero y pues eso no. Por eso vamos a otro lugar, donde es bonito..."*. Las personas que han optado por ir a otras iglesias expresan su conformidad por hacerlo: *"Yo digo, bueno el padre es muy grosero en su misa, no por eso ya voy a cambiar de religión. Yo por eso voy a la Navidad y es una misa muy bonita y sin nada de agresiones ni nada de eso..."*.

Otros manifestaron su desaprobación porque consideraban que dicho sacerdote cobraba mucho por oficiar una misa (\$500.00 o más), y comentaron que quizás él pretendía cobrarles como si estuviesen en su parroquia, ubicada en la zona residencial del municipio. Respecto a este punto, debo advertir que varias personas sugerían como posible explicación al comportamiento del sacerdote la procedencia de éste: *"...se expresó muy mal de la comunidad. Básicamente, porque él daba sus servicios para pura gente rica, entonces imagínate, cómo mezclas lodo con agua..."*.

El padre José, se sabe, vive en uno de los fraccionamientos del municipio y además de su preparación religiosa, tiene estudios de psicología en la Universidad Anáhuac. Algunos lo calificaban de pedante y aseguraban que esa actitud era resultado de su convivencia con los habitantes de los fraccionamientos, pues afirman que casi todos ellos son así y muy pocos son personas sencillas. Esta percepción de sus vecinos es resultado, además de la adyacencia, de la relación que existe entre los moradores del Olivo y aquellos, que consiste en el intercambio de abastecimiento, servicios y empleo, como se explicó en su momento.

Tampoco era del agrado de los moradores de la colonia que el padre José sólo oficiara una misa los días domingo y a veces fuera sustituido por un vicario. En estos casos, había quienes iban a la parroquia a cargo del padre José, pero esto implicaba para algunos tolerar la desconfianza que manifestaban los residentes de la zona. Una persona señala que dejó de ir a tal parroquia porque cuando llegaba y se sentaba en alguna banca, las

⁵⁵ Durante mi estancia en El Olivo supe de la existencia de otras religiones que profesan algunos de los moradores, no obstante, se dice que la mayoría practica la religión católica. Sin embargo, fue de mi conocimiento el hecho de que ahí se ubican casas de reunión de algunas de esas religiones y ello es visto como un peligro y una mala influencia para la comunidad, más aún para los católicos.

señoras ahí presentes tomaban su bolso y la miraban con recelo. Como es de esperarse, aquellos que vivieron experiencias similares tienen una visión negativa en torno a los habitantes de la zona residencial, y por ende, del párroco José.

La situación que se revelaba en la colonia a causa de las discordias que protagonizaban el sacerdote y los organizadores de la fiesta del Señor del Desmayo, derivó de la percepción que varios residentes de la comunidad tenían del padre José, por lo que se buscó darle solución al problema de alguna forma. Por tal razón solicitaron desde hace tres o cuatro años la asignación de otro sacerdote a la colonia. Finalmente, a unos días de la celebración del Señor del Desmayo se dio a conocer la noticia de que la Arquidiócesis de Tlalnepantla, a la cual pertenece el municipio de Huixquilucan, determinaba el reemplazo del párroco del Olivo. De este modo, el día 29 de enero de 2001 se presentó a la comunidad al nuevo cura que estaría a cargo de la capilla del Olivo. Según explicó este padre, el párroco José dimitió de su cargo en la colonia para ocupar otro aunque no renunció a continuar al frente de su parroquia en la zona residencial.

El nuevo cura y el diácono —que en adelante llamaré Enrique y Rogelio respectivamente— están asignados a la colonia Jesús del Monte y a la capilla del Olivo. La decisión de la Arquidiócesis fue recibida con beneplácito por las personas presentes en ese momento en la capilla, y sobre todo por los organizadores de la fiesta del Señor del Desmayo. Incluso se llegó a afirmar que gracias a la solicitud hecha por ellos tiempo atrás, al fin habían conseguido el reemplazo del padre José. Pero, hubo quien lamentó el cambio del sacerdote, e incluso comentaron que al padre José le pareció injusto que solicitaran su sustitución. Una persona afirma que los que apoyaban a este padre tenían razones poderosas para hacerlo y por eso no recibieron con agrado la noticia: *"Te voy a decir una cosa, la política está en la iglesia. Ahorita velo así, los hijos de Doña (...) estaban arriba porque estaban con el padre, andaban con él..."*.

Finalmente, aunque los conflictos con el sacerdote terminaron, ello no implicó que la celebración del Señor del Desmayo se desarrollara sin contratiempo.

El Señor del Desmayo y su fiesta: rechazo o reconocimiento

El padre José estuvo a cargo de la capilla del Olivo hasta el día 29 de enero de 2001. Su responsabilidad en la comunidad duró cinco años, tiempo en que fue testigo de la devoción que expresan algunos de los moradores del

Olivo hacia la imagen del Señor del Desmayo, y por tanto, de la fiesta que se efectúa en su honor. Él conoce el origen de dicha devoción y a partir de ello la descalifica.

Según ese sacerdote la veneración al Señor del Desmayo surge en Puebla, en donde un maestro de primaria encuentra la imagen y "sin tener los conocimientos canónicos y teológicos necesarios para hacerlo" le adjudica, además del nombre, un poder milagroso: "le adjudicaron a la imagen poderes milagrosos que objetivan en fe, pero es solamente un objeto religioso pues la imagen no hace los milagros, sino dios; los santos sólo interceden".

Asimismo, argumenta que no hay ningún documento eclesiástico que apruebe la devoción en el Señor del Desmayo y, por tanto, es una devoción popular sin fundamento en el evangelio. El arraigo de esta devoción expresa un dominio de la piedad popular sobre los hechos históricos de la pasión de Cristo, como ocurre en la mayoría de las piedades populares. De este modo, afirma, se pierde la finalidad de la religión católica porque las personas eligen vivir una religión basada en la piedad popular y no en el mensaje bíblico, cuyo contenido no es que Cristo se desmayó, sino cayó, sufrió, murió y resucitó. Por ello, propone que el nombre de la imagen debe ser: "*Jesús en sus caídas rumbo al calvario*".

Con este pensamiento, el padre José, además de rechazar la imagen, también desconoce la festividad del Señor del Desmayo. Asegura que en la iglesia católica existen solemnidades, fiestas, memorias obligatorias y memorias opcionales, pero la celebración del Señor del Desmayo no está clasificada en ninguna de estas cuatro categorías de fiesta. Por lo tanto, sólo es una celebración a una devoción muy particular con base a una piedad popular que abarca algunas comunidades y que no implica una obligatoriedad, como en el caso de una fiesta patronal.

Pese a sus argumentos, en El Olivo la celebración del Señor del Desmayo ha adoptado los elementos festivos de una fiesta patronal. Al comparar las festividades del Señor del Desmayo y la del Sagrado Corazón advierte que esta última, a diferencia de la primera, sí tiene aprobación eclesiástica. Esto es importante según él, porque una de las finalidades de la fiesta patronal es la unión de las comunidades, y la festividad del Señor del Desmayo no logra reunir a la comunidad del Olivo ya que la mayoría de los participantes son peregrinos y personas provenientes de otras comunidades, y por tal razón representa una devoción artificial. Esto último, apunta, trastoca el sentido

religioso de la fiesta pues se busca que los elementos festivos luzcan y tengan más realce que la celebración en sí.

En suma, el padre José sostiene que la devoción al Señor del Desmayo revela una fe inmadura, "aunque no despreciable pues sería peor que no tuvieran". No obstante, asevera que la festividad en honor a dicho santo gira alrededor de una cierta fe arraigada, pero no de una fe madura, porque se basa en un principio de fetichismo.

Una opinión diferente fue la que dio el diácono a cargo de la capilla del Olivo después del cambio de sacerdotes. Él asegura que todas las imágenes que representan a Jesús y a la virgen María tienen el mismo valor, pues todas simbolizan lo mismo sólo que con diferentes nombres y distintas advocaciones: "finalmente son Jesús y la virgen María". En el caso del Señor del Desmayo, no duda en señalar que es Jesús que va rumbo a la cruz y, más que cuestionar si se desmayó o no, advierte que lo importante es la devoción de las personas hacia su santo.

Esta postura se demostró en su participación en las actividades religiosas de la fiesta días antes y el día de la celebración. El diácono Rogelio y el sacerdote Enrique, asignados a la capilla del Olivo, decidieron apoyar a los organizadores de la festividad y sin mayor problema oficiaron las misas y recibieron las procesiones. A diferencia del padre José, no enjuiciaron la creencia en el Señor del Desmayo y ello fue determinante para su aceptación dentro de la comunidad.

Una devoción rural

La festividad del Señor del Desmayo tiene en la colonia una antigüedad de 29 años, y se empezó a realizar por iniciativa de una familia de la misma localidad, que en adelante llamaré familia Rivera.

La imagen del Señor del Desmayo es originaria de Tecamachalco, Puebla, donde se encuentra un ex convento Franciscano en el que se le venera. De ese mismo lugar es originaria la esposa del señor Rivera, quien fuera por mucho tiempo el principal organizador de la festividad en El Olivo. Esto último fue esencial para que desde entonces se creara un vínculo de fraternidad y reciprocidad, mediante sus fiestas patronales, entre varios de los moradores del Olivo y Tecamachalco. Cabe mencionar que de manera similar a lo que ocurre en El Olivo, en Tecamachalco, se celebra al Señor del Desmayo con gran suntuosidad aún cuando no sea el santo patrón de la localidad.

Se dice que en dicho municipio fue hallada la imagen varios años atrás y trasladada al ex convento con el fin de que ahí fuese venerada. Afirman que desde un inicio la gente decidió adorar al Señor del Desmayo dado que recibieron múltiples muestras de su bondad mediante los milagros otorgados. Un maestro de primaria y principal promotor de la creencia, a quien llamaré Don Francisco, manifiesta su gran fervor hacia dicha imagen y orgullosamente advierte que la devoción de la comunidad del Olivo tiene su origen en Puebla: *"...la fe mueve montañas y nosotros también venimos a formar parte de eso, la fe que aquí le tienen los vecinos y con esa fe venimos porque, sobre todo con cariño porque es la devoción venida, nacida de Tecamachalco y ese es el orgullo que tenemos"*. El hecho de que en El Olivo también sea venerada dicha imagen, y sean invitados a participar en la celebración, es para él un honor.

A unos cuantos años de creada la colonia, la señora Rivera y su esposo organizaron algunas peregrinaciones con destino a Tecamachalco. Esto contribuyó en gran parte para que la colonia decidiera acoger la creencia y la imagen del Señor del Desmayo. Por ello, adquirieron una pintura de la imagen y la llevaron a la colonia para organizar su festividad cada año, pero más adelante consiguieron una réplica de la escultura. Poco tiempo después, ya cuando se construyó una capilla provisional en la colonia empezó a arribar año con año una peregrinación procedente de Tecamachalco. Esto dio origen a un ciclo de visitas recíprocas entre ambas comunidades durante sus respectivas fiestas patronales que continúa hasta la fecha. Incluso señalan que cuando la celebración del Señor del Desmayo en El Olivo cumplió 25 años se coronó a la imagen y los padrinos de coronación, nicho y ropajes fueron personas de Puebla, lo que fortaleció aún más los lazos entre ambas comunidades.

Con el paso del tiempo, la familia Rivera adquirió otra réplica de la imagen del Señor del Desmayo, y decidieron así donar a la capilla una de las dos imágenes que ya tenían (véase foto 6). La imagen familiar quedó en su propio domicilio y sólo la exponen cuando se lleva a cabo la fiesta. No obstante, hace dos años, determinaron donar también esta imagen, lo que desde su punto de vista, marcó un cambio importante: *"Antes esta fiesta se podía llamar fiesta privada, ya no es fiesta privada, ahora es fiesta de la comunidad, porque la imagen ya pertenece a la comunidad. (...) O sea, era tu imagen, en el momento que tú quisieras, la sacabas y dejaba de ser fiesta"*.

Resulta extraño lo que hasta ahora se ha señalado en torno a la fiesta patronal del Olivo y más el hecho de que se otorgue tanta devoción a una

imagen religiosa ajena a la comunidad y carente del status de santo patrón. Pero hay que añadir que algunos aseguran haber sido favorecidos con milagros y por ello justifican la celebración de su fiesta sin ser el santo patrón de la localidad: *"Se fue dando, se fue dando a través de los milagros que hizo la imagen. Hay muchos milagros que hizo la imagen, y se fue dando el mismo amor, se fue recibiendo la imagen por los mismos milagros que hacía, hizo bastantes milagros y sigue haciendo actualmente bastantes milagros"*.

Algunas personas compartieron conmigo su experiencia con relación a los milagros que les ha concedido el Señor del Desmayo. Plenamente seguros reafirman su devoción en la imagen: *"...uno de los hermanos de mi esposo estaba muy enfermo que decíamos: no, mañana ya no amanece. Y yo le pedí tanto al Señor del Desmayito, yo dije: Señor del Desmayito, tú que eres tan grande y tan milagroso, que eres nuestro padre Dios celestial, ayuda a mi cuñado, que sane y yo prometo llevártelo (...) y por el amor que le tenemos, mi cuñado sanó; y tuvimos la dicha de llevarlo allá al Señor del Desmayito, a Puebla..."*. Según se dice, los milagros otorgados han sido solicitados sobre todo para sanar alguna enfermedad o evitar algún accidente.

La imagen popular del Señor del Desmayo es doble: así como es milagroso también es "castigador". Para sustentar esta idea, aluden a los casos de ciertas personas que dudaron del poder sobrenatural de la imagen o bien, que no desempeñaron adecuadamente su papel dentro de la comunidad. Es clara la tendencia a atribuirle a la imagen características de la condición humana pues como nosotros, se piensa, la imagen es buena o mala según las circunstancias.

Una prueba del gran fervor que ciertas personas le tienen al Señor del Desmayo se relaciona con el atavío mismo de la imagen. Afirman que la actual peluca que lleva una de las imágenes del Señor del Desmayo fue hecha con el cabello de una niña enferma como ofrenda por la mejoría de su salud.

Empero, pese a los testimonios anteriores se revelan en la colonia algunos desacuerdos en torno a la importancia que ciertas personas le otorgan a la fiesta del Señor del Desmayo en comparación con la del Sagrado Corazón de Jesús. Aunque no cuestionan la legitimidad de la imagen, pues admiten que es una representación de Jesús, critican el hecho de que su fiesta sea más llamativa que la del santo patrón: *"Dicen las señoras, es que sabes qué: tu fiesta se hace más grande que la mía. Pues es que yo no tengo la culpa que mi fiesta la organicemos mejor que la tuya (...) Son puras mujeres, o sea, no*

*es por hacer menos a las mujeres, pero como que los hombres sí le ponen un poquito más de ambiente a la fiesta. Entonces son puras mujeres y ellas no pueden aventarse toda la barranca y andar colectando...*⁵⁶.

Pero más allá de las supuestas envidias y los desacuerdos por la mayor o menor importancia que algunos le conceden a las celebraciones religiosas, se afirma que la cuestión fundamental es la devoción de las personas: *"...yo digo que todas las fiestas son igual, para mí todas son igual, porque lo que debemos sentir es el amor, el amor a Dios y el amor a nuestros prójimos que se acercan a nuestra capillita. Yo pienso que eso es lo que más vale, el amor que tengamos tanto a los fieles, como a nuestras imágenes, y el respeto sobre todo, y la fe; la fe va por delante porque si no hay fe, no hay nada"*.

Otra razón más a la que se alude para justificar la realización de la fiesta del Señor del Desmayo y por tanto, el apoyo y participación de algunos miembros de la comunidad, es la confianza otorgada a los organizadores: *"...gracias a Dios nunca tuvimos que agachar la cara por algún fraude y hasta la fecha no hay fraudes, así fue como se ganó a la gente"*. Sin embargo, hay personas que no confían del todo en la forma como se manejaban los recursos para efectos de las fiestas, no sólo del Señor del Desmayo, sino también las del Sagrado Corazón de Jesús. Esta desconfianza quizá haya surgido a partir de algunos hechos suscitados años atrás. Se sabe que en los dos grupos de personas a cargo de la organización de ambas fiestas, han participado personas que no llevaron a cabo su tarea de la forma adecuada y, en ocasiones, no dieron cuenta de las donaciones en dinero o en especie administrados por ellos. Aún cuando fueron pocos casos, lo sucedido fue razón suficiente para que ahora haya quienes duden del uso que se le da al dinero colectado para las festividades, y algunos prefieran no dar su cooperación. Empero, hay algunas personas que decidieron entregar su cooperación en dinero y demostraron así su confianza en los organizadores.

No podemos afirmar que la colonia se divide entre los partidarios de estas dos devociones, también hay quien es indiferente a ellas. Hay quien piensa que sólo los más relacionados con la iglesia tienen conocimiento de la fecha en que se realizan las fiestas así como de las actividades que las conforman; y quizás sean quienes participen en mayor medida en la vida religiosa de la comunidad.

⁵⁶ Este testimonio, además de reflejar los desacuerdos entre algunos miembros de la comunidad, también evidencia una percepción de desigualdad de géneros, justificada a partir de la supuesta incapacidad física de las mujeres para ejercer ciertas tareas.

La fiesta y la disposición de personas y recursos

Desde las primeras fiestas celebradas en honor al Señor del Desmayo, la familia Rivera se ha hecho cargo de la organización de éstas, en particular el padre de familia, además de algunas personas voluntarias de la colonia. Sin embargo, hace pocos años este señor falleció, pero su esposa y sus hijos continúan representando un papel importante en la realización de la festividad anual del Señor del Desmayo.

La organización de las fiestas del Señor del Desmayo y del Sagrado Corazón de Jesús estaba, hasta hace dos años, en manos de dos grupos de personas que trabajaban independientemente, pero a partir de la creación de un comité eclesiástico que conjunta a personas de ambos grupos, se ha establecido formalmente que dicho comité se haga cargo de la organización de las dos fiestas.

No hay una fecha fija en la que se celebra al Señor del Desmayo en El Olivo, pero suele ser en los meses de enero o febrero. Esta fecha se determina cada año según los días de la Semana Santa y de modo que sea aproximadamente un mes antes de la festividad de Tecamachalco, pues de otra manera no serían posibles las visitas mutuas entre ambas comunidades.

Es común que el dinero para comprar y pagar los productos y servicios necesarios para la festividad, sea colectado dos y hasta tres meses antes. Los moradores de la colonia aportan una cantidad voluntaria de dinero, o bien se hacen donaciones en especie. No obstante, en la fiesta de 2001 debido a algunos de los contratiempos mencionados no se pidió una cooperación en dinero, sino en especie. Ello con el fin de evitar cualquier comentario de un mal manejo de dinero: *"Está mejor, así se demuestra que no es el interés de quedarse con el dinero, sino que es el interés de que siga ella haciendo lo que su esposo hizo, de que siga la tradición. Porque ella no lo iba a hacer este año y la gente misma le dijo: vamos a hacerla señora, ándele. O sea, que ahí vea el padre, aunque haya dicho lo que dijo, la gente no dejó de confiar en la señora y le volvieron a pedir que ella hiciera la fiesta, como cada año"*.

Como parte de la preparación espiritual, se efectuaron los novenarios del día 2 al 10 de febrero en la capilla de la colonia, asimismo, se llevó una de las imágenes del Señor del Desmayo a la parroquia de San Fernando y se le ofreció una misa. Esto se hace con la finalidad de que ahí permanezca por unos días para que sea venerada pues en esa colonia algunos de sus moradores también manifiestan su fe a dicho santo. Incluso, ellos también

participan en la peregrinación anual a Tecamachalco, y de esto derivó la idea de que como parte de la celebración, el Señor del Desmayo “visitara” a la colonia vecina, para que de ahí salga una peregrinación hacia El Olivo el día de la fiesta.

El sábado 10 de febrero, se efectuó por la noche una procesión con la imagen del Señor del Desmayo en algunas calles de la colonia. En ciertas casas la gente colocó pequeños altares para que ahí se realizara un breve descanso mientras se ofrecían oraciones al santo.

Entre los preparativos de otra índole, se buscó alguien que se hiciera cargo de todo lo relacionado a “la antorcha”. Año con año, de manera parecida a lo que se lleva a cabo en Tecamachalco, niños y jóvenes de la colonia hacen un recorrido con una antorcha encendida. Parten de la parroquia de San Antonio de Padua, ubicada en la cabecera municipal de Huxquilucan, y desde ahí corren llevando “el fuego purificador” a su colonia para la festividad del Señor del Desmayo.

Asimismo, los organizadores acudieron al delegado de la colonia para obtener los permisos necesarios para el cierre de dos calles y la instalación de la feria. Esto, sin embargo, no evitó que se presentaran ciertos problemas por el uso de la vía pública y el consiguiente malestar de algunos vecinos. Cuando los juegos mecánicos y los puestos de la feria estaban siendo colocados, hubo algunos desacuerdos. Dos familias pedían se respetara la entrada a sus domicilios, dado que su sustento dependía de una actividad para la cual era necesario mantener libre su entrada día y noche. Otro caso diferente fue el del dueño de un taller mecánico, cuyos clientes son sobre todo moradores de la zona residencial, de ahí que manifestara su malestar ante el cierre de la calle sobre la cual se ubica su negocio. Esta persona no vive en la colonia, ahí sólo renta el local donde estableció su negocio y ello dificultó más acordar una solución. Después de todo él era ajeno a cualquier actividad de la comunidad y parecía interesarle sólo el hecho de que en los días que permaneciera la feria, su taller mecánico no daría servicio y por lo tanto tendría pérdidas económicas.

Conforme se aproximaba el día de la fiesta, los organizadores recibieron la aportación en especie o en dinero de varias personas, pero si consideramos el número de habitantes de la colonia, en realidad fueron pocos los que contribuyeron para dicha festividad. No obstante, con la donación que dieron los choferes de las rutas de transporte público y el sitio de taxis que hay en El Olivo y con el dinero que se obtuvo por la plaza de la feria, fue posible sufragar los gastos que generaría la celebración del Señor del Desmayo.

Viviendo la fiesta

La celebración al Señor del Desmayo el domingo 11 de febrero dio inicio desde las seis de la mañana, con la quema de varios cohetes y el repique de las campanas de la capilla para llamar a los vecinos, que se congregaron y ofrecieron “las mañanitas” al santo festejado.

Posteriormente, a las nueve se recibió a la peregrinación de la colonia La Higuera (Atizapán de Zaragoza, Edo. de México) y el diácono Rogelio ofició la primer misa del día, y a las once llegaron las peregrinaciones provenientes de las colonias Federal Burocrática (Huixquilucan), San Isidro (D.F.), y la Papa (Cuajimalpa, D.F.) (véase foto 7).

Pasado el medio día, se recibió la antorcha que partió de la cabecera municipal de Huixquilucan y a los peregrinos de Tecamachalco, Puebla y los de San Fernando. Ese día, la peregrinación de Tecamachalco, arribó desde temprano a San Fernando, se les ofreció una misa y de ahí partieron junto con algunos moradores de la colonia hacia El Olivo, llevando consigo la imagen del Señor del Desmayo que desde días antes estaba de “visita” con ellos. Después se dirigieron a la capilla en donde nuevamente se ofició una misa. Cabe destacar que la misa fue celebrada por el cura Enrique, el diácono Rogelio y un sacerdote invitado. Este último fue el sacerdote de la colonia años atrás y aún es muy apreciado por los organizadores de la fiesta del Señor del Desmayo y otras personas, ya que él sí los apoyó en todo momento para la realización de dicha festividad sin cuestionar nunca la legitimidad de la imagen. Se dice además, que esto sucedió porque él es oriundo de Puebla, del mismo lugar en donde se origina la devoción en el Señor del Desmayo.

Una vez concluida la misa, la gente se dispuso a ir a la casa de la familia Rivera en donde se les ofreció una comida. Estas personas eran de San Fernando y de Tecamachalco, y debido a la falta de espacio suficiente en el patio, no todos comieron al mismo tiempo, por lo que algunos tuvieron que esperar su turno. Sin embargo, en el interior de la casa comieron algunos invitados especiales, como los sacerdotes, el delegado de la colonia, los representantes de la policía municipal, otras autoridades y algunas personas de Tecamachalco. La comida de los invitados especiales fue amenizada por la música de mariachi y, como cada año, según se recuerda, el cura oriundo de Puebla cantó acompañado por el mariachi.

Posteriormente, frente a la capilla se presentó la “Danza del Señor del Desmayo”, que fue ejecutada por algunos niños y niñas de la colonia (véase

foto 8). Cabe destacar que esta danza es un elemento reciente en la fiesta, de hecho ese año era la segunda ocasión que se presentaba. Los participantes fueron niños y niñas y cuando terminaron de ejecutarla, presentaron también un baile moderno como ocurrió el año anterior.

La danza del Señor del Desmayo —según un documento proporcionado por los organizadores—, es una danza mestiza y es una representación de la conquista, cuyos personajes principales son la Malinche, Moctezuma y Hernán Cortes. Dicha danza fue ideada por un maestro que da clases en la primaria de la colonia: “La música, vestuario, argumento, pasos y movimientos coreográficos de esta danza los diseñó en el mes de noviembre de 1999, el Prof. Lic. Marcos García Montiel, como una aportación a la Escuela Primaria ‘Lic. Adolfo López Mateos’ y a la comunidad de la colonia El Olivo” (2000: 7,8). Esta persona, según dicen, pese a que vive en uno de los fraccionamientos vecinos, imparte clases de computación a los alumnos como labor social gratuita. Mediante este trabajo, él se ha relacionado con varios moradores de la comunidad y tiene conocimiento de las celebraciones del Señor del Desmayo, de ahí que decidiera crear una danza en su honor.

Alrededor de las seis de la tarde se ofició una misa más, y horas después se repartieron las flores que decoraban la capilla a la gente que estaba ahí presente, mientras se quemaban los últimos cohetes para dar fin a la celebración del Señor del Desmayo.

Debo señalar que durante el día, y de manera simultánea a las actividades religiosas de la festividad, se llevaron a cabo en las canchas de la colonia torneos de diferentes deportes como fútbol, básquetbol y volibol, además de juegos de ajedrez y exhibiciones de tae kwon do. A estos torneos acudieron principalmente niños y jóvenes de la comunidad como participantes y espectadores.

Asimismo, en la tarde y noche los juegos mecánicos de la feria estuvieron funcionando y de hecho fueron instalados desde dos días antes, además de varios puestos de diferentes productos, pero ese día fue cuando hubo mayor concurrencia.

Más tarde se llevó a cabo un baile popular en una de las calles de la colonia, y éste, además de la feria, fueron los últimos eventos festivos del día.

La fiesta del Señor del Desmayo: ¿Resultado de una devoción artificial?

Como se señaló en su momento, la festividad del Señor del Desmayo en El Olivo se originó a partir de la imitación, es decir, se acogieron algunos elementos de la veneración a una imagen semejante presentes en otro entorno. Puede afirmarse que la celebración del Señor del Desmayo en El Olivo es una versión, en menor escala, de la que se desarrolla en Puebla en honor al mismo santo. Por ello, parece no ser coincidencia que tanto en uno como en otro lugar dicha celebración tenga mayor lucimiento que la del santo patrón. Es evidente la influencia en El Olivo de algunos eventos festivos que forman parte de la fiesta de Tecamachalco, Puebla; tales como la carrera con la antorcha, el recibimiento de peregrinos o bien, la visita de la imagen a otra comunidad. Con esto quizás se pretende adquirir mayor legitimidad ante la comunidad y, tal vez para quien es oriundo de aquél municipio, representa la oportunidad de sentirse “como en casa”.

Es tal el empeño de ciertas personas por persuadir a quienes asisten a la fiesta del Señor del Desmayo en El Olivo, que llaman la atención hacia una expresión de fe manifiesta en la danza: “Los danzantes vienen de su lugar de origen (Puebla, Pue.), por ejemplo, en procesión a venerar al Señor del Desmayo a la Colonia El Olivo, el día 20 de febrero de cada año. Esta fecha es movable. La peregrinación llega a la iglesia del Sagrado Corazón de Jesús, ubicada en El Olivo. Esta danza se ejecuta en la calle, a manera de atrio, frente a la iglesia mencionada” (*ibid*: 8).

Aún cuando en el mismo documento donde se extrajeron tales líneas, se reconozca que la danza es ejecutada por niños de la escuela primaria de la colonia, hay una inclinación por asemejar los eventos festivos del Olivo con los de otras fiestas, en donde efectivamente los danzantes proceden de una comunidad ajena: “Los danzantes terminan de festejar al Señor del Desmayo, danzando, asistiendo a misa, comulgando, dando gracias al Santo Patrón por los favores recibidos o aprovechando la ocasión para peticiones. Regresan a su lugar de origen, prometiendo regresar el año siguiente. Hasta que dios les de licencia” (*ibid*: 14).

A diferencia de lo que se determina en el documento mencionado, los danzantes son niños que cuando terminan de ejecutar la danza se cambian de ropa para presentar algún baile moderno. Sólo algunos asisten a misa y comulgan, la gran mayoría prefiere divertirse en la feria. Es decir, debido a su corta edad, viven la fiesta de otra manera.

Honrar más que a una imagen religiosa...

De acuerdo a lo presentado hasta aquí, debo destacar un elemento que me parece esencial para comprender la celebración del Señor del Desmayo ya descrita. La fiesta en El Olivo, además de responder a una devoción hacia lo sagrado —representado en dicha imagen—, revela también un fuerte compromiso con la imagen, con las personas y en particular, con el señor Rivera, aún después de muerto. Es decir, la festividad del Señor del Desmayo, afirman algunos, se sigue realizando hoy porque es una forma de honrar a quien fue por varios años el encargado de organizar la fiesta: "*Si mi papá viviera, pues ya no seguiría con la fiesta, pero se ha luchado porque es una tradición que dejó tu padre, eso es lo que te dejó tu padre...*". En este testimonio se hace referencia al compromiso hacia una persona, cuyo papel fue determinante para la realización de la festividad desde varios años atrás. Y su familia, en particular uno de sus hijos, señala que seguirán realizando la fiesta en honor a él, pese a los recientes problemas que se han presentado en torno a dicha celebración.

No sólo los familiares del señor Rivera piensan así, también quienes vienen en peregrinación de Puebla al Olivo el día de la festividad piensan de manera similar: "*...fue un compromiso que hice con el difuntito, que me dijo: profesor, usted tiene que estar en El Olivo cada año, aunque sea solo, pero usted debe estar aquí en El Olivo. Y esa es la devoción que tengo de venir cada año*". Es tal la asociación de la celebración del Señor del Desmayo con el antiguo organizador, que ahora varios afirman que la festividad no se realiza como años atrás, cuando éste vivía y se encargaba de que cada uno de los eventos de la fiesta se desarrollaran de la mejor manera.

Un ejemplo más a partir del cual es posible percibir esta inclinación por honrar más a las personas que a la imagen misma, puede observarse en la vez que la celebración del Señor del Desmayo en la colonia cumplió 25 años y para la cual, se dice, los organizadores se mandaron a hacer unas medallas de oro conmemorativas a ese día⁵⁷. Algunos señalan que esto demuestra cómo ciertas personas se preocupan más por el aspecto material y lo exteriorizan de una forma muy lejana a los preceptos religiosos. Es decir, aseguran que la fiesta es una forma de venerar a un santo, al cual le ofrecen oraciones, misas, danzas, entre otro tipo de dones, y no implica que ciertas personas se procuren un regalo a sí mismas bajo el pretexto de la festividad patronal.

⁵⁷ Aquí el ritual se convierte en un culto a un grupo. Se vuelve a la idea de Durkheim sobre el ritual como autocelebración de la comunidad.

Sacerdote-fieles: una relación tirante

Como se recordará, un motivo por el cual se presentó un problema entre el padre José y un grupo de personas del Olivo, fue por el derecho para decidir el futuro de la festividad del Señor del Desmayo, que una y otra parte decían tener. El sacerdote descalificaba la festividad del Señor del Desmayo con base en argumentos teológicos. La reacción de algunas personas ante esta posición fue de rechazo hacia él, considerando que debía sólo cumplir su papel como sacerdote y respetar sus prácticas religiosas. El conflicto se solucionó, como ya vimos, cuando el padre José fue reemplazado.

Lo anterior remite a una pregunta: ¿De quien es la fiesta? Para ampliar un poco nuestra visión al respecto, aludiré a un comentario hecho por el diácono Rogelio de la capilla del Olivo. Él relató su experiencia como cura en otros lugares, específicamente en un pueblo de Huixquilucan. Afirma que le agradó bastante desempeñar su función en aquella localidad, a excepción del trato que en ocasiones las personas pretenden darle a los sacerdotes. Por ejemplo, señala que algunos fiscales (los encargados de organizar las festividades patronales), dado su cargo en la comunidad, suelen “apropiarse” de la iglesia y consideran a los sacerdotes como “asalariados”. Esto le parece una injusticia y afirma que “como servidores de Dios” no pueden depender de las decisiones de los fiscales. Por tal razón, señaló que prefiere ejercer sus servicios en las colonias, en donde los curas tienen más independencia y poder para tomar decisiones en torno a la vida religiosa de la comunidad.

Entre lo civil y lo religioso: el tema de la legitimidad

La pugna existente entre los organizadores y el sacerdote, o bien entre los organizadores y el resto de los vecinos de la colonia, se presenta a partir de la “ilegitimidad” de la imagen del Señor del Desmayo y de su celebración en El Olivo. En el primer caso, la solución fue al parecer, la sustitución del párroco, sin embargo, es tal el interés de los organizadores por obtener el reconocimiento de la festividad del Señor del Desmayo en su comunidad que recurrieron a medios más formales para dicha pretensión. Ellos redactaron un documento dirigido al ayuntamiento municipal, en el cual explican a detalle el origen de la imagen aludida (incluso ofrecen información sobre el ex convento de Tecamachalco procedente de una página de internet), y las razones por las cuales solicitan el reconocimiento de la fiesta del Señor del Desmayo. Entre otras, mencionan la antigüedad de la festividad en la colonia y el mayor lucimiento de ésta en comparación con la del Sagrado Corazón de Jesús. Para justificar su petición, señalan que en la monografía del municipio se alude a la fiesta del Señor del Desmayo y no a la del Sagrado Corazón de

Jesús, aún siendo este último el santo patrón de la comunidad. El documento fue firmado por la señora Rivera, algunos sacerdotes y algunos habitantes de la colonia. En un intento por obtener el reconocimiento de la celebración del Señor del Desmayo dentro de su comunidad, procuraron obtenerlo a nivel municipal, y para ello decidieron recurrir a las autoridades civiles correspondientes ante el mínimo apoyo que hasta ese momento habían recibido de las autoridades religiosas.

Como ya se mencionó los problemas con el padre José tuvieron fin una vez que se sustituyó por otro, sin embargo, la rivalidad entre los comités organizadores de las fiestas de una y otra imagen continuaban. En busca de una solución a estos problemas, el delegado y otras autoridades de la colonia decidieron intervenir. Por tal razón, se determinó que a partir del año 2002, la fiesta anual honraría a las dos imágenes. De este modo, en el mes de junio del año 2002 se efectuó por primera vez una fiesta dedicada al Sagrado Corazón de Jesús y al Señor del Desmayo.

Sin embargo sólo fue una solución parcial. La fiesta tuvo una duración de tres días, pero las imágenes fueron celebradas separadamente en diferentes días. Es decir, se volvió a distinguir a las imágenes dando pie a comparaciones entre los eventos festivos de uno y otro día. Como es evidente, tal recurso está lejos de contribuir a la fraternidad de las personas en pugna.

No obstante, se lograron algunos cambios importantes. Por ejemplo, el trámite de permisos para el cierre de las calles y la instalación de la feria que hacían dos veces al año, ahora se hará sólo una vez. De esta forma, quizás disminuyan las quejas de algunos de los moradores de la colonia y de los fraccionamientos vecinos que se presentan cada vez que hay fiesta en El Olivo.

Asimismo, otro aspecto que parece haber cambiado con la intervención de las autoridades está relacionado con el manejo de los recursos económicos que se utilizan para sufragar los gastos de la fiesta. Aunque desde años atrás se publicaban los resultados de un corte de caja, parece ser que los cálculos finales no daban cuenta de los recursos que realmente se habían manejado. Por ello, se determinó que a partir del año pasado, las personas que coleccionen y administren el dinero deben llevar un control exacto de la cantidad que cada persona aporta, y de los gastos realizados. Todo bajo la supervisión de la delegación de la colonia para después hacer del conocimiento público dicho registro. Con esto, se dice, procuran dar fin a las sospechas en torno al uso que se le daba al dinero colectado.

II. UNA PRÁCTICA QUE CAMBIA, PERO PERMANECE: FIESTA PATRONAL DE SAN JUAN YAUTEPEC

En el municipio de Huixquilucan, particularmente en los pueblos, rancherías y barrios de la cabecera municipal se celebran una o dos fiestas anuales en honor a un santo patrón. Durante mi estancia de cinco meses en la cabecera municipal y en una de las rancherías, presencié las festividades de algunas de estas comunidades y ello me permitió además de conocer los diferentes eventos que las conforman, comparar y percibir detalles mediante los cuales se distinguen o se asemejan a las otras.

Aún cuando el presente análisis está dedicado a San Juan Yautepec, haré también algunos comentarios en torno a otros casos, con el fin de ilustrar de una mejor forma los argumentos enunciados.

Antes de referirme al pueblo de San Juan debo ofrecer una breve descripción del ciclo festivo que se presenta en la zona mencionada de Huixquilucan y del cual forma parte. Cada uno de los diez pueblos, las nueve rancherías y los cinco barrios de la cabecera municipal tiene su respectivo santo patrón al cual festejan una o dos veces al año. Cuando se aproxima la fiesta en alguno de estos sitios, los organizadores invitan a otras comunidades para que acompañen al santo patrón en su festividad. Esto como una forma de corresponder a la invitación que tales comunidades les hacen en ocasiones semejantes. Es posible que las invitaciones provengan del mismo Estado de México, de otros estados, o del Distrito Federal. De esta forma, a lo largo del año se desarrolla un ciclo festivo en el que participan varias localidades de Huixquilucan y de otros lugares, a través del intercambio de invitaciones y dones con los que honran a una comunidad y a una imagen religiosa.

Dada la importancia que se le otorga a tales prácticas religiosas, sociales y festivas, un grupo de personas se encarga de la organización de los diferentes eventos que las conforman, de la recaudación y administración del dinero para sufragar los gastos que supone la celebración, así como de la representación de su comunidad ante las demás. En general, pueden percibirse semejanzas en la forma como se organizan y desarrollan las festividades en los pueblos y barrios de la zona, pero también hay diferencias que dan cuenta de motivos particulares que más adelante mencionaré.

La fiesta patronal de San Juan Yautepec en el tiempo

En el pueblo de San Juan Yautepec se venera a la imagen de San Juan Bautista desde hace más de 45 años. Se dice que antes, la fiesta se realizaba

en conjunto con Zacamulpa, San Jacinto y el barrio de San Juan de la cabecera municipal. Esto sucedía porque en San Juan Yautepec sólo había una capilla sencilla. En cambio en el barrio de San Juan se halla una iglesia muy antigua dedicada a San Juan Bautista (su edificación inició en 1683, Baca, *op cit*: 92), construida por habitantes de las tres comunidades. Por esta razón las celebraciones de San Juan Bautista se llevaban a cabo en el barrio de San Juan y no en San Juan Viejo (nombre con el que aún hoy se le conoce a San Juan Yautepec). Los habitantes de este lugar no estaban del todo conformes con esta situación y menos aún por la distancia entre uno y otro pueblo. Por ejemplo señalan que era un trabajo arduo llevar los alimentos que les ofrecían a los invitados hasta ahí.

Hace poco más de 40 años Zacamulpa, San Jacinto y San Juan construyeron su propia iglesia y fue entonces cuando decidieron desligarse para organizar su fiesta de manera autónoma.

Se dice que en el mes de septiembre de 1954 la imagen de San Juan Bautista fue llevada al pueblo por un señor, delegado de la comunidad en esa época, quien la conservó en su casa hasta que construyeron una pequeña capilla. El primer domingo de marzo del siguiente año trasladaron la imagen a la capilla y desde entonces cada año en esa fecha dedican una festividad a San Juan Bautista. La imagen original es una pintura pero hace algunos años la comunidad adquirió una imagen de bulto, que ocupa el lugar principal del altar de la iglesia actual. Unos años después el pueblo se hizo de otra imagen con la que visitan a las comunidades (véase foto 9).

En el pueblo de San Juan se realizan dos fiestas anuales en honor a su santo patrón, una se celebra como es natural el día de la celebración eclesiástica de San Juan, el 24 de junio, y la otra en el mes de marzo, que conmemora la llegada del santo al pueblo. Para los habitantes de este pueblo la fiesta de mayor importancia no es la de junio, como podría esperarse, sino la de marzo. Una y otra son distinguidas como "fiesta chica" y "fiesta grande", respectivamente⁵⁸. Ante la pregunta de por qué la celebración de dos fiestas, señalan que el día de San Juan Bautista se realiza una festividad pequeña porque las condiciones climatológicas no la favorecen mucho, pues es frecuente que el 24 de junio llueva copiosamente y les impida quemar el castillo y los "toritos", y hacer el baile. Por tal razón, en el mes de marzo, cuando se festeja la llegada del santo al pueblo, se realizara una fiesta

⁵⁸ Debo decir que la celebración de dos fiestas anuales en honor a un santo patrón, una "grande" y una "chica" se presenta en otras comunidades de la zona tradicional del municipio (San Jacinto, Zacamulpa, San Francisco Ayotuxco, entre otros).

mayor, pues es época de estiaje y pueden llevarse a cabo todos los eventos de la fiesta sin impedimento alguno.

Pese a que algunos señalan que la fiesta "grande" debiera ser la del 24 de junio porque es el "mero día de San Juan", en general no parece haber descontento entre la población por este hecho. Sin embargo, advierten que el 24 de junio, sea como sea, tienen que honrar a San Juan Bautista pues "es su día" y no puede dejarse para otra ocasión. En cambio, la fiesta de marzo se festeja un fin de semana y puede ser movable.

Asimismo, las personas aluden a su recuerdo para señalar que una de las formas en que ellos celebraban a San Juan Bautista en su día, era justamente a través de una práctica en la que evocaban el don otorgado a San Juan, es decir, el bautizo. Rememorando la forma como fue bautizado Jesús por San Juan Bautista, cada año era costumbre ir a bañarse al río el día 24 de junio y llevar alimentos para convivir en familia. Se admite que esa costumbre no era exclusiva de su comunidad pero ellos le otorgaban un gran significado porque era su santo patrón. No obstante, dicen que hace más de treinta años dicha costumbre se perdió porque el agua de los ríos ya no estaba limpia. Uno de los fiscales comentó que, en un intento por rescatar esa práctica, en uno de los parajes donde nace el agua de un manantial y que ya está entubada, adornaron la llave e invitaron a la gente para que fuera a bañarse ese día. El experimento falló porque la población no mostró el menor interés por participar.

Los fiscales y su papel ante la comunidad

Tuve la oportunidad de presenciar las dos fiestas patronales de San Juan Yautepec de junio de 2000 y marzo de 2001, aunque realicé visitas al pueblo en las festividades de los años siguientes.

La organización de las fiestas está en manos de los fiscales, un grupo de hombres que en asamblea del pueblo son elegidos para que durante un año representen a la comunidad y desempeñen las actividades propias de su cargo. En San Juan y en otros pueblos y rancherías los fiscales son responsables de la organización y desarrollo de las fiestas patronales, pero también intervienen en las actividades de Semana Santa y cumplen otras obligaciones como asistir a los sacerdotes en la celebración de las misas, repicar las campanas y cuidar la iglesia⁵⁹.

⁵⁹ En cambio, en otras comunidades la organización de las fiestas está en manos del Comité pro-fiestas y a veces sus funciones se limitan sólo en torno a ésta; y permanecen en el cargo durante cuatro años, es decir, un período de gobierno local. Cabe destacar también

A pesar de que no hay impedimento formal, el cargo de fiscal es ocupado sólo por hombres. Las razones que explican esta limitación son de diverso tipo. Algunos lo explican por motivos físicos: las mujeres no tienen la capacidad para sostener y trasladar la imagen durante las procesiones, o bien para cargar y descargar la caña que da mayor vistosidad a tales procesiones. También se alude a razones de control social pues entre las funciones de los fiscales está visitar diferentes comunidades para invitarlas o corresponder a una fiesta, lo que puede implicar que el regreso sea después de la media noche. Incluso, en ocasiones es necesario viajar un fin de semana a algún estado de la república para hacer las contrataciones de las bandas o conjuntos musicales que amenizarán la festividad y se supone que una mujer, como ama de casa, no tiene tiempo para desempeñar el cargo. Por último hay quien alude a la tradición para excluir a las mujeres de la fiscalía, pues mencionan la creencia de que si tocan las campanas, las rompen. A pesar de estas justificaciones, para varios de los habitantes del pueblo las razones ofrecidas para impedir que las mujeres sean fiscales, son meros pretextos que obstaculizan su participación y las mantienen en situación de desventaja con respecto a los hombres.

Estas razones se imponen de manera informal pues no existe norma alguna que impida que las mujeres accedan al cargo. ¿Cómo se ha impuesto esa convicción?. Años atrás hubo mujeres fiscales pero se generaron rumores al respecto: *"Unos lo toman de una forma muy, muy especial (...) con mucha morbosidad (...) Muchos tienen la mentalidad de que, por el hecho de ser mujer, pues ya te vas a ir a divertir con cualquier hombre, pero nunca piensan que pues a lo mejor sí te puedes divertir, pero de otra manera, no siempre en el pecado, en cosas que pues la gente se llega a imaginar"*. En consecuencia, sea cierto o no lo que algunos piensan, el hecho es que desde entonces suelen ser los hombres quienes continúan ocupando el cargo porque: *"Es mal vista la mujer cuando anda en grupo con varios hombres..."*.

Ante esto, una mujer que años atrás fue fiscal señala: *"Yo siento que en la fiscalía sí debe de haber mujeres, porque vaya, nosotras como mujeres le damos un toque, ¡el toque femenil!, ¿sí?"*. Y más allá de ese "toque femenil" que pueden aportar, por ejemplo, en la decoración y el aseo de la iglesia, asegura que también son capaces de cumplir con la responsabilidad que implica el cargo, al igual que los hombres: *"Somos humanos y como humanos pues tenemos errores, pero que no confundamos esa participación que nosotras podamos tener como mujeres, dentro de un grupo ¿verdad?"*.

que anteriormente en San Juan Yautepec, los fiscales sólo se ocupaban de lo relacionado a los eventos religiosos de la fiesta, en tanto que el delegado y su comitiva se hacían cargo de las actividades no religiosas, como la organización del baile y otras.

Así sea de veinte, treinta hombres y dos mujeres ¿por qué? Porque somos igual que ellos y nosotras podemos asumir una responsabilidad que ellos también realizan. Siempre y cuando pues este..., dándonos un lugar, un lugar muy importante como mujeres y responsables de la encomienda que nos hace en esos momentos la comunidad, a final de cuentas pues es participar hacia la comunidad”.

Tal como se evidencia en el anterior testimonio, parece haber un acuerdo tácito en cuanto a la conducta que deben seguir las personas, en este caso, las mujeres: “... *no tengo esas costumbres, mis principios son otros, soy una persona muy humilde pero mis principios son otros. Yo soy, en mi caso, soy madre, soy mamá soltera y orgullosa de eso porque siento que mi hija no puede, hasta ahorita no puede reprocharme nada porque he guardado mi postura como madre soltera y como ciudadana de aquí”.* Y los resultados de dicho acuerdo se expresan precisamente en la restricción que se impone a éstas para que no accedan a la fiscalía y por ende, su participación sea limitada en los ámbitos cívico y religioso que implican el cargo de fiscal.

Empero, por otra parte se afirma que las mujeres tienen la capacidad necesaria para realizar las funciones de un fiscal y con base a su experiencia propia sostiene: “*Nosotras nunca dijimos: ‘no voy a meter las manos para acarrear la arena, no voy a meter las manos para la varilla’ (...) pudimos hacer algo y demostramos realmente que sí se puede trabajar, que nosotras las mujeres también podemos participar, no al mismo ritmo que los hombres pueden hacerlo, como cargar lo pesado, hacer trabajo pesado. Pero sí podemos contribuir con gran parte de los trabajos que se pueden realizar en la iglesia”.*

Las aportaciones de las mujeres, consideradas como propias de su género resultan ser el fundamento principal para demostrar la conveniencia de permitirles colaborar en la fiscalía. Sin embargo, la aquiescencia con la que se asumen las diferentes capacidades físicas de los hombres y las mujeres es latente, así como el reconocimiento de que la conducta de los miembros de uno y otro género se rige por distintas normas.

Continuando con lo referente a la participación de las personas en la esfera social y religiosa del pueblo, se establece que nativos y no nativos tienen iguales oportunidades para integrar la fiscalía, con la condición de que estos últimos tengan varios años viviendo en la comunidad. Empero, en realidad los avecindados tienen menos posibilidades que los nativos de ser elegidos como fiscales. Los nativos, en cambio, por el sólo hecho de serlo, tienen prioridad sobre los avecindados para ocupar cualquier cargo en el pueblo,

pues aún cuando éstos formen parte de la comunidad, provienen de otros lugares, tienen distintos modos de pensar y de vivir, y no dejan de ser ajenos. No obstante, al residir en el pueblo deben acatar ciertas normas de conducta y cumplir con las obligaciones de todo miembro de la comunidad.

Una vez descritas las condiciones implícitas que los moradores del pueblo observan en la elección de la fiscalía, es necesario reparar en lo que les significa a las personas ocupar el cargo de fiscal. Es sabido que ante todo implica una gran responsabilidad y un compromiso formal para con la comunidad, cuyas obligaciones deben cumplirse lo mejor posible. A cambio de esto obtendrán el reconocimiento de la gente de su comunidad y de los pueblos que llegan a visitarlos. Este reconocimiento depende del desempeño en conjunto de los fiscales electos, de hacer un buen manejo del dinero y de su dedicación para realizar fiestas cada vez más organizadas y suntuosas.

Para que los fiscales hagan un buen trabajo, necesitan trabajar conjuntamente. Sin embargo, esta condición resulta difícil de alcanzar por diferencias de edad, o inclinaciones de fracción. Como ya he dicho, en San Juan Yautepec se han desarrollado desde hace tiempo algunos problemas internos entre una familia y varios miembros de la comunidad⁶⁰. Si la fiscalía se compone por vecinos simpatizantes de ambos grupos estos conflictos se manifiestan en su seno y ello repercute en ocasiones en la organización y desarrollo de las festividades. Tal fue el caso de la festividad de junio del año pasado cuando, por problemas entre los fiscales, hubo una riña y fue necesaria la intervención de las autoridades. Incluso el delegado del pueblo y los fiscales debieron presentarse a declarar ante el ministerio público por los acontecimientos de ese día. Estos conflictos muestran cómo la fiesta hace visible algunas contradicciones dentro de la comunidad.

Por otra parte, el cargo de fiscal otorga a quienes lo ejercen el mérito de participar en otros ámbitos de la vida social de la comunidad. Por ejemplo, un hombre que ya haya desempeñado adecuadamente el cargo de fiscal tiene mayores posibilidades de obtener la designación de delegado del pueblo que alguien que nunca lo ha sido porque, como se mencionó, los fiscales adquieren un reconocimiento particular dentro de su comunidad.

Asimismo, en el momento de la elección de los nuevos fiscales, quienes dejan el cargo tienen la posibilidad de proponer a sus sucesores y su propuesta suele ser tomada en cuenta. Comúnmente, eligen a jóvenes o

⁶⁰ En el afán de dicha familia por ocupar algún cargo, y la determinación del resto del pueblo de no permitirlo, se llevó a cabo una discusión en el atrio de la iglesia que terminó a golpes durante una asamblea en que se iban a elegir a los nuevos fiscales.

señores que son nativos o antiguos avecindados del pueblo, a quien haya sido padrino del niño Jesús⁶¹ o haya intervenido en otras actividades del ámbito religioso, tales como la representación de semana santa.

Al terminar su período en el cargo, los fiscales convocan a una asamblea, presentan el resultado del corte de caja y hacen del conocimiento público los nombres de quienes aportaron o negaron su cooperación. Por si esto no fuera suficiente, en la entrada de la iglesia se colocan las listas con esa información. De uno u otro modo, esto da pie a que las personas sean objeto de críticas positivas o negativas según sea el caso, e influye, claro está, en las relaciones interpersonales al interior de la comunidad.

Los fiscales no están exentos de la crítica social pues, como organizadores de la festividad patronal, representan a San Juan Yautepec ante los pueblos vecinos. De ahí que su conducta deba ser lo más íntegra posible. Por tal razón, quizás se entienda la discreción con la que se manejó un problema hace tres años, cuando uno de los fiscales recién nombrados cometió un delito en su comunidad que provocó que fuera privado de su libertad. La reserva de las personas fue tan notable que el hecho sólo fue conocido cuando la prensa lo divulgó.

Participación: compromiso por fe y obligación cívica

Para que sea posible llevar a cabo las dos celebraciones anuales en honor a San Juan Bautista, son imprescindibles tanto el buen desempeño de los fiscales, como la cooperación y participación de la comunidad, pues sin éstas difícilmente se realizarían fiestas de tal naturaleza.

Cada año, los fiscales deciden la cantidad de dinero que los pobladores deben aportar para sufragar la fiesta patronal. Quienes tienen la obligación de cooperar son los jefes de familia (hombres y mujeres indistintamente) y los jóvenes mayores de edad que ya trabajen. En el momento que entregan el dinero reciben un comprobante de su pago. Este documento es muy importante pues quien no lo tenga no tiene derecho a los servicios de la iglesia u otros, e incluso no pueden realizar ciertos trámites administrativos.

⁶¹ En San Juan Yautepec existe una costumbre a la que la gente le ha otorgado gran importancia, porque da pie a que los hombres y mujeres solteros de la comunidad participen desde jóvenes en la vida religiosa y social del pueblo, y de este modo adquieran también cierto reconocimiento que los prepara para una posterior participación como fiscales o en la delegación. Los padrinos del niño Jesús adoran a la imagen en la iglesia gran parte de la noche del 24 de diciembre y la presentan el 2 de febrero (Día de la Candelaria). En ambos días deben costear la comida que ofrecen a la gente del pueblo, además de pagar los servicios de algún mariachi o sonido que ameniza la ocasión.

En la fiesta de marzo de 2001, cooperaron en total 694 personas, 590 hombres y 104 mujeres⁶².

Para la fiesta de junio se pidió una cooperación de \$ 150.00 por ciudadano y para la de marzo, fue de \$ 300.00. Este dinero es utilizado principalmente para comprar los cohetes, el castillo y la caña, contratar los conjuntos musicales y alguna danza, etc.

Con el fin de hacer una estimación de los recursos que deben ser recaudados ofreceré algunos ejemplos. El costo de un castillo oscila entre los diez y los treinta mil pesos; el pago a las bandas y conjuntos musicales varía según su popularidad. En el presente año se contrató a un grupo que cobró más de 100 mil pesos, gasto que en 2001 supuso 45 mil pesos.

El afán de algunos fiscales por dar mayor lucimiento a la fiesta se manifiesta cuando la aportación de la comunidad no es suficiente y entonces aportan de su bolsillo el dinero que falta para que el evento salga lo mejor posible y que su desempeño sea reconocido. De ahí que quienes aspiren a ser fiscales deban tener los medios económicos necesarios para contender con tales situaciones y tomar en cuenta que durante el año que ocupen el cargo no recibirán alguna retribución económica por sus tareas como fiscales.

Los donativos en especie de los mismos moradores de San Juan Yautepec, además de su cooperación en dinero, representan una gran ayuda para la realización de las fiestas patronales. Éstos pueden ser proporcionados por una familia, una agrupación o individualmente. Por lo general es en la fiesta grande cuando la gente participa de esta forma. Señoras, señores, jóvenes y niños hacen diferentes aportaciones como la portada y los arreglos florales para la iglesia, o bien, un castillo, un torito o cohetes. También pueden donar la vestimenta para las dos imágenes de San Juan Bautista. Es frecuente que una agrupación obsequie la contratación de un mariachi, una banda o grupo musical, o un "sonido". Las agrupaciones pueden ser una Compañía de señores y de jóvenes creadas precisamente para tales fines, un grupo

⁶² En este punto, debe advertirse una tendencia por distinguir a las madres solteras del resto de las mujeres, al determinar que las primeras tienen mayor obligación de dar su cooperación pues con el hijo que ya tienen, necesitarán de los servicios de la iglesia. Esta determinación manifiesta a la vez dos modos de reparar en las relaciones de género. Por una parte, refleja la persistencia de una idea discriminatoria para con las madres solteras, pues piensan que quizás así tienen la oportunidad de reivindicar su "falta". Pero por otra, consideran que ello les permite a las que además son jefas de familia, tener iguales derechos y obligaciones como cualquier hombre jefe de familia.

religioso⁶³, o los vecinos de una zona del pueblo. La delegación y el consejo de participación ciudadana de la localidad (conformados por moradores de la comunidad), suelen también hacer donativos importantes para la fiesta. Se presenta además el caso en que las rutas de camiones y peseras que tienen su base en el pueblo cooperan con cierta cantidad de dinero o en especie para las festividades patronales.

Igualmente, es necesario considerar las aportaciones que otras comunidades ofrecen a la comunidad anfitriona y el apoyo que en ocasiones reciben por parte del ayuntamiento municipal para que la festividad se lleve a cabo.

San Juan Yautepec forma parte de un sistema de visitas de imágenes, a partir del cual las comunidades tienen el compromiso de corresponder a las visitas y a los obsequios recibidos en su festividad. Con motivo de la fiesta patronal de San Juan Bautista, algunas comunidades que llegan a visitarlos obsequian al pueblo un candelabro, un cáliz, un "torito" o una batería de cohetes. A su vez, cuando llega el momento de corresponder, el pueblo de San Juan Yautepec devuelve un bien semejante al recibido. Un principio claro de reciprocidad rige la forma en que se ofrecen los dones, pues se asegura que lo que se recibe es lo que se regala.

El ayuntamiento municipal suele proporcionar a la comunidad la seguridad pública para la realización de sus festividades patronales y evitar así cualquier altercado. Este servicio se presta a todas las comunidades y colonias de la zona que lo soliciten. Además envía personal de protección civil para supervisar las instalaciones de la feria y, cuando es necesario, gestiona las reparaciones del alumbrado público.

Empero, cabe destacar que hace tres años, cuando el gobierno municipal estaba en manos del Partido Revolucionario Institucional, las autoridades otorgaban más apoyos a las localidades de la zona tradicional. Por ejemplo, contrataban una banda de música para que amenizaran las fiestas de algunas comunidades o costeaban el servicio de lonas, mesas y sillas para el ofrecimiento de la comida.

La última vez que el ayuntamiento apoyó la fiesta de San Juan Yautepec fue en junio de 2000. Esa ocasión el municipio contrató una banda. Cuando accedió al gobierno municipal el Partido Acción Nacional los apoyos acabaron

⁶³ En la comunidad existe un grupo religioso de jóvenes llamado "Betania", cuyas actividades se enfocan principalmente a la organización de eventos, tales como retiros espirituales; o bien, participan en los días de semana santa o en las fiestas patronales, sea mediante la realización de ciertas tareas o aportando dinero.

en todas las localidades. El actual ayuntamiento municipal limita sus acciones a la supervisión de las instalaciones de la feria y el mantenimiento del orden público. La presente administración municipal ha sido muy criticada por esta política, pues los fiscales daban por descontada la ayuda de la autoridad municipal.

La fiesta, como se ve entra en el juego de la política local. Posiblemente el anterior gobierno priísta compensaba la escasa realización de obras publicas en las comunidades con esporádicos apoyos a sus fiestas. Pero es indudable que conocía el significado que las personas le otorgan a sus prácticas festivas, lo que aprovechaban para obtener cierto reconocimiento al alentar estas costumbres y tradiciones⁶⁴.

A menos de un año que el PAN ocupara la presidencia de Huixquilucan, se generaron los primeros desacuerdos entre los pobladores de la zona tradicional y el nuevo presidente. Según se supo, la gente realizó manifestaciones públicas en contra del presidente, quien pretendía cambiar el modo como los pueblos organizaban sus fiestas patronales. Particularmente, se rumoró que el ayuntamiento iba a disponer de la mitad de los recursos económicos que cada comunidad obtiene por la plaza de la feria que se instala con motivo de las festividades. Ello por supuesto afectaba a la gente, pues ese dinero era utilizado para sufragar parte de los gastos que generan sus fiestas patronales. La posible intervención del ayuntamiento en la organización y desarrollo de sus prácticas festivas y la consiguiente pérdida de autonomía de sus comunidades en este ámbito, fue razón suficiente para que la gente expresara su oposición. En la actualidad la administración del dinero destinado para las fiestas patronales sigue estando en manos de los fiscales o el Comité pro-fiestas de cada comunidad⁶⁵.

Preparación espiritual

Más allá de los preparativos en el aspecto material de la fiesta, existen otras cuestiones a las que también se les otorga un valor especial.

⁶⁴ Incluso, el ex candidato del PRI a la presidencia municipal pagó algunos de los eventos de ciertas fiestas, como un intento por allegarse adeptos para las elecciones del 2000.

⁶⁵ Con las elecciones del presente año realizadas en el Estado de México, y ante la ascensión al poder nuevamente del PRI en el municipio de Huixquilucan, hay quien manifiesta cierta incertidumbre por las acciones que pueda poner en marcha el alcalde electo. Sobre todo con relación a sus prácticas tradicionales, pues es sabido que dicho alcalde procede de la zona residencial de Huixquilucan y pertenece además a la religión judía. Se piensa que quizás ello influya en su forma de gobernar y de intervenir en la vida social y religiosa de las comunidades que conforman el municipio.

Algunas semanas antes de la fiesta, los fiscales visitan cada una de las comunidades que los acompañan año con año y hacen la invitación formal para que participen en los festejos de San Juan Bautista. Es común que tales ocasiones sean motivo de una convivencia con la que renuevan los vínculos sociales y los compromisos ceremoniales entre la comunidad invitada y la que hace la invitación.

Para la fiesta de junio de 2000, las imágenes invitadas fueron: San Martín Caballero de San Martín, San Isidro Labrador de Ignacio Allende, la Virgen de Guadalupe de La Cima, San Jacinto de San Jacinto, la Virgen de Guadalupe de Zacamulpa, la Virgen de Guadalupe del Palajoy, San Juan Bautista de San Juan Bautista, El Cerrito, La Santa Cruz de La Marqueza, El Divino Pastor del Valle del Silencio, San Jerónimo de San Jerónimo Acazulco y San Miguel Arcangel de San Miguel Almaya.

En la fiesta de marzo de 2001, invitaron a las mismas comunidades, con excepción de La Cima y Palajoy, pero a cambio invitaron a La Meza.

Como puede notarse, no varía mucho el número de comunidades invitadas, pues en una y otra fiesta son aproximadamente diez. La mayor parte de los pueblos que invitan pertenecen al mismo municipio, pero algunos proceden de Lerma y Ocoyoacac (ambos limitan con Huixquilucan y pertenecen al Estado de México).

El ofrecimiento de oraciones y plegarias a Dios y a los santos es una forma de expresar el ámbito de lo sagrado. En San Juan Yautepec, nueve días antes de cada fiesta, se reza un novenario en la iglesia del pueblo, para dar inicio a la celebración espiritual de su santo patrón. Para algunos, esta preparación interna de las personas para su posterior participación en las festividades patronales es esencial, pues no hay mejor manera de manifestar lo significativo que resulta para ellos la fe en su santo.

En la fiesta de marzo, como parte de la celebración al santo patrón, los fiscales decidieron que meses atrás las imágenes de San Juan Bautista (la de bulto y el cuadro) recorrieran el pueblo de casa en casa para que se les rezara un novenario diariamente hasta el día anterior de la celebración principal. De esta manera el santo patrón otorgaría sus bendiciones a todo el pueblo. En agradecimiento, los moradores de San Juan reunieron una cantidad de dinero que también ofrecieron para la realización de la festividad.

Días de fiesta

Tanto la fiesta grande como la chica tienen una duración de tres o cuatro días, pero un día en particular se desarrollan los eventos más importantes de la festividad. En la fiesta chica ese día es el 24 de junio, el "día de San Juan Bautista" y en la fiesta grande, es el domingo del fin de semana en el cual se celebra la llegada del santo.

El primer día de las festividades en San Juan Yautepec, desde muy temprano se manifiesta el júbilo de honrar a su santo patrón con la quema de cohetes.

Ya sea que la fiesta tenga una duración de tres o cuatro días, las actividades previas al principal día de la festividad son la bendición y colocación de la portada en la iglesia del pueblo, la decoración de ésta con arreglos florales, la bendición de la caña y la celebración de una misa. Por la noche, se realiza un baile popular en el atrio de la iglesia.

En la fiesta mayor de 2001, se desarrolló un evento particular que también formó parte de la celebración. Dos personas donaron la vestimenta a las dos imágenes de San Juan Bautista, y junto con los fiscales, una banda de música y algunos vecinos del pueblo caminaron en procesión sobre las calles principales del pueblo. Antes de arribar a la iglesia, el padre dio la bendición a las prendas y posteriormente se llevó a cabo el cambio de ropajes de las imágenes⁶⁶.

Otra parte importante de las festividades es la recepción y recorrido de los "toritos" donados por algunos moradores de la comunidad⁶⁷, así como la celebración de una o dos misas en las cuales se efectúan bautizos, matrimonios comunitarios o primeras comuniones. Estos sacramentos son ofrecidos a San Juan Bautista con motivo de su fiesta, como una retribución a lo que su santo patrón les ha concedido.

⁶⁶ Este acto tuvo lugar en el interior de la iglesia y sólo estuvieron presentes los fiscales y quienes hicieron el donativo. De hecho se cerraron las puertas del templo para evitar que entrara alguien más, pues por respeto a San Juan Bautista no podía ser un suceso público.

⁶⁷ El recorrido con los "toritos" tiene una duración de 4 a 6 horas, y los fiscales junto con la banda de música deben caminar por las calles y parajes principales del pueblo para recibir los "toritos" donados y "bailar" con ellos para recolectar la limosna que las personas dan para la iglesia. Durante este recorrido, a manera de recompensa al trabajo que realizan los fiscales, algunos vecinos ofrecen a estos y a sus acompañantes refresco, cerveza, pulque, vino; o bien tamales. Esta práctica del recorrido con los "toritos" la observé sólo en San Juan Yautepec, pues aunque en otras comunidades también se donan los toritos se "baila con ellos" únicamente en el momento de entregarlos.

Posteriormente, hace su arribo la cuadrilla de arrieros de la comunidad al atrio de la iglesia y ahí danzan durante unos minutos para después entrar a la iglesia. En el mismo lugar se lleva a cabo una verbena popular, en la cual los vecinos del pueblo ofrecen tamales y café a los asistentes.

En la noche de ese mismo día se queman algunos de los "toritos" donados y cuando los recursos son suficientes se quema un castillo. Para complementar la celebración del día se realiza otro baile popular en el atrio de la iglesia.

Ahora bien, el día principal de la fiesta igualmente desde temprana hora, se queman 21 cañonazos y se cantan las "mañanitas" a San Juan Bautista, sea con mariachi o con banda. Minutos después se oficia una misa.

Entre las 10 y 11 de la mañana, los arrieros suspenden un momento su baile para acompañar a los fiscales en el recibimiento de las imágenes religiosas de las comunidades invitadas. La acogida de las imágenes se efectúa en dos momentos y dos lugares distintos, porque unas llegan por el extremo Sur del pueblo (principalmente las que pertenecen al mismo municipio), y otras más por el Norte (las que proceden de Lerma y Ocoyoacac). En este recibimiento están presentes los fiscales y sus familiares así como moradores de San Juan que desean participar en este acontecimiento. Ellos llevan consigo una de las imágenes de San Juan Bautista. Las imágenes, sostenidas por los fiscales y representantes de los pueblos son trasladadas a pie hasta el lugar donde se les da la bienvenida con cohetes y ofrecen a los visitantes alimento y bebida (comúnmente agua, tamales y atole). Cada una de las imágenes es colocada frente a la de San Juan Bautista y se guarda un momento de silencio, pues es el instante en que el santo festejado da la bienvenida a sus invitados. Mientras aguardan el arribo de todas las imágenes, los arrieros bailan y la gente consume los alimentos y bebidas ofrecidos por la comunidad anfitriona.

Una vez que se han reunido los representantes de cada pueblo con su respectivo santo patrón caminan en procesión, encabezados por la cuadrilla de arrieros y la banda de música (véase foto 10). A través de la calle principal del pueblo caminan todos hasta el atrio de la iglesia y luego por turnos van ingresando las personas con su imagen religiosa y las sitúan a los costados del interior del templo. De este modo da inicio la eucaristía oficiada comúnmente por el sacerdote del pueblo y uno o dos curas invitados para esa ocasión.

Al finalizar la misa, la gente sale de la iglesia y cada fiscal lleva a las personas de la comunidad invitada que se le asignó a su casa y les ofrece

una comida. Es importante destacar aquí que en los días de fiesta la familia extensa de los fiscales constituyen un gran apoyo. Desde este punto de vista, podría decirse que el cargo de fiscal implica más que el desempeño y responsabilidad de una persona, los de toda una familia.

Si bien casi todas las familias del pueblo preparan una comida especial para los invitados que reciben durante las fiestas patronales, en las casas de los fiscales se prepara una mayor cantidad por los motivos señalados. Mole, arroz, pollo y tamales suelen ser los alimentos ofrecidos a los invitados, pero también pueden ser "carnitas" o barbacoa según les permita su bolsillo. En complemento a la comida, el consumo de cerveza, pulque, tequila u otra bebida forma parte de la convivencia y de hecho se lleva a cabo un brindis en honor al santo patrón, a la familia anfitriona y a los invitados, después de escuchar las palabras de agradecimiento por parte de unos y otros.

En tanto, en un extremo del atrio de la iglesia la cuadrilla de arrieros ejecuta su danza, ante la concurrencia principalmente de la gente que va de visita, pues los habitantes de la comunidad se encuentran en sus domicilios atendiendo a los invitados. Usualmente en la fiesta mayor se invita a otra danza a participar. Ésta puede ser la "Danza de concheros", la "Danza de moros y cristianos", "Los chinelos", etc.

Conforme cae la tarde y después de haber comido y convivido, la gente acude nuevamente a la iglesia y al atrio, mientras se instalan los escenarios donde, por la noche, harán su presentación los grupos musicales que amenizarán el baile. Ese será el momento en el que, atraídos por la festividad, el pueblo recibe al mayor número de visitantes. Éstos cumplen con un comportamiento ritual: atraídas por la festividad, muchos de ellos antes que cualquier cosa entran a la iglesia para adorar al santo festejado. En el interior del templo además de las imágenes de San Juan Bautista están los santos y vírgenes "invitados". Es frecuente que la devoción a las imágenes se exprese ofreciendo veladoras y flores o incluso con algún alimento (tamales, pan, fruta). Sin embargo, hay quienes sólo van a persignarse y a dejar su limosna, o bien presencian la despedida de las imágenes.

Hecho esto, la gente se dispone a esperar el inicio del baile, o bien camina entre los puestos y los juegos mecánicos de la feria, instalados desde un par de días antes. Otros observan cómo colocan el castillo que será quemado unas horas después, junto con algunos de los "toritos" donados por la población. El baile y la quema del castillo son los dos eventos que más

atraen la atención de la concurrencia, y una vez que éstos finalizan se da por terminada la celebración de ese día.

En la mañana del siguiente día, se realiza de nueva cuenta una procesión por las principales calles del pueblo en que participan los representantes de las comunidades invitadas, miembros de la comunidad anfitriona, la cuadrilla de arrieros con su banda de música y en ocasiones el sacerdote (véase foto 11). Posteriormente, regresan a la iglesia y ahí se oficia una misa más para agradecer la presencia de los participantes. Cuando termina la misa, los fiscales ofrecen una comida a las comunidades asignadas y unas horas después se lleva a cabo la despedida de imágenes.

La despedida se efectúa cuando los representantes de las comunidades invitadas regresan a la iglesia después de haber comido. Cabe destacar que no todas las imágenes "se van" ese día, algunas lo hacen a la semana siguiente. Es común que en tal acontecimiento asistan pocos participantes, pero no por ello deja de ser importante. De modo similar a lo que ocurre en el recibimiento de las comunidades, en la despedida colocan la imagen de San Juan Bautista frente a cada uno de los santos o vírgenes que "se van" ese día y se guarda un momento de silencio para que "se despidan". Minutos después, los fiscales del pueblo agradecen a los fiscales o representantes invitados su presencia, les reiteran la invitación para la siguiente festividad, les "echan una porra" y les entregan un agradecimiento por escrito. Los fiscales invitados a su vez agradecen la atención y se comprometen a participar en la fiesta siguiente, no sin antes recordarles que ellos también esperan su presencia en su próxima festividad. Finalmente, los fiscales llevan la imagen de San Juan a "encaminar" a cada uno de los santos, acompañados por una banda, mientras se queman los últimos cohetes del día.

Más tarde, si los recursos lo permiten, se efectúa otro baile pero éste no se equipara con el de la noche anterior, pues es día lunes y asisten menos personas. Igualmente, esa noche se queman algunos de los "toritos" donados que se reservaron para ese momento. Éstos son los eventos con los que se le da fin a las festividades patronales de San Juan Yautepec.

Otras actividades se desarrollan con motivo de la fiesta patronal, pero no son regulares. Peleas de gallos, funciones de lucha libre y jaripeos, forman parte de la celebración y pese al descontento de algunos, en ocasiones se efectúan al mismo tiempo en que se oficia una misa o cuando se realiza la despedida de la imágenes, por ejemplo.

“La danza de arrieros es lo que nos representa”

La danza de arrieros tiene un papel relevante en las festividades patronales de San Juan Yautepec y otros pueblos y rancherías del municipio. No se concibe una celebración del santo patrón sin ella. Básicamente, se la ha asociado con la tradición del pueblo y con lo que los representa: *“Lo tradicional de la fiesta de San Juan es su danza de arrieros, porque es de aquí y siempre han estado. En cada fiesta tienen que estar por ley. Porque, ¿cómo te diré?, ya es la tradición, los arrieros son... como una cultura ¿no?, para nosotros, o sea para la población, porque es lo que te representa a nivel municipal. Lo que representa a San Juan pues son los arrieros”*.

La danza de arrieros es ejecutada en distintos municipios del Estado de México y algunas delegaciones del D.F. Varias localidades se disputan su paternidad, pero parece que la comunidad de San Jerónimo Acazulco, municipio de Ocoyoacac, es donde tuvo su origen⁶⁸.

La cuadrilla de arrieros de San Juan Yautepec se formó en 1956. Sus fundadores eran todos nativos del pueblo (aún viven dos de ellos). Cuentan algunos vecinos que un señor procedente de San Jerónimo Acazulco la enseñó.

La danza de arrieros es: “...de tipo profano-religioso, a través de ella se agradece algún favor al Santo Patrón, una buena cosecha o los beneficios obtenidos durante el año. También se pide por el éxito próximo” (Fiestas y danzas tradicionales del Estado de México, 1986: 22).

Las personas que participan en la danza aluden a la creencia en su santo patrón y a su afán por ofrecerle algún sacrificio a cambio de lo que él les ha otorgado: *“Es una forma de devoción a nuestro patrón. Es más, prácticamente a veces nos nace desde niños (...) somos sanjuaneros de corazón”*. Con esto se evidencia la noción de reciprocidad que tienen las personas para con su santo patrón, cultivada desde temprana edad.

La danza de arrieros, comentan, es una representación de la vida en las haciendas. Su origen “se remonta a la época en que alcanzaron su apogeo las grandes haciendas, cuya fuente de abastecimiento se hacía a lomo de mula. Como los asaltos en los caminos eran muy frecuentes, los arrieros se

⁶⁸ De hecho, se escribió un libro en el que se proporcionan datos y fechas en torno a las primeras cuadrillas de arrieros de esa comunidad y su difusión en otros lugares, así como una descripción y explicación detallada de la danza.

organizaron en grandes recuas, siendo de esta manera más fácil defenderse y trasladar sus mercancías con seguridad" (loc cit).

Los personajes que participan en la danza son los arrieros, los atajadores, la Pascualita, el Juanito, el caporal, el rayador, el administrador, los patrones y las patronas⁶⁹. Tales personajes tienen distintos cargos dentro de la cuadrilla y dependiendo de la antigüedad y el desempeño de cada uno, van ascendiendo de un rango a otro; por ejemplo un arriero puede ser después rayador y quizás llegue a ser administrador o patrón.

La cuadrilla baila al ritmo de sones y jarabes interpretados por una banda de música de viento. En cada una de las piezas se representa una actividad propia de la vida en las antiguas haciendas como descargar, conversar, bailar, comer y vender. En la danza, se utiliza además una mula o un burro para llevar alguna carga, como la leña o el comal, o bien, costales de fruta que obsequian a las personas presentes durante la ejecución de la danza.

La ejecución de la danza consiste en lo siguiente: todos los integrantes de la cuadrilla forman un círculo y avanzan sobre él, ejecutando pasos y giros al compás de la música de la banda que los acompaña. Algunos de los personajes como los patrones y el caporal bailan formando otro círculo interior. A la cabeza de la fila y al final, dos arrieros llevan un estandarte de metal con la imagen de San Juan Bautista y de la virgen de la Candelaria, adornados con listones de colores y flores que le dan mayor vistosidad a la danza.

Los pasos se ejecutan lenta o rápidamente, y varían según la etapa de la danza que se está representando, sea la llegada, la descargada, la comida, etc. Mientras se está ejecutando la danza, los arrieros y otros de los personajes cantan y sostienen breves diálogos haciendo referencia al festejo de su santo patrón, o bien, a la situación de desigualdad que se vivía en las haciendas⁷⁰.

En la danza de arrieros pueden participar tanto hombres como mujeres; adultos, jóvenes y niños. Según información obtenida, cualquier persona puede formar parte de la cuadrilla, siempre y cuando tenga el interés y la

⁶⁹ El personaje de la Pascualita es el encargado de preparar la comida para los arrieros y para los espectadores. Éste es interpretado por uno o dos hombres porque ellos, se dice, "le dan más sabor a la comida". El personaje de Juanito es representado por un niño y es quien detiene a la bestia en "la descargada".

⁷⁰ En ciertas etapas de la danza se manifiesta una inversión de los papeles, por ejemplo, en el momento en que los patrones cargan y descargan la fruta, o bien cuando estos se recuestan en el suelo y los arrieros bailan avanzando sobre ellos.

habilidad para ejecutar los pasos de la danza: *"Nosotros, con tal de que la danza permanezca y la tradición continúe, estamos en la mejor disposición de recibir con los brazos abiertos a la gente que quiera incorporarse a nuestra danza"*, incluso a personas procedentes de otras comunidades. Empero, el número de hombres debe ser mayor que el de las mujeres: *"Porque si no, perdería la esencia de los arrieros (...) entonces ya sería una danza muy diferente a la que nosotros tratamos de representar"*. No obstante, las que participen deben ser solteras: *"... aquí el detalle es que las mujeres que bailan deben ser solteras, sin ningún este..., vamos, señoritas en este caso (...) ahora sí como les decimos: doncellas"*.

El hecho de que cada vez más mujeres tengan la inquietud de participar en la danza y tengan oportunidad de hacerlo, refleja los cambios que se viven en la comunidad, en cuanto a la posición que ocupan las mujeres en ésta. Sin embargo, su participación tiene un límite pues, obedeciendo a la tradición y a la costumbre, se ha determinado que las que integran la cuadrilla deben ser solteras.

La vestimenta de los arrieros consiste en calzoncillo y camisa blancos, un chal (que cruzan sobre su hombro izquierdo), un paliacate (que amarran a su cuello), una faja (que sujetan en su cintura) de color rojo y un sombrero de palma. Los hombres que personifican a la Pascualita visten igual que los arrieros, pero además usan un mandil bordado. Las mujeres (las patronas), visten de blusa blanca, falda y chaleco de terciopelo negro adornados con lentejuela y, como complemento, utilizan sombrero también de terciopelo con lentejuela⁷¹. Ambos usan huaraches y llevan un morral de ayate.

El resto de los integrantes de la cuadrilla visten de manera diferente, según el personaje que estén representando. Los patrones, el rayador y el administrador, lucen de traje y corbata, o bien sólo usan ropa de vestir y zapatos. En tanto, el caporal utiliza ropa informal pero con chaparreras, botas y sombrero.

La cuadrilla inicia su presentación la noche anterior al día principal de la festividad. Llegan vestidos de civil al atrio de la iglesia, bailan ahí un momento y después hacen la entrada a la iglesia, ante su santo patrón San Juan Bautista. Al siguiente día, desde temprana hora, algunos miembros de la cuadrilla disponen todo lo necesario en el atrio para su presentación. Con unas vigas limitan el espacio que ocuparán, llevan todos los utensilios para

⁷¹ Sin embargo, hay ocasiones en que las patronas se atavían con traje de "charra", sombrero y botas, pero éstas son las menos.

preparar la comida y además colocan las bancas en el quiosco, en donde se ubicará la banda de música.

Alrededor de las 9 y 10 de la mañana, inicia su presentación. En esta ocasión ya usan la vestimenta propia de la danza. Poco después, acompañan a los fiscales en el recibimiento de las imágenes, pero no por ello dejan de bailar durante el camino.

Cuando regresan al atrio, continúan bailando hasta el momento en que da inicio la celebración de la misa. Al término de ésta su presentación se prolonga ininterrumpidamente hasta la tarde. Como se mencionó antes, en la danza de arrieros se representan las diferentes actividades que se vivían en las haciendas y, de éstas, las que más llaman la atención son la comida y la "venta" de su mercancía. Mientras los arrieros están bailando, las Pascualitas preparan la comida. Cuando ya está lista la reparten entre los presentes y después comen los integrantes de la cuadrilla. La "venta" de mercancías no es tal, más bien, los arrieros obsequian a los espectadores la fruta que llevaron ahí en agradecimiento a su asistencia, (naranjas principalmente), así como dulces, galletas y a veces utensilios de cocina.

Una vez que terminan de comer, la cuadrilla sigue bailando hasta las 5 o 6 de la tarde, hora en que entran a la iglesia a despedirse y a dar gracias a San Juan Bautista, mediante su danza, por permitirles estar ahí para ofrecerle su sacrificio y su cansancio. Participar en la danza de arrieros, como puede notarse, exige tener la capacidad y la voluntad para bailar durante gran parte del día, pese a las altas temperaturas y al agotamiento.

La danza de arrieros es posible por la participación de los pobladores en la cuadrilla de su comunidad. No obstante, ésta implica también financiar los gastos que genera, pues tienen que comprar la vestimenta, pagar a la banda que los acompaña y adquirir las mercancías que obsequian en la fiesta así como todo lo necesario para preparar la comida que ofrecen ese día.

Esta cuestión de los recursos económicos que la cuadrilla debe solventar ha sido en ocasiones motivo de desacuerdo e inconformidad, pues al parecer se han presentado casos de personas que participan pero no aportan su cooperación y, por ende, el dinero que falta debe ser proporcionado por el resto de los integrantes de la cuadrilla, o por los patrones. Dada la situación de injusticia que ello implica, hay quien señala que si ese problema continúa, existe la posibilidad de que las personas pierdan el interés en participar en la cuadrilla de arrieros.

La cuadrilla de arrieros de San Juan Yautepec, es una de las más antiguas de Huixquilucan (hasta el año 2000 existían 11 cuadrillas en el municipio). Según dijeron, ésta se distingue de las otras porque no presenta cambios significativos en la vestimenta de los arrieros, la ejecución y representación de la danza y en la música que los acompaña: *"Casi la mayor parte de las danzas optaron por salirse del origen pues, y nosotros nos quedamos así desde..., desde que se inició la danza. Sobre todo desde los fundadores de la danza ellos dijeron (...), siempre nos han dicho: 'si van a conservar la danza, pues consérvanla como tal, como cual es, no queremos que la..., que cambien los pasos, su modo'. Por eso existe un reglamento, de acuerdo al maestro que nos enseñó, nos dejó un reglamento y por eso nos basamos en eso"*.

Algunos de los miembros de la cuadrilla tienen la certeza de la originalidad de su danza y manifiestan su orgullo por ello. Aunque reconocen la existencia de cambios, aseguran que no han afectado considerablemente el significado de esta práctica: *"Pues realmente, lo que nosotros hemos tratado de conservar es la originalidad de la danza (...) Desde que se fundó la danza, no ha cambiado sus... nada. Sigue igual en ese aspecto. Dentro de este municipio, yo creo que es la danza que ha conservado su, sobre todo su tradición, su origen de danza pues. Porque sí hay bastantes danzas en el municipio (...), le podría decir que todas son modernas"*.

Los cambios en la danza son comunes en varias cuadrillas. Durante mi estancia en Huixquilucan, asistí a las fiestas de algunos pueblos y rancherías en las que también se ejecuta la danza de arrieros. Ello me permitió percibir y comparar detalles de la vestimenta que utilizan, de la ejecución de los pasos, de las distintas normas que siguen, etc. Empero, lo que más llamó mi atención fueron ciertas actitudes de los integrantes de algunas cuadrillas. Ante el hecho de que en algunos casos participara un mayor número de mujeres que de hombres, y que todos los miembros tuvieran el mismo rango de patrones, hay quien reconoce que su cuadrilla difiere de la forma original de como debe integrarse una cuadrilla de arrieros. No obstante, sugieren la idea de que no por ello su danza carece de valor porque finalmente también es una manifestación de fe. En realidad los interesados en la danza aluden a una adecuación que resulta de la necesidad de expresar la devoción por un santo patrón, aún cuando ello implique cambiar algunos elementos de la danza. De manera diferente una cuadrilla de arrieros integrada por jóvenes me pareció sorprendentemente indisciplinada. Esto tal vez obedezca a una falta de interés o de respeto. Pero su sentido es más notable como contraste de las cuadrillas más fieles a la tradición.

Distintas formas de mirar una misma práctica

El trato de los habitantes de San Juan Yautepec con el sacerdote a cargo de la iglesia de ahí es en general de respeto y tolerancia. Sin embargo, debido a las tareas de los fiscales, éstos deben tener una relación cercana con el cura, lo que permite a ambas partes conocerse y formarse una idea particular del otro, que puede ser negativa o positiva (véase foto 12).

Vale la pena traer a cuenta la explicación ofrecida por el diácono Rogelio, del Olivo, con respecto a su preferencia por trabajar en una colonia y no en un pueblo. El caso de San Juan Yautepec parece explicar este deseo. En el pueblo, el sacerdote encargado en turno tiene funciones religiosas que no puede rebasar, pues los fiscales asumen importantes papeles en las fiestas. De hecho, los sacerdotes carecen de autoridad para cuestionar o modificar algún elemento festivo: *"Nunca hemos tenido problemas con los padres. Ellos no tienen ni por qué, porque ellos no son los que aportan, a ellos nada más se les contrata para que den su misa y si gustan acompañar por decir, en la procesión, pues ya es cuestión de ellos también"*.

Una de las razones por las cuales se han presentado contrariedades entre los fiscales y el sacerdote ha sido el manejo y uso de las limosnas del pueblo, y el "exceso" de autoridad de los fiscales en su comunidad, que se llega a imponer aún sobre el cura mismo. Gente de la comunidad ha llegado a afirmar que no desean que su iglesia adquiriera el rango de parroquia, pues de ese modo tendrían un párroco de cabecera y ello les restaría autoridad a los fiscales, quienes representan finalmente a la comunidad.

El cura por su parte, tiene también su punto de vista con respecto a los feligreses, sobre todo cuando alude el caso de las fiestas patronales. Una primera observación que hace apunta al derroche de dinero y de elementos festivos que la comunidad ofrece para honrar a su santo patrón: *"Yo pienso que exageran un poquito porque gastan a lo bárbaro"*. Argumenta que la fiesta patronal tiene un fundamento meramente religioso y que cada evento festivo –quema de cohetes, música, baile— debe ser considerado sólo como un complemento de dicha celebración. Por tanto, la comunidad no debe hacer un gasto excesivo de recursos porque con o sin éstos eventos, bien pueden honrar a su santo a través de una plegaria, o de su sola presencia con devoción.

Empero, las personas tienen una opinión distinta, pues de algún modo ofrecen a la vez algún sacrificio espiritual y uno material con la satisfacción de que así devuelven parte de lo que su santo patrón les ha otorgado: *"Pues*

es dinero que lo tienes destinado para eso ¿no?, o sea, pues es una fiesta que se hace cada año. Yo digo que no es un derroche porque si lo hicieras diario a lo mejor sí, pero igual si tú lo quieres hacer yo siento que a nadie le estás pidiendo, a nadie le dices 'dame para hacer la fiesta de mi pueblo'. Es algo que nos cuesta a todos los pobladores de aquí de San Juan y pues sí, lo hacemos con gusto y todo, o sea tratamos de que salga bien todo, y siento que no es un derroche".

Cuando el sacerdote habla de una exageración de la gente en la realización de las fiestas, también percibe exceso en el modo como se desarrolla la celebración: "(...) *aquí la vez pasada, había una banda en el quiosco a treinta metros de la iglesia, y de ahí del quiosco a la otra esquina a cuarenta metros había otra banda, y allá en la otra esquina estaba un conjunto musical y todos tocaban al mismo tiempo y no, no se oía nada (...) Yo por ejemplo, en vez de poner tres bandas, yo quito dos y pongo nomás una, y de rato en rato, no todas al mismo tiempo (...) Entonces, sí hace falta mentalizarlos, concientizarlos un poquito, pero no se dejan mucho ¡eh!"*

Pese a estas críticas, el cura advierte el gran significado que la gente atribuye a sus prácticas religiosas, porque finalmente éstas manifiestan una creencia y una fe en Dios y en sus santos. Señala además la necesidad de darle continuidad a esa devoción y de respetar sus diferentes formas de expresarla: "*Toda la fiesta es una expresión de fe, al modo de ellos (...) Nomás lo que yo critico es que le echan de más, queman cohetes de más, es una exageración, si le disminuyeran... Pero para ellos así es, y pues ni modo, hay que seguirle ¿verdad?, respetando su modo de pensar"*.

Cambio y continuidad

La festividad de San Juan Yautepec y algunos de los elementos que la conforman resultan ser, desde el punto de vista de los propios pobladores, una tradición: "*Es una tradición que ya tiene sus antepasados. Claro, ahorita lógicamente se hace con más publicidad a lo mejor y cosas así, más llamativas. Anteriormente, yo me imagino que esto era más pequeño, igual por la misma población que ha ido aumentando ahora, y en años anteriores pues no había tanta. Y a lo mejor, económicamente no había lo suficiente para hacer una fiesta más grande. Y ahora, pues ya poco a poco se está haciendo más grande y más grande. Ojalá que este año no cambie"*. Para sustentar tal argumento se hace referencia a la antigüedad de esa práctica festiva y a su permanencia en el tiempo, pero a la vez hay un reconocimiento de los cambios que ha experimentado, como efecto de las transformaciones en el entorno donde se desarrolla.

Algunos piensan que las modificaciones que ha presentado la fiesta son en general convenientes ya que cada vez las celebraciones son más llamativas, se invierte una mayor cantidad de trabajo y de dinero para halagar a su santo patrón y a la gente que asiste a su comunidad en esas ocasiones. Sin embargo hay otros que cuestionan el modo como ahora se administran los recursos para llevar a efecto las fiestas: *"Ahorita ya no porque hay mucha política. Yo no sé a qué se debe eso, a lo mejor hay un dinero que se roba, no se roba, quién sabe"*. Señalan que antes se percibía una mayor unión entre los moradores del pueblo, pero el aumento en el número de habitantes dificulta actualmente dicha unión. Esto se ve reflejado, se asegura, en los problemas que se presentan por las distintas preferencias políticas, o por los cambios en la forma de pensar de los jóvenes a raíz de su creciente vinculación con el exterior, la existencia de otras religiones; problemas que tarde o temprano repercuten en otros ámbitos de la comunidad y a los que la esfera cívico-religiosa no escapa: *"Por ejemplo, nosotros nos hemos dado cuenta que algunas gentes han cambiado de religión (...) Aquí hay unas costumbres, que para hacer las festividades se coopera, nos fijan una cooperación y eso tenemos que aportar. Por ejemplo, esas gentes pues ya no la aportan y nosotros siempre hemos dicho que a nosotros no nos interesa eso, su religión. Lo único que nos interesa es conservar nuestras tradiciones y costumbres"*.

Ante esto, algunas personas manifiestan incertidumbre respecto a la continuidad de prácticas como la fiesta patronal: *"Pues sí, han pasado los años, las tradiciones como católicos se han respetado, quién sabe más adelante si siga o ya no. Sí, pues como en este pueblo, ojalá que se respete y se siga siempre adelante, que no se pierda (...), porque si se pierden ya se acabó. Porque ahorita la juventud ya no respetan nuestros santos, ya no quieren, ya no"*. Pero también es manifiesta la idea de que la conservación de sus tradiciones y costumbres está en sus manos y por tanto, se tiene la certeza de que de ellos depende darles continuidad: *"No puedes cambiar así tan radicalmente de un día para otro tus costumbres (...) Mientras se pueda conservar todo pues adelante, ya ahí después los que vengan atrás de nosotros, quién sabe si conserven esto o no, pero yo siento que mientras haya personas que piensen como yo, a lo mejor un poco locos... Ojalá y no se pierda eso"*.

Contrario a lo que ciertas personas opinan, hay quien afirma que en la reproducción de sus prácticas religiosas, los jóvenes pueden aportar mucho. Por ejemplo, un jefe de familia que integra la cuadrilla de arrieros expresa su orgullo por el hecho de que dos de sus hijos participen también en ésta: *"Es una buena motivación para mí, para un padre, para su madre sobretodo,*

porque, pues ven que uno les muestra un ejemplo, les da una motivación de vida para que no se pierdan las tradiciones del pueblo (...) porque son unas tradiciones que se traen, que vienen y pues a mí me da mucho gusto que también estén participando”.

La fiesta desde una posición crítica

No son muchos los lugares en la ciudad que realizan celebraciones religiosas como las que se efectúan en los pueblos de Huixquilucan. Es decir, fiestas patronales que implican una gran inversión de trabajo y de dinero, y en las cuales las nociones de sacrificio y reciprocidad expresados mediante ritos y prácticas particulares, revelan todo un universo simbólico de lo sagrado. Cuando se da el caso de que algún habitante de la ciudad llega a asistir a una de estas fiestas, piensan: *“...inclusive hay personas que vienen del D.F. y ya tienen otra forma, o sea más que nada, ya no celebran este tipo de eventos, y como que vienen aquí, inclusive son de aquí y como que se vuelven a encontrar con su pasado, vuelven a recordar otra vez todo lo que es... y tratan de olvidarse a lo mejor un poco de lo que viven en la ciudad, pues allá no hay nada de eso, y llegas aquí y dices: esto es lo mío. Y sí, nosotros que vivimos aquí, pues sí es tratar de conservar ¿no? (...) Es una forma de preservar tus raíces, lo que es tuyo ¿no? Con lo que creciste y a lo mejor con lo que vas a morir”.*

El testimonio es elocuente al dar cuenta de las diferentes maneras como puede ser percibida una práctica por quien la vive. Como se dijo antes, la fiesta les permite reconocerse distintos de los otros, hallar las particularidades que poseen como comunidad y como personas. Si bien hay la tendencia en pensar que ellos poseen y dan continuidad a costumbres y tradiciones que no se manifiestan en la ciudad, también admiten que tales costumbres y tradiciones han sufrido ciertas modificaciones. A partir de la comparación con otros casos, se revela también una percepción de lo que su comunidad y su fiesta son. Advierten que se han conservado al máximo costumbres ancestrales: *“...nuestra religión que ahorita tenemos pues es, nos la heredaron los españoles ¿no?, y nuestros antepasados su cultura fue, pues adorar al dios del agua y todo ese tipo de elementos, que el viento y que... Entonces aquí, no todas las fiestas, sino que una fiesta, por decir la del Cerrito de la Campana y la de acá, hay una mezcla de culturas. Por decir, en la forma en que ellos hacen misa y al mismo tiempo ponen ofrendas en..., por decir en ese árbol, en piedras ponen su fruta, y que para darle gracias al... Sus veladoras y así, es una mezcla de culturas porque eso lo hacían sus antepasados anteriormente. Ponían sus ofrendas, es como una mezcla de culturas ahí”.*

A diferencia de aquéllos casos, señalan: *"No, aquí no, aquí nomás es tu creencia, creer en tu santito y ya, lo demás pues más popular todo lo que se hace, más popular. Aquí no se pone ofrenda (...) Ahora como que se le da más importancia a todo lo que, los eventos que haces, como que le das más importancia a eso que por decir, a lo que le das a tu santo. Es decir, dar tu fe, lo que crees ¿no?. Supuestamente es una fiesta de un santo, pues es lo que se debe hacer, honrarlo, tenerle más respeto y aquí es todo lo contrario ¿no?. Se preocupan más en, que cómo va a estar el baile y cosas así, o que vamos a hacer un jaripeo. Como que no, no se van mucho a lo religioso"*.

Al compararse es posible que se piensen a sí mismos desde un punto de vista crítico, reconociendo lo que son, lo que ya no son, lo que desean ser. Empero, el hecho de que se manifieste cierta añoranza por lo que se ha perdido también implica la tendencia a creer que los significados, los motivos y las necesidades a los cuales responde la fiesta patronal se mantienen en esencia: *"...a lo mejor es parte de todo lo que es la fiesta, un poco de todo, porque si fuera problema, pues a lo mejor no se hiciera ya o no sé. Pero si se pudiera poner un poquito más de atención a lo religioso, como que a mí si me gustaría mejor. Para tratar de regresar un poquito a lo que era antes"*.

Aún cuando la fiesta sea más popular, más llamativa, es una expresión de fe hacia su santo patrón, ahora bien, la forma que toma esa manifestación de fe varía de persona a persona: *"Llego y entro a la iglesia y ya, como que me sentí a gusto, en serio, siempre, no sé, siempre me ha gustado estar ahí, con los arrieros. Cuando bailan adentro de la iglesia y sí, a lo mejor esa es mi forma de demostrar mi fe, mi creencia en San Juan"*.

De esta forma se evidencia la diversidad de modos como puede expresarse una idea, una creencia, y un sentimiento. Sin mayor problema, parece haber una tendencia a buscar la mejor manera de justificar nuestra presencia en el mundo, y una de ellas es sin duda alguna, a través de la fiesta patronal, pese a las transformaciones que ha experimentado y que seguirá experimentando.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, es notable la constante alusión de aquéllos modos diferentes de vivir, percepciones y entornos que a simple vista parecen contrapuestos, tales como modernidad y tradición, campo y ciudad, fiesta y trabajo, entre otros. No obstante, se ofrecieron ciertos elementos teóricos para demostrar su convivencia, la cual se expresa a veces sin demasiadas contradicciones.

El objetivo principal que encauzó la presente investigación, fue justamente mostrar que, contrario a lo que suele pensarse, la tradición no se opone a la modernidad. Su relación es patente, pero no por ello debe inferirse que su percepción y análisis implica definirla y entenderla a partir de la modernidad. La tradición y la modernidad conviven y su coexistencia crea y aporta nuevas formas de pensarnos en nuestra actual realidad.

Mediante una investigación de campo en el municipio de Huixquilucan, Estado de México fue posible hacer algunas observaciones en torno a las formas que toma esa coexistencia en la vida de las personas.

Mi intención al presentar los casos de dos comunidades fue ilustrar las diferentes maneras como lo moderno y lo tradicional coexisten, que el alcance y la naturaleza de la transformación que experimenta un entorno y una sociedad, resulta en parte de esa coexistencia, pues como se señaló en su momento, la tradición no implica perpetuación sin variación, y la modernidad no se traduce sólo en desorden, sino que también crea y aporta. Tanto en el pueblo como en la colonia, varios de los cambios notables en su espacio, conformación, entorno natural, etc., derivaron de su ubicación geográfica y por tanto, de la mayor vinculación con el D.F y la ZMCM. El Olivo y San Juan Yautepec comparten esa misma experiencia pero en ambos casos, las personas fueron quienes encauzaron los efectos del cambio según sus propias necesidades e intereses. Más que pretender explicar lo anterior a partir de una contraposición —afirmando que la colonia presenta principalmente las características de la ciudad y que el pueblo posee más rasgos del campo—, se intentó mostrar que no hay una relación unívoca entre un entorno y ciertos modos de vivir, pensar y sentir.

Tales modos de vivir, pensar y sentir se hacen evidentes cuando nuestra mirada se dirige a la práctica festiva, evento social, religioso y cultural que comunica diferentes aspectos de la sociedad de la cual se forma parte, de la comunidad que la vive, de las personas que la crean, de los cambios que experimenta un entorno físico y social. Específicamente, a través de una

comparación de las fiestas patronales de la colonia El Olivo y del pueblo de San Juan Yautepec, me fue posible aprehender algunas formas de vivir de las personas, las cuales además de revelar una posición en su comunidad, expresan una determinación por otorgarle significado a sus acciones, conductas y vivencias. Lejos de aprehender por separado las manifestaciones de lo moderno y lo tradicional en la práctica festiva, lo que hallé fue una convivencia latente, producto de ese afán por crear modos particulares de expresión, de relación con aquello que a las personas les resulta esencial, relevante en sus vidas.

Una primer idea que quiero destacar está relacionada con la presencia de un elemento no moderno en las dos comunidades estudiadas, que la práctica festiva hace evidente: la intervención de las autoridades civiles en la esfera religiosa. Pero el carácter de dicha intervención no fue el mismo. En la colonia esta situación se expresó claramente cuando la delegación de la comunidad tomó la decisión de conjuntar las dos fiestas en una sola, para dar fin a la pugna que se vivía entre la población. En cambio, el delegado de San Juan Yautepec intervenía pero a partir de las aportaciones que hacía para la festividad patronal, es decir, participaba como cualquier feligrés del pueblo, y su cargo no se lo impedía. En los dos casos, el paso de una esfera a otra obedece a diferentes circunstancias, pero esta movilidad es indudablemente un rasgo moderno.

Por otra parte, cabe destacar que la fiesta patronal en ambos casos, representa uno de los ámbitos a través del cual las personas pueden participar en la vida pública de su comunidad. Pero esta participación se limita a algunos miembros, cuando se determina que en la organización de la festividad patronal sólo pueden colaborar los hombres y los nativos, o bien, los que originalmente se han encargado de ello. Es decir, los valores modernos de democracia e igualdad no son observados al menos en ese aspecto, y ello da pie a que quienes no tienen acceso a la participación en la esfera religiosa, tampoco lo tengan en otros ámbitos de la vida social. El control social que ejerce un determinado sector de la población se expresa indudablemente en estas restricciones.

Este control social puede percibirse también desde otra perspectiva, cuando las voluntades individuales y colectivas se contraponen. El dominio de la comunidad sobre los individuos que se presenta en San Juan Yautepec es tal, que define las formas como las personas pueden considerarse ciudadanos y parte integrante de la población. La obligación de cooperar para la realización de la fiesta, se impone por igual a hombres y mujeres, nativos y avecindados, católicos y no católicos. En El Olivo por el contrario, el poder de

decisión y acción del sacerdote parecía en ocasiones imponerse sobre la comunidad. Sin embargo, al final tuvo mayor peso la decisión de la comunidad y el cura fue reemplazado.

No obstante, en la colonia suelen presentarse mayores dificultades para lograr un acuerdo en comunidad y actuar como tal. Aquí vale la pena traer a cuenta un factor que influye visiblemente en este aspecto. Dado que la colonia está conformada por personas de diversos orígenes, existen mayores obstáculos para que compartan los mismos intereses, valores y motivaciones. En la vida religiosa de la comunidad ello se hace patente en el conflicto por la celebración de dos festividades patronales a dos santos distintos. Situación que no se revela en el pueblo, pues sus moradores son predominantemente nativos del lugar; por ello confluyen sus intereses e intenciones a un mismo fin, sin mucha dificultad. Con esto, no estoy tratando de negar la existencia de conflictos internos que se viven al interior del pueblo. Pero, debe tenerse presente que éstos no inciden de la misma manera como sucedió en la colonia, es decir, que no ponen en peligro la continuidad de la práctica festiva.

A grandes rasgos, es patente la similitud en algunos de los elementos que conforman las fiestas de una y otra comunidad, y ambas poseen ciertas características del sistema de cargos urbano descrito. Sin embargo, en uno y otro caso las personas les conceden un valor distinto, según el rol social que desempeñan dentro de la comunidad, su origen, el género y grupo de edad al que pertenecen. Como se explicó, ocupar el cargo de fiscal no significa lo mismo para un hombre y una mujer, como tampoco lo es para un niño y un adulto participar en la celebración a través de una danza. Es decir, la fiesta es uno de los ámbitos a través del cual las personas expresan ideas, emociones, y pensamientos distintos, que dan cuenta a su vez de una posición en la sociedad y de las percepciones que se tienen de los otros y de sí mismos.

Ahora bien, el principio de reciprocidad que se revela en varias actividades de la fiesta, adquiere una importancia relevante a nivel colectivo e individual. Esto se refleja en la manera como se llevan a cabo las festividades patronales de la colonia y el pueblo, en las relaciones sociales que ella implica, en las formas de vincularse con lo sagrado, y en los modos de mirarse como comunidad. Esta reciprocidad rige los vínculos sociales de las dos comunidades, sobre todo, los que los unen con los otros con motivo de las festividades. A partir de la fiesta se refuerzan los lazos entre las personas, los que a su vez comunican la continuidad de un orden social.

Asimismo, la fiesta resulta ser una de las formas mediante las cuales la comunidad que la crea y la vive, manifiesta su particularidad ante los demás. Ello es más evidente en el caso de la colonia que, como se vio, dada su ubicación y conformación; la fiesta les permite distinguirse de los otros. En el caso del pueblo, también se presenta esta tendencia pero los motivos son distintos. Parece ser que en San Juan Yautepec se reconoce que su fiesta comparte ciertas características con otras, pero que la suya posee rasgos singulares que han tratado de conservar. Ese intento de mantener características propias a través de su fiesta es una manera de situarse y de reconocerse en una sociedad en constante transformación. En los dos casos fue notable la tendencia a asociar sus prácticas festivas con la tradición, con base a su antigüedad y a su permanencia. Empero, aún cuando no se reconoce, dicha permanencia es producto del cambio y de la conjugación de lo moderno y lo tradicional.

Por otro lado, en las dos festividades estudiadas, se hizo patente la conjugación de lo sagrado y lo profano. La presencia de eventos religiosos y no religiosos en las dos celebraciones es concebida por algunas personas como un rasgo común de las prácticas festivas populares. Sin embargo para otros, ello implica un problema ya que el valor simbólico de una celebración en honor a una imagen religiosa, ha cambiado.

El hecho de que eventos religiosos y no religiosos de la fiesta se lleven a cabo simultáneamente, no representa mayor problema, siempre y cuando el uso de los espacios se respete. La separación de lo sagrado y lo profano se hace patente cuando se determina que en la calle y en el atrio se pueden realizar ciertas actividades pero no al interior de la iglesia.

Lo innegable es que pese a los cambios que experimenta la festividad en sus manifestaciones, muchas personas continúan otorgándole sentido a sus existencias y a su vínculo con lo sagrado a través de ella.

Conforme a lo que se había planteado antes, es importante reiterar que el análisis de la fiesta puede ayudarnos a aprehender los modos como las personas se ubican ante el mundo, a partir de lo que hoy son y hacen, de sus relaciones sociales, de su vínculo con la naturaleza y con lo sagrado. Expresar cierta creencia, idea o necesidad mediante la participación en la organización y realización de alguna festividad, representa para las personas un elemento importante en sus existencias.

En fin, éstas son sólo algunas ideas que derivaron del análisis realizado en torno a las festividades patronales y a la coexistencia de lo moderno y lo

tradicional. El ritual de la fiesta fue el ámbito que me permitió revelar los sentidos y valores que se le otorgan a las relaciones sociales y a los roles sociales de las personas dentro de su comunidad. Desde otra perspectiva, la fiesta me permitió reparar en las visiones particulares de la comunidad que la vivió. La fiesta es a la vez un modo de manifestar la continuidad en el tiempo y una forma de aprovechar el cambio. Y para ello, la modernidad y la tradición en su convivencia resultan ser sin duda eficaces.

Sin embargo, me parece necesario indagar otros casos en contextos diferentes y a partir de otros indicadores, pues las formas que toma la coexistencia modernidad/tradición sin duda son infinitas.

Bibliografía

- Alduncin, A. Enrique (1989) Los valores de los mexicanos. México entre la tradición y la modernidad, México, Fomento cultural Banamex, AC.
- Aguirre, Ángel (ed.) (1993) Diccionario temático de antropología, España, Boixareu Universitaria.
- Alonso, José Luis (2001) "Sin la tradición no se pueden entender las sociedades ni las culturas actuales" en Carril, Ángel (ed), Cien respuestas a una pregunta, España, Centro de Cultura Tradicional.
- Baca Gutiérrez, Amada (1998) Monografía Municipal Huixquilucan, México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Balandier, Georges (1988) Modernidad y poder. El desvío antropológico, Madrid, Júcar Universidad.
- Balandier, Georges (1989) El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales, España, Gedisa.
- Bartra, Roger (1987) La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano, México, Grijalbo.
- Berger, Peter y Luckman Thomas (1997) Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, España, Paidós.
- Berman, Marshall (1988) Todo lo sólido se desvanece en el aire, Madrid, Siglo XXI.
- Blancarte, Roberto (2000) "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana" en Blancarte, Roberto (comp.), Laicidad y valores en un Estado democrático, México, Segob/ColMex.
- Bonfil, Guillermo (1987) México Profundo. Una civilización negada, México, Grijalbo.
- Boyer, Pascal (1990) Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse, Great Britain, Cambridge University Press.
- Brunner, José Joaquín (1992) América Latina: cultura y modernidad, México, Grijalbo.
- Calderón, Fernando (1996) Esa Esquiva Modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe, Venezuela, Nueva Sociedad UNESCO.
- Cano, Mercedes (2001) "Saber estar" en Carril, Ángel (ed), Cien respuestas a una pregunta, España, Centro de Cultura Tradicional.
- Cheymol, Marc (1994) "La modernidad: ¿ruptura o construcción de identidades?" en Giménez (coords) Modernización e identidades

- sociales, México, UNAM.
- Delgado, Javier et. al (1999) "Estructura metropolitana y transporte" en Eibenschutz (coord.) Bases para la planeación del desarrollo urbano en la ciudad de México. Estructura de la ciudad y su región, México, UAM-Xochimilco/Miguel Angel Porrúa, Tomo II.
- Dewey, Richard (1960) "The Rural-urban Continuum: Real but relatively unimportant" *American Journal of Sociology* LXVI (1) 60-67.
- Duncan, Otis (1957) "Community size and the Rural-Urban Continuum" en Paul Hatt and Albert J. Reiss, Jr (eds.), *Cities and Society*, Glencoe, Free Press.
- Duhau, Emilio (1998) *Hábitat popular y política urbana*, México, UAM-Miguel Angel Porrúa.
- Eibenschutz, Roberto (1999) "La política de control de la expansión urbana en el Distrito Federal" Ponencia presentada en la Conferencia Internacional Control de la expansión urbana, México, GDF, SER, OCDE.
- Eisenstadt, S.N. (1968) *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Frisby, David (1985) *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en las obras de Simmel, Kracauer y Benjamin*, España, La balsa de la Medusa.
- García Canclini, Néstor (1989) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- García Montiel, Marcos (2000) *El Señor del Desmayo. Danza Mestiza*.
- Garma, Carlos (1991) "Cultura nacional y procesos de secularización" en *Religiones Latinoamericanas*, N° 1, México, ENAH/INAH.
- Garrido, Manuel (2001) en Carril, Ángel (ed), *Cien respuestas a una pregunta*, España, Centro de Cultura Tradicional.
- Geertz, Clifford (1991) "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GEM, (1986) "La danza de los arrieros" en *Fiestas y danzas tradicionales del Estado de México, Identidad estatal segunda serie*, N° 11, Toluca, México.
- Gil Calvo, Enrique (1991) *Estado de fiesta*, Madrid, Ed. Cast.: Espasa-Calpe.
- Giménez, Gilberto (1994) "Comunidades primordiales y modernización en México" en Giménez y Pozas (coords) *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM.
- Hannerz, Ulf (1986) *Exploración de la ciudad*, México, FCE.
- INEGI (1960), VIII Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.
- INEGI (1970), IX Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.
- INEGI (1980), X Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.

- INEGI (1990), XI Censo General de Población y vivienda, México, INEGI.
- INEGI (2000), XII Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.
- Isidro, Gloria (1995) "Otomíes del Estado de México" en Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México, región centro, México, INI.
- Korsbaek, Leif (1996) Introducción al sistema de cargos (Antología), México, UAEM.
- Leach, Edmund (1978) Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, España, Siglo XXI.
- Lewis, Oscar (1986) Ensayos Antropológicos, Caps. 2 y 3, México, Grijalbo.
- Linarte, Guillermo (1998) La danza de los arrieros, Tradiciones de América, México, Mex.: Norte/Sur.
- Lomnitz, Claudio (1999^a) "Introducción al estudio de zonas de contacto y fronteras culturales" en Monterroso, Neptalí y Valencia Geofredo (coords.) Turismo y cultura, México, UAEM.
- Lomnitz, Claudio (1999^b) Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México, México, Planeta.
- Millán, Saúl (1993) La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca, México, INI.
- Miner, Horace (1957) "The Folk-Urban Continuum" en Paul Hatt and Albert J. Reiss, Jr. (eds.), Cities and Society, Glencoe, Free Press.
- Nivón, Eduardo (1998) Mirar la ciudad desde la periferia, UNAM/FFyL (Tesis de doctorado en antropología).
- Palomar, Salvador (2001) en Carril, Ángel (ed), Cien respuestas a una pregunta, España, Centro de Cultura Tradicional.
- Parker, Cristián (1993) Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista, Chile, FCE.
- Plan de Desarrollo Municipal 1997-2000 (1997) Gaceta Municipal, Organo informativo, H. Ayuntamiento Constitucional de Huixquilucan, Estado de México, México.
- Portal, María Ana (1996) "Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana", Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM, México, Núm. 39, Ene-Jun.
- Pradilla, Emilio (1999) "La regulación del crecimiento territorial de la Zona Metropolitana del Valle de México" Ponencia presentada en la Conferencia Internacional Control de la expansión urbana, México, GDF, SER, OCDE.
- Redfield, Robert (1930) Tepoztlán. A Mexican Village. A Study of Folk Life, U.S.A., University of Chicago Press.
- Redfield, Robert (1944) Yucatán: una cultura en transición, México, FCE.

- Redfield, Robert (1988) "La sociedad Folk" en Revista Mexicana de Sociología, IV.
- Signorelli, Amalia (1999) Antropología urbana, España, UAM-Iztapalapa/Anthropos.
- Simmel, Georg (1984) "Las grandes ciudades y la vida del espíritu" en Cuadernos Políticos, 45.
- Sistema Municipal de Información Huixquilucan, s/f.
- Soustelle, Jaques (1993) La familia otomí-pame del México Central, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/FCE.
- Unikel, Luis (1976) El desarrollo urbano de México: Diagnóstico e implicaciones, México, ColMex.
- Villoro, Luis (1992) El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento, México, El Colegio Nacional, FCE.
- Viqueira, J.P. (1997) "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)" en Sigaut Nelly (edit), La iglesia católica en México, México, Colegio de Michoacán/Segob.
- Weber, Max (1944) Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, México, FCE.
- Wirth, Louis (1988) "El urbanismo como modo de vida" en Fernández, Martorell (ed.), Leer la ciudad. Ensayos de Antropología Urbana, España, Icaria.

FOTOS



Foto 1. Entrada del Olivo a través de la Av. Tecamachalco. El contraste y disparidad de la colonia y los fraccionamientos se hace evidente con sólo caminar unos metros.



Foto 2. Imagen tomada desde la azotea de la capilla de la colonia. El panorama muestra dos entornos distintos adyacentes: El Olivo y el fraccionamiento Lomas del Sol, separados sólo por una barda.



Foto 3. En la foto se observa el edificio Torre Bosques, construcción situada en territorio de la delegación Cuajimalpa y de la colonia El Olivo. Al fondo se observa el señalamiento que indica los límites de una y otra jurisdicción.



Foto 4. Vista aérea de San Juan Yauhtepec. Como se muestra en la imagen, la dispersión de los asentamientos es manifiesta, así como la presencia destacada de tierras para el cultivo.



Foto 5. El uso de magueyes para marcar los límites de un espacio es aún vigente. En la foto se observa el linde entre San Juan Yautepec y el pueblo de San Lorenzo Acopilco, Cuajimalpa.



Foto 6. Imagen del Señor del Desmayo en su nicho dentro de la capilla del Olivo. El día de su fiesta se le coloca en el altar, pero comúnmente se le ubica en uno de los costados de la capilla, pues el altar está reservado para el santo patrón de la colonia.



Foto 7. Llegada de una de las peregrinaciones al Olivo el día de la fiesta. Los moradores de la colonia los reciben con los estandartes del Señor del Desmayo y del Sagrado Corazón de Jesús.



Foto 8. Niños de la colonia ejecutando la danza del Señor del Desmayo. Ante la falta de espacio, ellos bailaron en la calle, improvisando un "atrio" frente a la capilla.



Foto 9. Fieles adorando la imagen de San Juan Bautista el día de su fiesta en el interior de la iglesia del pueblo, bajo la supervisión de algunos fiscales.



Foto 10. Cuadrilla de arrieros de San Juan Yautepec, encabezando la procesión el día de la fiesta. Ellos danzan durante todo el camino, sin importar que las calles y caminos sean sinuosos.



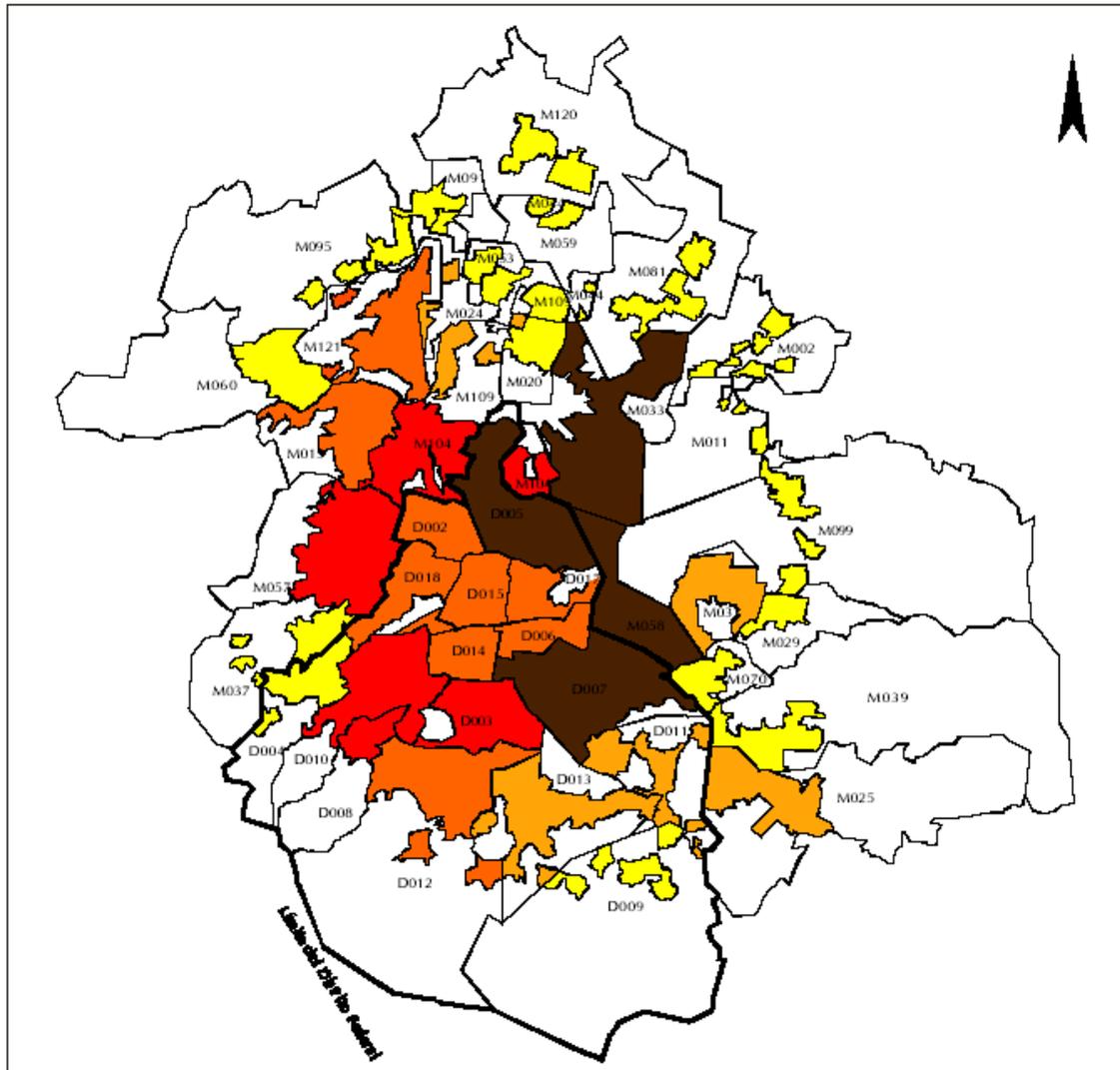
Foto 11. Procesión de las comunidades invitadas con su respectivo santo patrón en su paso por uno de los caminos del pueblo. Sin importar el agotamiento físico y el sofocante calor, caminan durante varias horas hasta llegar a la iglesia el día de la fiesta.



Foto 12. Fiscales de San Juan Yautepec brindando con el sacerdote del pueblo, ocho días después de la fiesta para celebrar el éxito de ésta.

MAPA 1 *

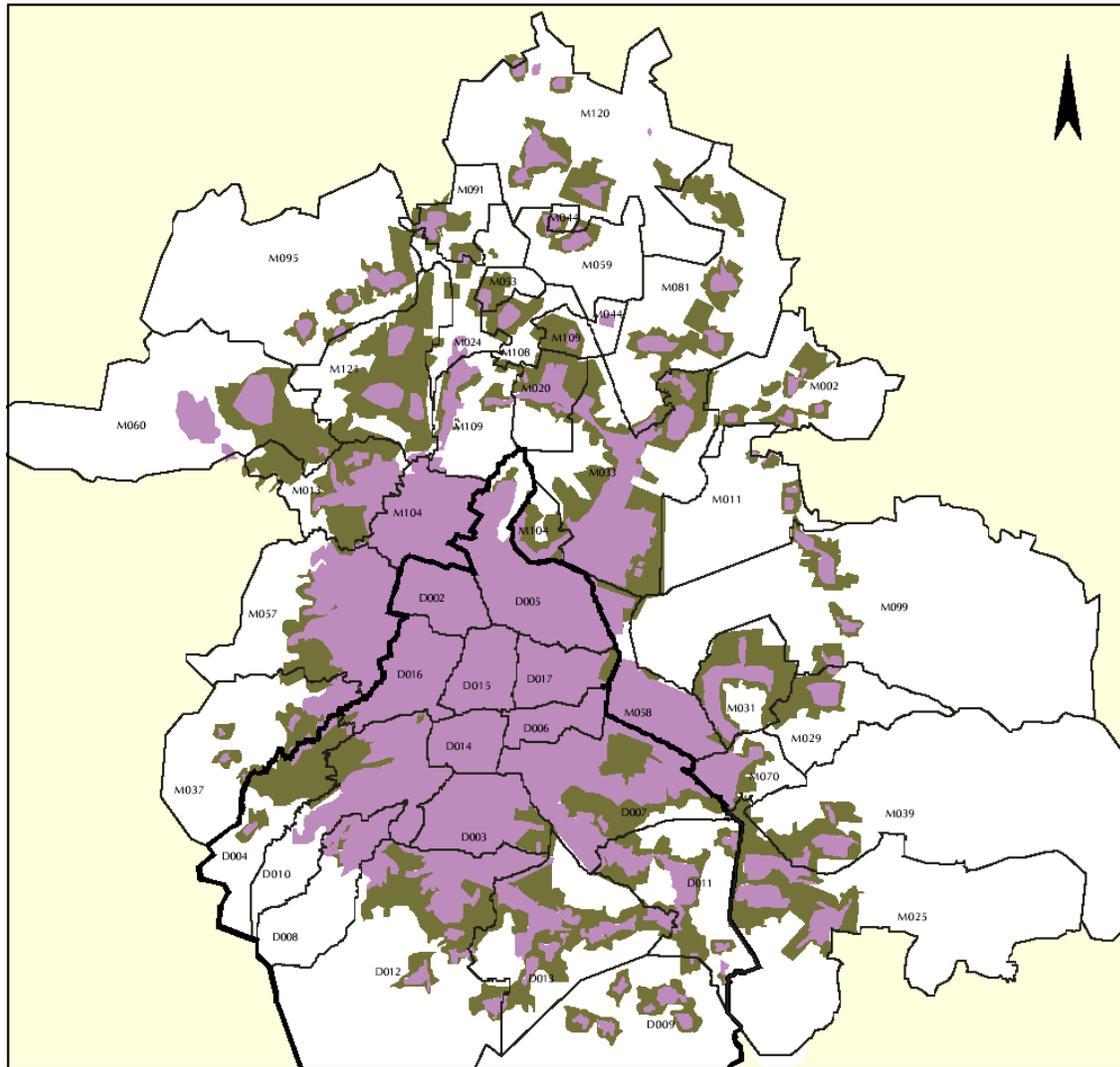
Mapa 3.3 Distribución de la población por delegación y municipio referida a la ZCM en 1990



Rango de población (habitantes)	DELEGACIONES	MUNICIPIOS	
menos de 200000	D002 AZCAPOTZALCO	M002 ACOLMAN	M060 NICOLÁS ROMERO
de 200 000 a 299999	D003 COYOACÁN	M011 ATENCO	M070 LAPAZ
de 300 000 a 599999	D004 CUAJIMALPA	M013 ATIZAPÁNDEZ.	M081 TECÁMAC
de 600 000 a 999999	D005 GUSTAVO A. MADERO	M020 COACALCO	M091 TEOLYUCAN
de 1 000 000 y más	D006 IZTACALCO	M024 CUAUTILÁN	M095 TEPOTZOTLÁN
Límite municipal y delegacional	D007 IZTAPALAPA	M025 CHALCO	M099 TEXCOCO
Límite estatal	D008 MAGDALENAC.	M029 CHICOLAPAN	M104 TLAINEPANTLA
	D009 MILPAALTA	M031 CHIMALHUACÁN	M106 TULTEPEC
	D010 ÁLVARO OBREGÓN	M033 ECATEPEC	M109 TULTILÁN
	D011 TLÁHUAC	M037 HUIXQUILUCAN	M120 ZUMPANGO
	D012 TLALPAN	M039 IXTAPALUCA	M121 CUAUTILÁNIZCALLI
	D013 XOCHIMILCO	M044 JALTENCO	
	D014 BENITO JUÁREZ	M053 MELCHOROCAMPO	
	D015 CUAUHTÉMOC	M057 NAUCALPAN	
	D016 MIGUEL HIDALGO	M058 NEZAHUALCÓYOTL	
	D017 VENUSTIANO C.	M059 NEXTLALPAN	

MAPA 2 *

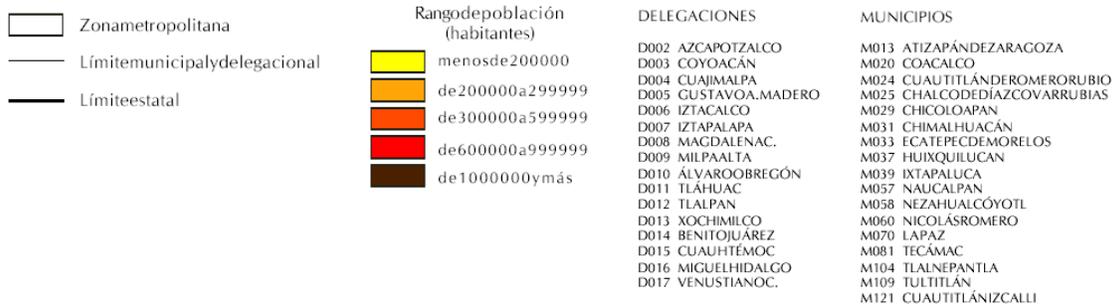
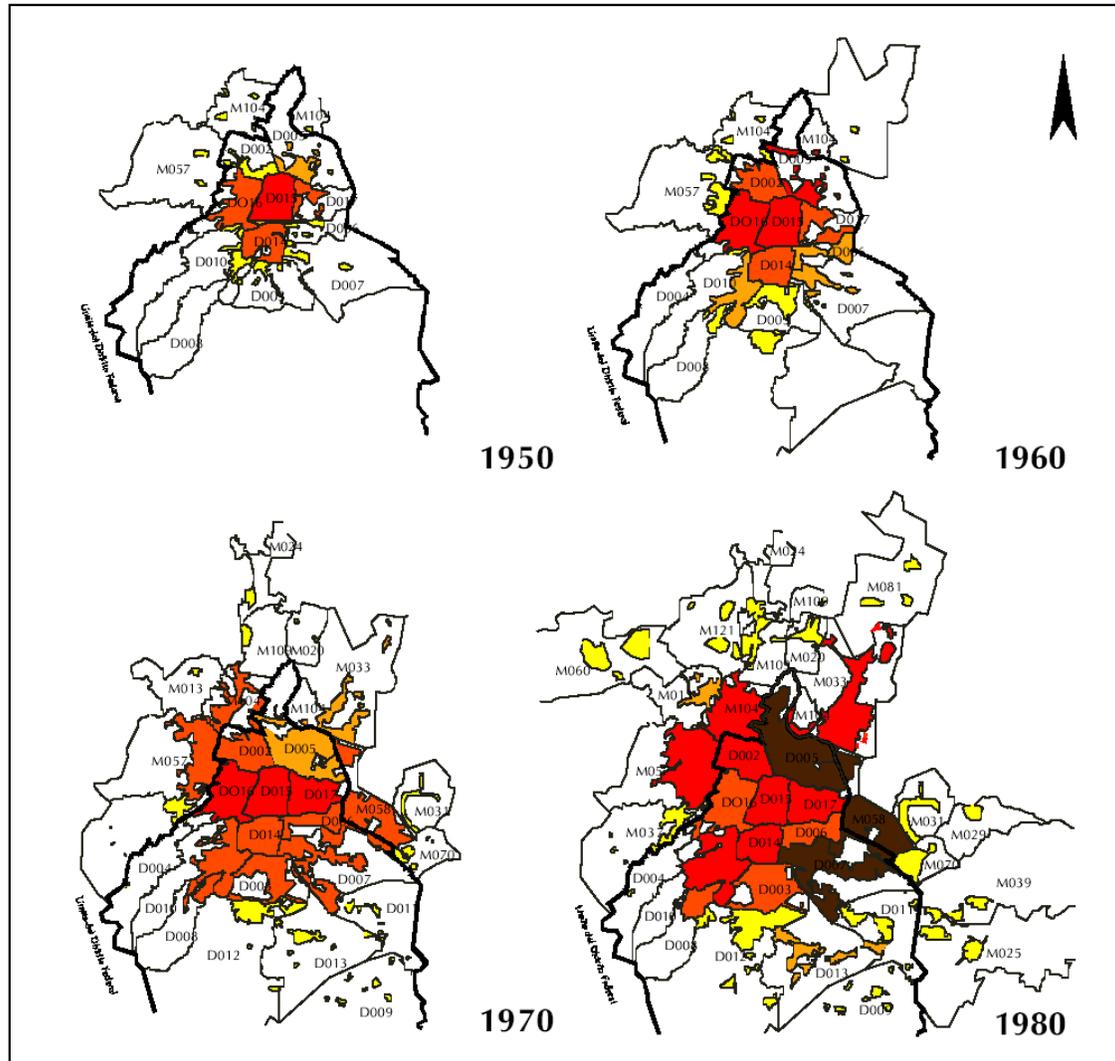
Mapa 3.4 Crecimiento del área urbana de la ZMCM, 1980-1990



 Zonametropolitana	DELEGACIONES	MUNICIPIOS	
 Área urbana en 1980	D002 AZCAPOTZALCO	M002 ACOLMAN	M060 NICOLÁSROMERO
 Área urbana en 1990	D003 COYOACÁN	M011 ATENCO	M070 LAPAZ
 Límite municipal y delegacional	D004 CUAJIMALPA	M013 ATIZAPÁNDEZ.	M081 TECÁMAC
 Límite estatal	D005 GUSTAVO A. MADERO	M020 COACALCO	M091 TEOLOYUCÁN
	D006 IZTACALCO	M024 CUAUTITLÁN	M095 TEPOTZOTLÁN
	D007 IZTAPALAPA	M025 CHALCO	M099 TEXCOCO
	D008 MAGDALENAC.	M029 CHICOLOAPAN	M104 TLALNEPANTLA
	D009 MILPAALTA	M031 CHIMALHUACÁN	M108 TULTEPEC
	D010 ÁLVARO OBREGÓN	M033 ECATEPEC	M109 TULTILÁN
	D011 TLÁHUAC	M037 HUIXQUILUCÁN	M120 ZUMPANGO
	D012 TLALPÁN	M039 IXTAPALUCA	M121 CUAUTITLÁNIZCALLI
	D013 XOCHIMILCO	M044 JALTENCO	
	D014 BENITO JUÁREZ	M053 MELCHOROCAMPO	
	D015 CUAUHTÉMOC	M057 NAUCALPÁN	
	D016 MIGUEL HIDALGO	M058 NEZAHUALCÓYOTL	
	D017 VENUSTIANO C.	M059 NEXTLALPÁN	

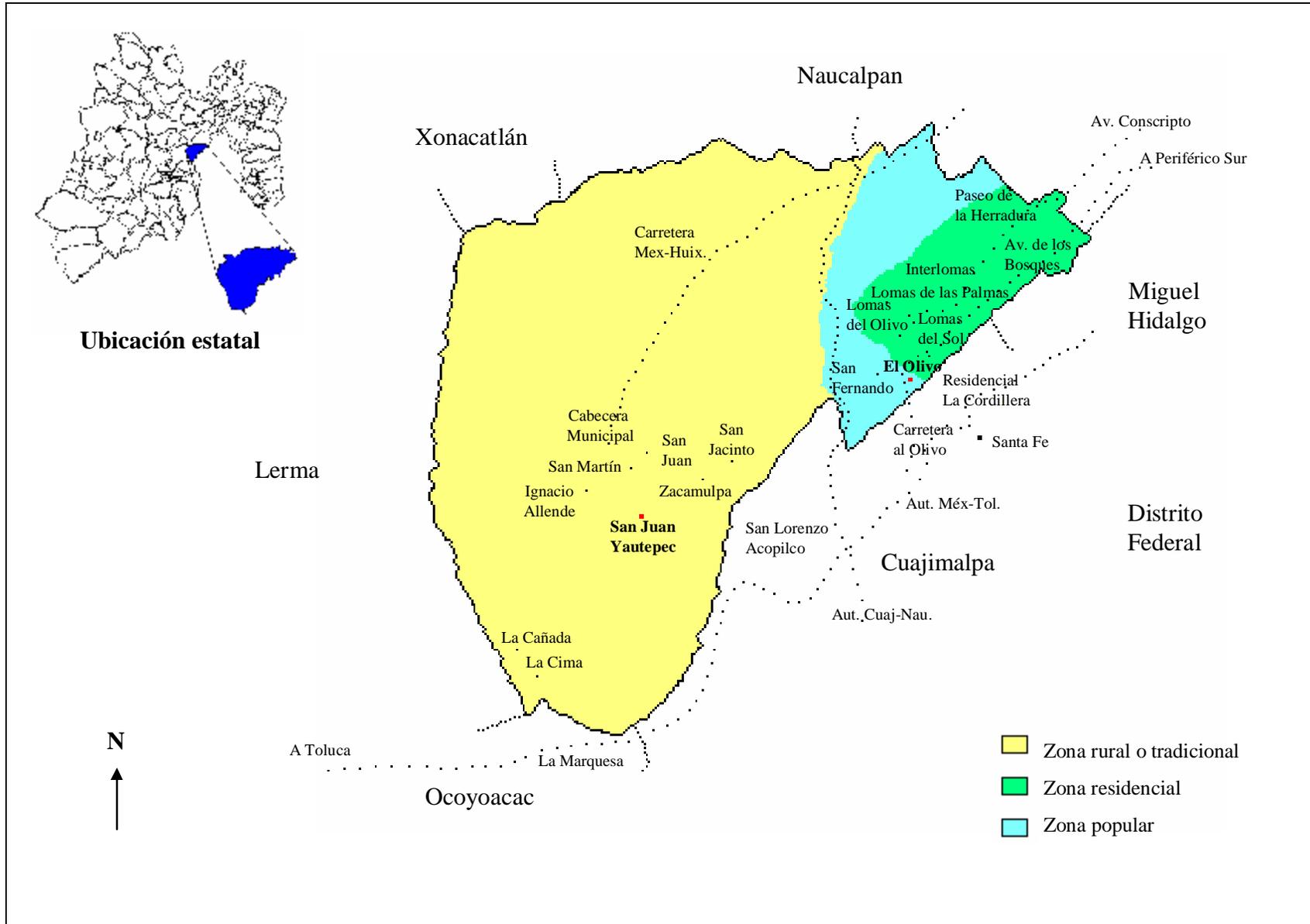
MAPA 3 *

Mapa 3.1 Evolución de la distribución de la población por delegación y municipio 1950-1980



* Fuente: Mapas tomados de la página web http://www.conapo.gob.mx/m_en_cifras/principal.html

Mapa 4. Municipio de Huixquilucan: las tres zonas territoriales que lo conforman y algunas de sus principales vías de comunicación



Fuentes: Mapas extraídos de la página web <http://www.edomexico.gob.mx/se/huixdiag.htm> con modificaciones propias