

EL SISTEMA DE CARGOS EN JURICA: ENTRE LA FUERZA DE LA TRADICIÓN Y EL PROCESO DE URBANIZACIÓN

Lorena Osorio Franco*

Resumen: El trabajo etnográfico se desarrolla en una comunidad que se ubica al norte de la capital del estado de Querétaro, México. Durante los años sesenta, la vida social y el ordenamiento espacial de este poblado comenzaron a cambiar notablemente. La urbanización generó la sensación de que la comunidad se diluía para dar lugar a una colonia periférica más de la gran urbe. Los cambios implicaron la integración física y funcional a la ciudad, lo que devino en el desvanecimiento de sus fronteras geográficas, y por otra parte, la inmigración provocó que en un mismo espacio convivieran diferentes esquemas culturales, unos propios y otros compartidos. Pese a estos cambios, los pobladores preservaron importantes tradiciones y una identidad local que se refleja en su vida religiosa. A partir de este acercamiento la autora observa cómo se construye y se reconstruye la identidad local entre la autoridad tradicional (sistema de cargos) y la autoridad eclesiástica (sacerdotes).

Palabras clave: urbanización, sistema de cargos, identidad, religiosidad popular.

Abstract: This ethnographic research takes place in a community north of the capital of Querétaro, Mexico. In the 1960s the social life and spatial ordering of this town started to noticeably change. Urbanization created the feeling that the community was being diluted, leading to another peripheral colony in the big city. Changes implied the physical and functional integration of the city, which caused the disappearance of its geographical borders. Furthermore, immigration led to the rise of different cultural schemes that coexisted in the same space, some shared and some of their own. Despite these changes, inhabitants preserved important traditions and a local identity that is reflected in their religious life. From this point of view, the author notes how local identity is constructed and reconstructed between traditional authority (*cargo* or office system) and ecclesiastical authority (priests).

Keywords: urbanization, cost system, identity, popular religiosity.

Jurica es un pequeño pueblo que se ubica al norte de la ciudad de Querétaro —una zona que se distingue por su perfil industrial y su com-

ponente obrero—, y donde la agricultura era su principal actividad. En la memoria colectiva de los juriquenses trascendió el reparto agrario y la venta de la hacienda Jurica como los eventos más significativos que marcaron su devenir histórico, pero fue este último acontecimiento lo que en definitiva modificó profundamente el perfil ocu-

*Doctora en Antropología Social, Universidad Autónoma de Querétaro. Línea principal de investigación: Cambios sociales, urbanización, identidades locales. Territorio y cultura en contextos urbanos.

pacional de la población local, ello aunado al proceso de industrialización que se gestaba en la ciudad.

Es un pueblo que pese a que durante los años sesenta se integró a la ciudad, preservó importantes tradiciones que, lejos de perder vigor y fuerza—debido al proceso de urbanización—, tienden a fortalecerse como símbolos del arraigo a las costumbres de lo que en buena medida se nutre la identidad local. La fiesta patronal es el momento en que las desavenencias y problemas cotidianos quedan al margen. La fiesta convoca a la comunidad y en torno a ella se unen para hacer frente al compromiso más importante del pueblo, ya que durante las celebraciones se convierten en anfitriones de peregrinos, familiares y visitantes. Desde esta perspectiva, la fiesta refuerza la identidad local e integra a la comunidad.

En este marco, si bien la religión tiende a integrar, no todo es armonía. En Jurica existe un sistema de cargos que se articula a partir de dos organizaciones: la mayordomía (conformada por varones) y las tenanchas (conformada por mujeres), dos organizaciones en que la gente ha depositado su confianza para dar cauce a la reproducción de su cultura y sus principales tradiciones; pero desde 1980, cuando se conformó la Parroquia del Señor de la Piedad (santo patrono de Jurica) se ha dado una permanente pugna por el control de esta organización. Esta pugna se evidencia de manera más clara y con mayor intensidad durante la elección de las autoridades tradicionales; en ese momento, a diferencia de la fiesta, la identidad se expresa como un

elemento de diferenciación que distingue el *nosotros* de los *otros*, a los originarios de los “fuereños” que han llegado a vivir al pueblo.

El acercamiento a la vida religiosa permite observar cómo se construye y se reconstruye la identidad local, ya que la religión, como sostiene Portal (1997: 130), “pese a que es un elemento importante de la identidad local, ésta no se reduce a la homogeneidad, equilibrio o armonía absoluta”. La identidad es situacional y relacional, por eso la analizo, por un lado, en el transcurso de la vida cotidiana, donde la identidad se construye a partir de la distinción entre la autoridad tradicional (sistema de cargos) y la autoridad eclesiástica (sacerdotes), relación que implica una constante y permanente tensión, negociación y/o resistencia; y por otro lado en el ciclo ceremonial, donde la identidad se construye a partir de la integración que se logra a través de la realización de la fiesta. La vida cotidiana y el ritual son ámbitos compenetrados; la devoción al santo patrono, el sistema de cargos, las fiestas, las creencias, se estructuran y reproducen desde el ámbito familiar y encuentran eco en la comunidad porque comparten códigos identitarios que les son comunes.

En este artículo analizo el sistema de cargos como una institución a partir de la cual se puede dilucidar la forma de organización y la identidad local, me interesaba saber ¿cómo en un espacio que se urbaniza aceleradamente se (re)construye la identidad local para qué? En Jurica existen referentes identitarios que le permite distinguir-

se de otros pueblos, la gente expresa un sentimiento de pertenencia por el hecho de que todos se conocen, porque ahí nacieron y porque comparten valores y creencias. entre las que destaca una profunda devoción a su santo patrono.

El artículo se divide en cuatro partes, en la primera presento el marco teórico metodológico a partir del cual construí el objeto de estudio; en la segunda describo los cambios más importantes que han marcado el devenir histórico del pueblo de Jurica, y el impacto que esto ha tenido en la vida religiosa; en la tercera doy cuenta del ámbito ceremonial y las principales celebraciones, y en la última cierro con la organización tradicional a partir del sistema de cargos.

EL ENCUADRE TEÓRICO METODOLÓGICO

A partir de la primera descripción antropológica del sistema de cargos (realizada en 1937 por Sol Tax), el interés por el estudio de esta institución se ha incrementado notablemente: desde su virtual inexistencia, antes de 1937, hasta llegar a ser considerada como “la institución político-religiosa característica en las comunidades indígenas de Mesoamérica”, comparable con los fenómenos del sistema de castas en la India (Korsback, 1996: 31).

En la actualidad diversas investigaciones sobre esta institución permiten observar importantes diferencias respecto del “típico sistema de cargos” conocido de la etnografía mesoamericana. Uno de ellas es la ausencia de un

escalafón, una jerarquía estricta en la cual se ascienda y se adquieran posiciones de creciente prestigio y poder, donde prevalece una estructura vertical. La segunda se refiere a la separación entre las autoridades políticas (constitucionales) y religiosas (tradicionales), fenómeno contrario a los estudios de los Altos de Chiapas y Guatemala, donde se establece la unión entre ambas jerarquías (*idem*). En varias investigaciones realizadas en pueblos originarios del Distrito Federal se encontraron estas diferencias, de las que sus autores dan cuenta en *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. Respecto a la ausencia de escalafón, Andrés Medina (coordinador del libro) señala: “lo que encontramos es un pequeño grupo dirigente y organizador articulado con un extenso número de agrupaciones; las mayordomías, con tareas específicas en la mecánica ritual, es decir, un asentamiento de la horizontalidad” (Medina, 2007: 111).

Por su parte, María Ana Portal (1997: 14) sostiene que el sistema de cargos no es una institución que se pueda encontrar particularmente en los pueblos indios; también los pueblos campesinos, aun cuando han abandonado su identidad étnica india, han conservado el antiguo ciclo ceremonial y algunos de sus rituales. Como es el caso de antiguos pueblos y barrios que han sido alcanzados por el proceso de urbanización y hoy son parte de la ciudad. En este contexto urbano los lugareños, como sostiene Medina, responden creativamente a las presiones que amenazan su existencia misma de muy diversas

maneras; reelaboran su historia o la representan en sus ceremonias, pero todo ello responde a una lógica que tiene sus referentes generales en una visión del mundo nutrida de la tradición religiosa mesoamericana (Medina, 2007: 120).

El estudio del sistema de cargos es un tema que ha ganado un importante espacio dentro de la antropología urbana mexicana. Desde los años ochenta los antropólogos reavivaron su interés por el estudio de los espacios locales, los pueblos, los barrios y los vecindarios. De estos lugares tan diversos de la ciudad les interesaba no sólo su historia, sino entender cómo la gente preserva sus formas de organización tradicional, las cuales contribuyen a la construcción de su identidad local. Ante los avances de la urbanización, los habitantes de estos lugares comenzaron a (re)construir fronteras físicas y/o simbólicas (Silva, 2000), así como a reavivar viejas tradiciones —sobre todo fiestas y rituales— como referentes identitarios (Portal, 1997), acciones que de alguna manera servían para contener tanto su espacio como su forma de vida.

Lo que hoy en día identifica a los pueblos en la ciudad son justamente sus celebraciones, donde la fiesta patronal ocupa un lugar central (Medina, 2007; Portal, 1997; Safa, 2001, y Romero Tovar, 2009). Al respecto, Medina señala que en la mancha urbana no es fácil identificar la presencia de los pueblos, sobreviven uno que otro. Sin embargo, una mirada atenta a la vida que bulle en los intersticios de la gran masa de cemento permite observar los

juegos pirotécnicos y las explosiones de los cohetes a lo largo de la mayor parte de los días del año, o bien embotellamientos de tráfico provocados por largas procesiones; todo ello revela una presencia que no encaja en las nociones ortodoxas sobre las sociedades urbanas modernas (Medina, 2007: 108).

La fiesta sirve para expresar la identidad de un grupo, al tiempo que integra a los grupos definidos por su participación festiva y ceremonial, pero la identidad también comprende la diferenciación, los elementos para identificar a los otros. El ritual festivo identifica y distingue, expresa las tensiones intra e inter comunitarias, apoya la recomposición de lealtades, de alianzas entre grupos, pero también expresa conflictos (Collin, 1994).

A partir del concepto de identidad es posible esclarecer cómo se entretienen las relaciones sociales en Jurica. Durante la fiesta, el sentido de pertenencia, de arraigo al pueblo, prevalece independientemente de ser o no originario, dando a esta cualidad una posición subordinada a la de “ser del pueblo”, frente a los que son de fuera, los peregrinos que vienen de visita. En este caso la pertenencia a un grupo que constituye o refuerza la identidad se construye por comparación, y en oposición, a otros grupos; es decir, la identidad es relacional, pero cuando se trata del sistema de cargos —entendida como una organización que representa la autoridad tradicional— la situación es distinta, principalmente cuando se trata de la elección de estas autoridades, en ese momento la identidad se concibe no desde la integración,

sino desde la diferencia. En ese momento la identidad se reconstruye a propósito de una necesidad, es decir, como una *estrategia* (Dubet, 1989).

Una primera aproximación al concepto de identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros. El concepto de identidad se popularizó en fechas recientes, principalmente por la dialéctica entre globalización y neo-localismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y por los flujos migratorios. En este orden, lejos de lo que se hubiera esperado a partir del planteamiento de la modernización y la “aldea global”, el paradigma de la identidad no se ha visto desplazado, sino que en este contexto parece haber contribuido a reforzar su pertinencia y operatividad como instrumento de análisis teórico y empírico (Giménez, 2007: 61).¹

La identidad de los individuos se define principalmente por el conjunto de sus pertenencias sociales (*ibidem*: 62). Las categorías o grupos de pertenencia más importantes —aunque no los únicos—, en tanto alimentan la identidad personal, son la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializa-

das (localidad, región, nación), los grupos de edad y género. La pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales (de tipo simbólico-expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión (*ibidem*: 63). La identidad no sólo se construye a partir de lo que identifica al sujeto con un grupo, lo que socialmente los une y comparten (un territorio, una cultura, una religión), sino también se construye en referencia a “otros” que lo reconocen como “distinto”.

El reconocimiento es la operación fundamental de la constitución de las identidades. Este proceso no es estático, sino dinámico y cambiante. En este sentido, como sostiene Melucci (2002), la construcción de la identidad es un *proceso*, no es algo dado, inmutable y para siempre.² Desde esta perspectiva, la identidad manifiesta una doble dimensión: por un lado, la identificación —capacidad del actor de afirmar la propia continuidad y permanencia y de hacerlas reconocer por otros—, y por otro la afirmación de la diferencia, la capacidad de distinguirse de otros y lograr el reconocimiento de esta diferencia.

² En este sentido, Melucci (2002: 116) plantea que las sociedades contemporáneas deben establecerse y renovar continuamente los pactos que las mantienen unidas y orientan su acción —este análisis es aplicable tanto al sistema en su conjunto como a la experiencia de los individuos y los grupos— dado que la identidad individual y social se enfrenta continuamente con la incertidumbre generada por el flujo permanente de información, con el hecho de que los individuos pertenecen de forma simultánea a una pluralidad de sistemas y con la proliferación de distintos marcos de referentes espaciales y temporales.

¹ Giménez señala que a pesar de que llega tardíamente este concepto a las ciencias sociales (años ochenta), ya se utilizaba desde mucho antes pero con otra terminología: *conciencia de clase* (Marx), *conciencia colectiva* (Durkheim), *acción dotada de sentido* y *conciencia de comunidad* (Weber). Subraya que el concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa.

Para poder conocer y acceder a los procesos y las formas en que la gente construye su identidad requería de la etnografía, ya que de esta manera podía observar los contextos espaciales y temporales constitutivos de la acción y la interacción. Además me permitió establecer nexos y una relación más cercana —cara a cara— con los entrevistados.³

Las personas de la tercera edad fueron personajes clave en el proceso de indagación, la cercanía con este grupo me permitió aprender mucho de la cultura local, no sólo a través de las pláticas y charlas informales, sino también a partir de sus acciones (valores, jerarquías, ritos). La memoria colectiva y la tradición oral que trasciende a las nuevas generaciones me permitieron dar cuenta del devenir histórico y develar los procesos económicos, políticos, sociales, culturales y simbólicos que hoy explican por qué el pueblo y sus lugareños son lo que son y qué los distingue respecto a otros.

BREVE DESCRIPCIÓN SOBRE LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL PUEBLO

A partir de los años sesenta la vida social y el ordenamiento espacial en el pueblo comenzaron a cambiar notablemente. La gente señaló que los cambios más importantes se dieron a partir de la

³ La etnografía implica realizar investigación *in situ*, a través de la observación, el registro y el análisis. Desde la perspectiva de Geertz (1989: 30), la etnografía se puede entender como un esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de desarrollar una “descripción densa”.

venta de la hacienda y la consecuente lotificación de los “bordes”; el proceso de urbanización arrancó justamente con esta acción y fue cuando se dio el cambio de uso de suelo más intensivo del que la gente tenga memoria.

La urbanización generó la sensación de que el pueblo se diluía —metafóricamente hablando— para dar lugar a una colonia periférica más de la gran urbe, un lugar que a la vista de cualquier observador externo podría fácilmente pasar por un asentamiento irregular, con viviendas de autoconstrucción, producto de la migración rural a la ciudad y no de un pueblo con una historia añeja.⁴

A partir de los testimonios de los entrevistados se puede decir que la historia del pueblo está marcada por acontecimientos tanto de orden interno como de orden externo. En cuanto al primero, los cambios más importantes se vinculan con el reparto agrario sucedido a finales de los años treinta y la desestructuración de la hacienda de Jurica, ocurrida por su venta en los

⁴ La historia de Jurica se remonta al siglo XVI, en diversos documentos históricos existen referencias a este lugar como estancia de ganado menor, propiedad de un cacique otomí quien después la vendió a un español. A pesar de la referencia de población indígena, Jurica es un pueblo mestizo que no recupera ese pasado remoto. Para el siglo XVIII la referencia a Jurica es en torno a la hacienda del mismo nombre, una de las más importantes dentro del distrito de Querétaro; se habla también del caserío contiguo en donde vivían los trabajadores de la misma hacienda. El orden socioeconómico y espacial poco cambió durante el transcurso de esos siglos, los trabajadores eran los peones de la hacienda y en esa situación permanecieron hasta 1939, cuando se realizó el reparto agrario.

años sesenta. Con el reparto agrario no todos los jefes de familia en Jurica fueron beneficiados, los que se quedaron sin tierra siguieron trabajando en la hacienda, mientras los nuevos ejidatarios comenzaron a trabajar sus parcelas. El caso de Jurica fue peculiar porque en un mismo espacio estaban presentes dos formas de producción que en primera instancia eran antagónicas: la hacienda y el ejido. Lo que sucedió fue que a pesar de la resolución presidencial sobre la dotación de tierras en Jurica fechada en 1939, el hacendado Carlos Urquiza no entregó más de 400 hectáreas que se suponía eran para el ejido. El litigio fue largo, todavía a mediados de los años sesenta había quejas por incumplimiento y los ejidatarios seguían solicitando que se les restituyera la superficie ejidal total o se hiciera una ampliación, pero no sucedió ni una ni otra cosa.⁵ En 1960 Carlos Urquiza vendió la hacienda y con esto prácticamente se “diluyó” el conflicto. La hacienda se convirtió en hotel y las hectáreas que habían sido sembradíos, llamadas por los lugareños “los bordos” (reclamadas por los ejidatarios) se lotificaron rápidamente para convertirse en un fraccionamiento campestre. La desestructuración de la hacienda llevó a varias personas a emigrar a la ciudad u otros lugares en busca de trabajo, otras se emplearon en el hotel como jardineros, botones, recamaristas. Y en el fraccionamiento

campestre como empleadas domésticas, jardineros, mozos, etc.

El segundo orden (el externo) se relaciona con el proceso de industrialización ocurrido a mediados de los años sesenta. La cercanía de Querétaro con el Distrito Federal posibilitó la descentralización de la industria manufacturera que se había concentrado en la ciudad de México. El arribo de la industria implicó cambios importantes en el espacio local, que sirvió como soporte material para dicho crecimiento. La llegada de importantes trasnacionales requería espacio no sólo para la industria sino también para la vivienda; de esta manera comenzó a atenderse la demanda creciente de diferentes estratos de trabajadores (en el caso del fraccionamiento Jurica Campestre se pensó en residencias para los mandos medios y gerenciales). Con los cambios señalados comenzó una importante oleada de inmigrantes hacia Jurica, que en poco tiempo se extendió y llegó hasta el pueblo, el cual se convirtió en receptáculo de parte de las corrientes migratorias que llegaban a la ciudad, en buena medida por los costos más bajos del suelo y la vivienda, y por la cercanía con los lugares de trabajo: el hotel y zona industrial, principalmente. La expansión urbana sobre esta zona de la ciudad originó una creciente demanda de suelo urbanizable, por lo que se comenzaron a vender también las parcelas del ejido, de esta manera, poco a poco el pueblo fue perdiendo el control de buena parte de su territorio. Con estos cambios Jurica dejó de ser considerada como localidad (rural) en 1990, para ser reconocida

⁵ Las cajas 165, 563, 564 y 565 corresponden a la dotación, ampliación y expropiación del ejido de Jurica, Archivo del Registro Agrario Nacional (RAN), delegación Querétaro.

como un asentamiento (un barrio) que forma parte de la ciudad. Otro acontecimiento que influyó en este orden fue el sismo de 1985, que intensificó la llegada de nuevos residentes provenientes de la ciudad de México.

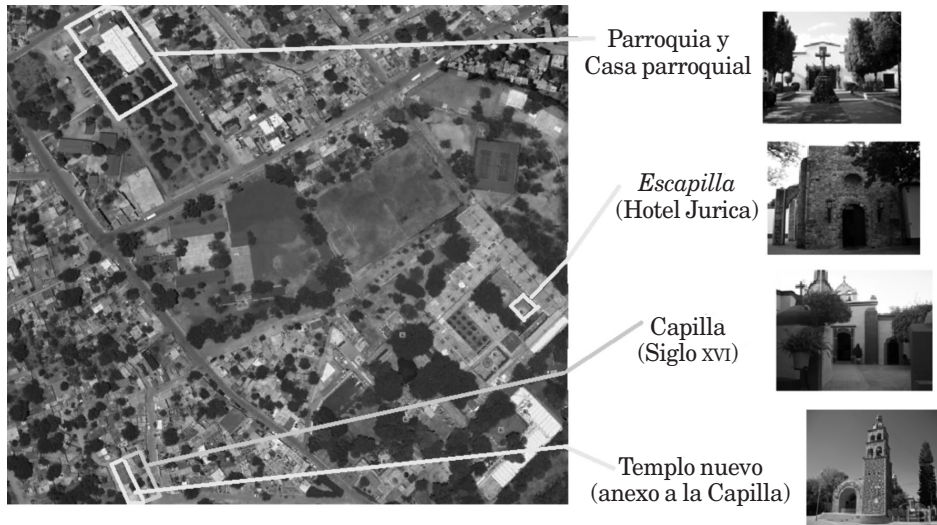
Los cambios señalados implicaron, por una parte, la integración física y funcional a la ciudad, lo que devino en el desvanecimiento de sus fronteras geográficas y, por otra parte, la inmigración provocó que en un mismo espacio convivieran diferentes formas de ser, diferentes esquemas culturales, unos propios y otros compartidos. Pese a estos cambios, se ha preservado una memoria colectiva y una forma de organización que se articula a partir del sistema de cargos. En Jurica esta institución funciona porque se articula a través de las relaciones cercanas, la familia en primer lugar, pero también porque obedece a una forma de organización tradicional que privilegia las relaciones cara a cara y la confianza. Es una institución sólida donde el pueblo resguarda su tradición, aun cuando mantener esta forma de organización comunitaria no ha sido fácil. La venta de la hacienda Jurica en los años sesenta, a la que el pueblo ha estado ligado desde tiempos inmemoriales, trajo aparejadas implicaciones no sólo de orden económico, político y social sino también cultural, que transformaron la vida y la organización tradicional.

La venta de la hacienda y sus implicaciones en la vida religiosa

En la hacienda se tenía una estructura paralela a la del pueblo para atender

lo referente a la vida religiosa. El hacendado nombraba entre su gente de confianza al sacristán, que era la persona designada para auxiliar al sacerdote y estaba a cargo de la *Escapilla*⁶ (así se le conoce a la iglesia que estaba dentro de la hacienda). En ese lugar se oficiaba la homilía cada ocho días, el sacerdote venía de San Sebastián, parroquia a la que pertenecía Jurica. Cuando la hacienda se vendió, no había otro lugar disponible para la homilía que la pequeña capilla del pueblo (data del siglo XVI), pero el espacio era reducido para la cantidad de gente que asistía, por lo que el padre sugirió la ampliación y/o construcción de otra edificación más grande. Pero el problema central en realidad no era ése, sino que el sacristán se quedó sin un espacio en el cual ejercer su función y autoridad, pensó que iba a poder ocupar la capilla pero no fue así, porque no se puede ocupar un lugar que no está vacío, era un lugar que contaba con una autoridad muy añeja, una autoridad encabezada por el primer mayordomo nombrado por el pueblo y para el servicio del pueblo, a diferencia del sacristán que era nombrado por el “patrón” para el servicio del sacerdote. Esta diferencia ha sido sustancial para entender cómo se han gestado las relaciones intracomunitarias y el porqué de las diferencias y la división. El siguiente testimonio ofrece claridad sobre ese aspecto:

⁶ Probablemente el nombre obedece a una transformación que se fue dando con el tiempo, debe haberse originado por la referencia a la escapilla, lugar en donde anterior a la venta de la hacienda, la gente acudía para escuchar misa.

Figura 1. Localización de los espacios religiosos en Jurica

Fuente: Elaboración propia con base en Google Earth.

Cuando nos sacaron de la hacienda y que andaba todo eso de la división del pueblo, yo era el mayordomo y Paulino [sacristán] vino y me dijo: “Quiero que me des las llaves”, había un barandalito que es donde se ponía la lana pero nada más el puro mayordomo las traía y le dije “No, tú vienes mandado por el señor cura y él es el que te da órdenes y a mí me dio las órdenes el pueblo, mano, así que yo tengo que cuidar lo que me encargó el pueblo y yo tengo que cuidar la capilla” (J. Dolores Mateo Balderas Sánchez, 75 años, 3 de marzo de 2010).

En 1980 se inauguró la nueva iglesia, se construyó junto a la plaza y es la sede de la Parroquia del Señor de la Piedad, y junto a la nueva parroquia se

edificó también la casa parroquial⁷ (en la figura 1 se muestra la localización de los espacios religiosos en Jurica a

⁷ A la fecha los sacerdotes que han estado en Jurica son: Gonzalo Zarazúa Ledesma (1980), Manuel Malagón Castañón (1991), Guillermo Landeros Ayala (1993) Arturo Pérez Navarrete (2000), Gregorio Martínez Cárdenas (2002) y Saúl Ragoitia Vega (2006 a la fecha). De acuerdo con la información del párroco Saúl Ragoitia, el territorio de la parroquia comprende el pueblo y fraccionamiento de Jurica (dividido en cinco sectores: La Campana, Gobernantes, La Crucita —de Dalias a Paseo del Mesón—, Centro y la Capilla), El Nabo y el fraccionamiento Portones. Comprende una extensión territorial de 9 km lineales. Actualmente, 450 personas presentan un servicio directo a la parroquia, a través de las 52 agrupaciones que se estructuran en seis grandes áreas o pastorales —entendidas como las acciones que la iglesia realiza en la comunidad (18 de noviembre de 2009).

que hago referencia). Este cambio no sólo implicó que los sacerdotes llegaron a vivir de manera permanente al pueblo, sino que a través de sus acciones comenzaron a evidenciarse diferencias que por años se habían logrado sobrellevar, sin fracturar del todo las relaciones intracomunitarias.

En la memoria colectiva de los juriquenses hubo un hecho en torno al Señor de la Piedad a partir del cual el pueblo se dividió. En realidad la división ya existía desde tiempo atrás, entre los originarios y los “fuereños” —los que han llegado a vivir al pueblo—, este hecho vino a poner en *close up* los conflictos del mundo social. En este sentido, como sostiene DaMatta, la materia prima del mundo ritual es la misma que la de la vida cotidiana y que entre ellas las diferencias son sólo de grado y no de cualidad (DaMatta, 2002: 94). El hecho al que me refiero fue el siguiente:

Cuando la construcción de la nueva parroquia concluyó, el sacerdote en turno, quiso llevarse al santo patrono a su nueva morada.⁸ La intención del padre, según gente de la parroquia, era

⁸ El pretexto para llevarse al santo era porque debía estar en un lugar más “digno” (grande). No pasó mucho tiempo para que los mayordomos tomaran cartas en el asunto y comenzaron a movilizarse para solicitar donaciones a fin de construir un nuevo templo, más grande y que facilitara la entrada y salida de peregrinos, que por cientos lo visitan durante esos días. Durante los rituales (Semana Santa y Navidad), los mayordomos trasladan al Señor de la Piedad al templo nuevo (anexo a la Capilla) y ahí permanece los días de la fiesta. Una vez que terminan, lo regresan a su altar en la antigua Capilla, lugar donde permanece durante el año.

unir al pueblo, pero sucedió todo lo contrario. Una explicación posible es que en momentos de crisis o cambios sociales, es cuando la identidad del grupo se exagera y se reconstruye como estrategia (Dubet, 1989), y eso fue justamente lo que sucedió en Jurica. Algunos entrevistados que viven en la zona aledaña a la capilla comentaron que la parroquia originalmente se llamaba Santa María de Guadalupe y que con tal de llevarse al Señor de la Piedad para allá, le cambiaron el nombre. Los siguientes testimonios expresan la posición de cada uno de los grupos:

La división empezó porque el padre hacía misas acá [en la parroquia], aunque estuvieran sólo los cimientos y se ponían celosos [los de la capilla]. El templo se hizo precisamente en honor del Señor de la Piedad, acá debería de estar pero lamentablemente es el único lugar donde el patrono no vive en su casa, vive en su casa chica. (Benito Martínez Guerrero, 43 años, 17 de junio de 2010).

Más antes el pueblo andaba dividido porque el padre Gonzalo se quería llevar al Señor y duró más de 15 años sin hacerle una misa. Pasaban sus fiestas y él como si nada. Nos trujo más de 15 años divididos, y entraban unos y otros mayordomos y no se arreglaba nada, hasta entre familiares andaban divididos. Me acuerdo que un año que ya se llegaba el cambio de mayordomo y le dije “Padre, si quiere elegir un mayordomo de allá [de la parroquia], elíjalo”, me dijo “¿De veras?”, “Sí, si nos gana pues ya

ni modo, así lo querrá el Señor, pero con tal de que se acabe esto, y si llego a ganar pues ya le celebra su misa” y me dijo “Pues orales”. Y se llegó el tiempo y se juntó un gentío, pero gentío y la gente de por aquí, que estaba a favor de la capilla, me decía “Nomás nos ganan y te vas a joder”. La gente estaba muy molesta conmigo y yo le dije al Señor “Ayúdame, porque si no, se me va a poner a mi bien duro”, y bendito sea Dios, el padre sacó 250 votos y nosotros 630 votos (José Ibarra Gómez, 66 años, 20 de septiembre de 2009).

El primer testimonio expresa claramente la posición que mantiene la gente de la parroquia, o los de “arriba”, como los identifican, mientras el segundo testimonio es del primer mayor-domo, o gente de la capilla. El primer mayor-domo me comentó que a pesar de haber ganado la elección, el padre desconoció el acuerdo y no celebró las misas. La importancia de la misa es central porque, como sostiene Grimes, legítima religiosamente y da fundamento a todo cuanto se hace. La teología católica sostiene que la misa constituye su centro ritual, ningún creyente podría imaginar una fiesta o las procesiones-novenario sin la misa (Grimes, 1981: 64). Enfatiza que los rituales no existen en el vacío, sino en sistemas, y el centro del sistema católico está en la misa (*ibidem*: 65).

La gente criticó severamente esta decisión del padre, es uno de los recuerdos más amargos y tristes que tienen de esa época, porque siendo un pueblo creyente, con una fiesta tan importante, como señalaron los entrevis-

tados, andaban “mendingando” en los pueblos vecinos para ver quién celebraba la misa del día 24 en honor a su santo patrono, el Señor de la Piedad. Al principio el párroco de Santa Rosa Jáuregui (pueblo vecino) la hacía, pero después ya tampoco quiso. Los mayor-domos señalaron que fue una estrategia para presionarlos.

El cambio de morada del santo no sólo implica el manejo de las limosnas, que por sí mismo es todo un tema (que más adelante abordó). En un principio me preguntaba ¿por qué significaba tanto para ellos?, pero a partir de los testimonios lo que se exaltaba era la pérdida de un referente identitario de primer orden. No sólo es importante para el ritual y los días de fiesta. El Señor de la Piedad simboliza en la vida cotidiana al padre celestial, conservar su imagen significa preservar las tradiciones y costumbres a partir de las cuales la vida cotidiana se articula y tiene razón de ser. El siguiente testimonio refleja un sentir colectivo que se expresó a lo largo de diversas entrevistas:

Son muchas cosas que han sucedido por los padres, pero no nos hemos dado. Aquí llegó un padre que nos dividió y no le hacía sus misas al Señor. Ese padre quiso agarrar la mayordomía y eso no está aceptado. En eso si todos apoyamos y en cualquier cosa que se quieren meter los padres a modificar o quitar un día de fiesta, no, no nos dejamos. Son cosas que se han venido defendiendo, estamos conscientes que no somos quiénes para cambiar no, no somos nadie. Nosotros estamos siguiendo la tradición que

nos dejaron nuestros antepasados [...] Cuando el padre Gonzalo pensaba llevarse al Señor, tan duro estaba la cosa, que vinieron como diez patrullas y no me lo crea, pero yo estaba armado aquí [atrás de la puerta de su casa, vive frente a la capilla] y los de “arriba” dijeron “O nos traemos al Señor para acá o[...]” y yo dije “Al primero que se atreva a sacarlo[...]” Yo estaba dispuesto a que sobre mi cadáver. Yo digo ¿por qué se lo van a llevar si él siempre ha estado aquí? Cuando los de Carrillo se lo quisieron llevar, el Señor creció de sus bracitos y no pudieron sacarlo y tuvieron que volverlo a subir a su altar y por eso ésta es su casa [la capilla]. Definitivamente se tomó un acuerdo y pues el Señor no va a salir de aquí y que no lo intenten. Ojalá y nunca llegara a ver una cosa así; no, primero me matan (Juan Guerrero Sánchez, 70 años, 16 de febrero de 2010).

Del anterior testimonio destacan dos elementos: la capilla, como el espacio sagrado, la morada original y única del santo patrono y la fuerza de la tradición que se exalta cuando el entrevistado señala que ellos defienden las cosas que sus antepasados les han heredado, generación tras generación, tradiciones que hoy los padres quieren quitarles (recortar días y gastos de fiestas, así como el cambio de morada del santo patrono) y, lo más importante, la intención de la iglesia de tomar bajo su control la organización comunitaria más importante que tienen: la mayordomía. La estrategia confortativa del padre Gonzalo no dio buen resultado. Su cambio por el padre Manuel

Malagón, junto con la del padre Guillermo Landeros, sirvió para apaciguar los ánimos. Los siguientes testimonios reflejan muy bien la orientación de las acciones y las estrategias de las que los sacerdotes echaron mano:

El padre Malagón me echó bienharto la mano, cuando llegó le dije “Écheme la mano de controlar al pueblo porque da tristeza” y me dijo “Yo te voy a celebrar las misa cada ocho días”, y sí. Una vez nos agarró un aguacerazo debajo del mezquite y le dije “Sabe qué padre, voy a hacer un templo”, “¿A poco te arriesgas hijo?”. “Sí, a ver cómo le hago”, le dije. Fue cuando empecé a hacer el templo grande. Lo acompañé a la mitra porque me ayudó para lo de la misa, y allá tenían un decreto que el padre Gonzalo nos había metido, decía que la capilla estaba por caerse, que estaba en malas condiciones y que por eso no celebraba misa. Cuando entró este señor obispo [Mario de Gasperín], mandó a unos padres pa’que vinieran a ver dónde estaba el mal, si estaba en la capilla o en la parroquia, y después donde encontraron el mal fue allá y fue cuando ya me dieron el lado a mí. Me resolvieron lo tocante a las misas y la gente se empezó a controlar [tranquilizar] (José Ibarra Gómez, 66 años, 5 de febrero de 2010).

Aunque ciertamente la tensión disminuyó, no desapareció, sigue presente aunque de manera latente. La puga entre los de “arriba” y los de “abajo” o los de la “capilla” y los de la “parroquia” está mediada invariablemente

por el sacerdote. Hasta aquí refiero a grandes rasgos los elementos que dieron origen al conflicto y la división que existe en Jurica.

CEREMONIAL Y PRINCIPALES CELEBRACIONES

El ciclo religioso festivo inicia con el año laico, en enero. Desde un punto de vista metodológico me interesaba el estudio de los rituales donde se expresa la identidad local, pues contribuyen a renovar el pacto que la comunidad establece con su santo, la figura mítica que “asegura la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo” (Portal, 1997: 27). Por ello retomé los rituales

del Señor de la Piedad: Navidad (se celebra su nacimiento) y Semana Santa (se conmemora su muerte). Aunque las autoridades eclesiásticas han tratado de impulsar otras celebraciones, como la de la Virgen de Guadalupe, la fiesta no tiene el arraigo y la fuerza que tienen las celebraciones relacionadas con el santo patrono. Otras celebraciones como las que se vinculaban con las actividades y el ciclo agrícola (San Isidro Labrador, las procesiones por el buen temporal), han perdido toda su relevancia en términos simbólicos y prácticos, por lo que han dejado de realizarse, la venta de las parcelas y, en general, el proceso de urbanización que alcanzó a Jurica originó su desuso.

Cuadro 1. Ciclo ceremonial anual

Celebraciones	Fecha
Santos Reyes	6 de enero
Ceremonia de <i>entregamiento</i>	7 de enero
Cambio de mayordomía en Ecatepec	enero (movible)
La Candelaria (o Santa Cecilia)	2 de febrero
El Enciendo*	s.f. (antes de semana santa)
Miércoles de ceniza	febrero (movible)
Semana Santa	abril (movible)
Santa Cruz	3 de mayo
San Isidro Labrador*	15 de mayo
La Ascensión*	mayo (movible)
Corpus Christi	junio (movible)
Buen temporal*	septiembre (movible)
Día de muertos	1 y 2 de noviembre
San Andrés*	noviembre (movible)
Procesión de las ánimas	los 4 viernes de noviembre (movible)
Elección de la mayordomía	8 de diciembre
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Navidad (Fiesta patronal)	24 al 27 de diciembre
Año Nuevo	31 de diciembre

Fuente: Elaboración propia. *Son las fiestas que ya no se realizan.



Figura 2. *Procesión* del 25 de diciembre, es la única ocasión durante el año que el santo patrono sale de la Capilla, lo trasladan a la parroquia en donde se oficia la misa para después regresarlo a su morada.

Tanto la fiesta patronal (figura 2) como la Semana Santa (figura 3) son consideradas como parte medular de las tradiciones, están íntimamente relacionadas porque significan la vida y la muerte de Dios-hijo (Jesús). El espacio original en donde se celebran ha sido desde siempre la capilla, es el espacio donde reside la fuerza del lugar, el origen primigenio del pueblo porque es la morada del Señor de la Piedad, el padre celestial de la comunidad.

Para los juriquenses la fiesta es y debe ser lo que se espera de ella, es decir, la pervivencia clara y actualizada de su tradición. El que la fiesta se haga como “siempre se ha hecho” es lo que da certidumbre a la gente, en el sentido de que alimenta su pertenencia y su propia reproducción cultural.

Dentro de la celebración, la comida ha sido un símbolo identitario de primer orden. El “alimento”, como los juriquenses lo llaman, o la comida comunitaria

es una tradición que se preserva por manda, promesa o herencia. Dar de comer implica cumplir una promesa que se hizo con los padres biológicos y con el Padre celestial. Los mitos que hay en torno a esta costumbre han jugado un papel muy importante en la preservación de esta tradición (a la gente que se le pedía y no daba de buena voluntad, se le reventaban las ollas con la comida, los tamales no se cocían bien, etcétera), en este sentido, los mitos sirven para regular las prácticas sociales y, por ende, tienen un uso social. Al respecto se cita el siguiente testimonio:

Una vez, aquí mismo en la casa, le pasó a mi señora. Yo era mayordomo y le dije “Fíjate que nos tocó dar la cena en la capilla” y como tenía mucho trabajo en ese tiempo porque había mucha familia empezó a decir que no: “Huevones, nomás vienen a quitar el tiempo” y total que cuando llevó la



Figura 3. *Tendido del Señor* o Velación durante la Semana Santa.

cena a la capilla, cuando iba a poner los trastes en el suelo, se le cayeron de la mano y ahí quedó en la tierra la comida. Después se arrepintió y me dijo que después ella lo iba a hacer sola porque renegó, porque la comida no la había dado de voluntad y se perdió. Y cosas que da uno en contra, el Señor no lo quiere, no lo recibe, tiene que ser de buena gana. (Guadalupe Luna Camacho, 89 años, 5 de noviembre de 2009).

Existen puntos medulares que se vinculan directamente con la realización de la fiesta (la duración, los gastos, quienes participan, etcétera) y son objeto de disputas, los cuales no siempre se resuelven a través de la negociación, más bien están presentes de manera permanente aunque durante la celebración se distienden. Uno de ellos se refiere a la duración de la fiesta patronal, los vecinos del centro, y principal-

mente los de la capilla, son quienes abiertamente manifestaron estar en desacuerdo de que se pretenda recortar la celebración. Esto es algo que simplemente no conciben como posible y menos como deseable: “La fiesta siempre ha sido del 24 hasta el 27, es la costumbre y así lo asiste” (Nicolás Moreno Villanueva, 70 años, 16 de marzo de 2010).⁹

La mayordomía tiene un precepto fundamental a partir del cual defiende la fiesta como un elemento importante de la tradición. El primer mayordomo

⁹ Las sospechas de la gente se alimenta porque en 2009 el sacerdote recortó la celebración de la Virgen de Guadalupe. Era un triduo: 11, 12 y 13 de diciembre, y se acortó a un solo día (el 12), aunque hubo inconformidad, finalmente la gente de la parroquia (que es donde se realiza esta celebración) acató la decisión. El temor de la gente es que se pretenda hacer lo mismo en la Capilla con la fiesta patronal. El sacerdote anunció, además, que se va a cancelar la celebración del 12 de diciembre, será una fiesta espiritual, sin castillos ni baile.

comentó que él no puede tomar decisiones sobre la fiesta porque “el que paga manda”; es decir, es una fiesta del pueblo para el pueblo. La fortaleza de la fiesta, su capacidad cohesionadora —que se observa en la participación de la gente, con las limosnas, las aportaciones voluntarias para la banda, el “alimento”— y todo lo que confluje en torno a su realización se cristaliza porque, efectivamente, la fiesta es del pueblo y para el pueblo. La mayordomía funciona como un vehículo a través del cual se cumplen los compromisos, y uno de ellos es que se preserve como desde antaño porque la celebración de la fiesta sirve para recrear el sentido de pertenencia y de permanencia, que no se pierde con el paso de los años. Al mismo tiempo representa el vínculo con el santo patrono, pero además significa dar continuidad a la promesa que se hace a los padres.

La razón fundamental por la que se quiere reducir la fiesta es por la erogación que representa, lo cual es el segundo punto de tensión al que me refería anteriormente. Este argumento lo utilizan comúnmente tanto los sacerdotes como el Consejo Parroquial (órgano conformado por buena parte de la gente que es más cercana a la parroquia, o “los de arriba” como se les conoce). Al respecto el presidente del Consejo Parroquial manifestó lo siguiente:

¿Sabe cuánto se gasta en las fiestas? Estamos hablando de 900 mil pesos. Yo les pregunté a los mayordomos: ¿qué ganancias tenemos?, ¿cuántos convertidos tuviste?, hablando espiri-

tualmente porque sabemos que todos somos católicos, pero ahora más comprometidos. En la economía ¿qué ganaste? si compraste un castillo de 300 mil pesos y pagaste una banda de otros 300 mil pesos ¿dónde está el dinero para la iglesia? (Benito Martínez Guerrero, 43 años, 17 de junio de 2010).

La última frase del testimonio es contundente cuando se expresa: ¿dónde está el dinero para la iglesia? La frase no deja lugar a duda respecto a la visión que cada grupo tiene respecto a la fiesta. Estas quejas han estado presentes a lo largo de la historia de los pueblos, Gibson escribe que desde antaño los ministros se quejaban de que los dineros del pueblo eran gastados en bebidas y en festivales y que no quedaban fondos para la iglesia (Gibson, 2000: 119). El problema más importante en Jurica es que si la mayordomía pierde el control del dinero, posiblemente derivará en el debilitamiento de la fiesta —la posición de la iglesia ha sido clara y abierta en cuanto a que los gastos de las fiestas son excesivos, por ello se pudo asumir que esos gastos se recortarían—. En cambio, teniendo la mayordomía el control de esos recursos, pueden disponer de ellos y emplearlos para lo que son: la celebración de la fiesta.

En la opinión de los juriquenses, la fiesta patronal es tan importante que de ello depende en buena medida que una persona gane o no la elección para mayordomo. Durante la fiesta, la mayordomía se sabe observada y en permanente escrutinio por parte del pueblo y los visitantes. Los rituales se

comparan, critican y evalúan de acuerdo con tiempos y formas establecidas. Al respecto, Portal señala que las actividades de las mayordomías están marcadas por itinerarios minuciosos, por roles prefijados y claras jerarquías, legitimadas por el concepto de “tradicción”. La evaluación de su papel no sólo se hace por parte de la comunidad, el santo mismo los juzga (Portal, 1997: 160). En Jurica esto se expresa claramente cuando la gente señala: “El Señor es inteligente, le gusta el trabajo que se le está entregando, valentía, valor. El Señor ve quién lo sirve y quién no, y él mismo escoge a su gente que le puede servir, a los mayordomos, los vasallos y los servidores” (Porfirio Cruz Benítez, 85 años, 22 de mayo de 2010).

EL SISTEMA DE CARGOS

Gibson sostiene que a finales del siglo XVII las cofradías se extendieron de manera importante porque ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba en la vida indígena del siglo XVI, en una población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de diversa índole (Gibson, 2000: 130). De la organización social de las cofradías durante la Colonia se preservan algunos elementos de su estructura, como son la figura del mayordomo, la elección anual, el control financiero sobre sus miembros (en este caso del conjunto del pueblo), una normatividad ética y social sobre los participantes, mecanismos de inclusión y exclusión de sus miembros, jerarquías distinguibles y prestigio para los miembros ac-

tivos del sistema, así como algunas formas de financiamiento, particularmente aquellas que derivan sus ingresos no sólo de las contribuciones directas, sino del trabajo en tierras agrícolas (Portal, 1997: 151). La mayoría de estos elementos perviven hoy en muchas de las mayordomías, y Jurica no es la excepción.

En ocasiones los mayordomos de las iglesias fungían como dirigentes de las cofradías, y quizá de ahí los indios retomaron esa modalidad, según afirma Portal. Cada una de sus cofradías era administrada por un mayordomo indígena que se encargaba de las finanzas y de las celebraciones de los santos. Las cofradías de indios se extendieron poco a poco, al grado que su número y carácter independiente llegó a preocupar a las autoridades españolas, las cuales veían con desagrado las fiestas que revivían tradiciones “paganas”. Esto sucedía con mayor frecuencia, desde luego, en los pueblos de “visita” que no tenían sacerdote fijo (*ibidem*: 148).

Estas condiciones influyeron para que las cofradías, lejos de consolidarse como espacios hegemónicos de control sobre los indios, se convirtieran en ámbitos de reapropiación de significados indígenas. Durante las guerras de Independencia y de la Reforma se profundizó esta separación, y la práctica tradicional al interior de las comunidades (sustentada en el sistema de cargos) se constituyó en el eje de la práctica religiosa popular (*ibidem*: 150).

Un elemento que predomina tanto en Jurica como en otros pueblos y barrios de la ciudad es una fuerte religio-

sidad popular anclada en el territorio (como espacio sagrado) y se organiza a partir del sistema de cargos (articulado fuertemente por las relaciones de parentesco). Hasta antes de que Jurica se constituyera como sede parroquial (1980), la organización comunitaria, a través de su sistema de cargos, era la encargada de todo lo relativo a las fiestas y la vida ceremonial en el pueblo.

La ausencia de un sacerdote de planta, como sostiene Portal (*idem*), contribuyó para que en ocasiones el mayordomo se constituyera en una autoridad que sustituía al sacerdote. Esto fue lo que sucedió en Jurica ya que algunas de las celebraciones que se realizan, se llevan a cabo sin la presencia de un clérigo, sobre todo lo que tiene que ver directamente con la mayordomía (la elección, el cambio de mayordomía y el informe). Esta situación se ha tratado de normar a través de la participación más abierta y directa del sacerdote, ya que a su juicio a estas organizaciones no se les dio seguimiento, y en el camino se fue perdiendo o desviando su espiritualidad.

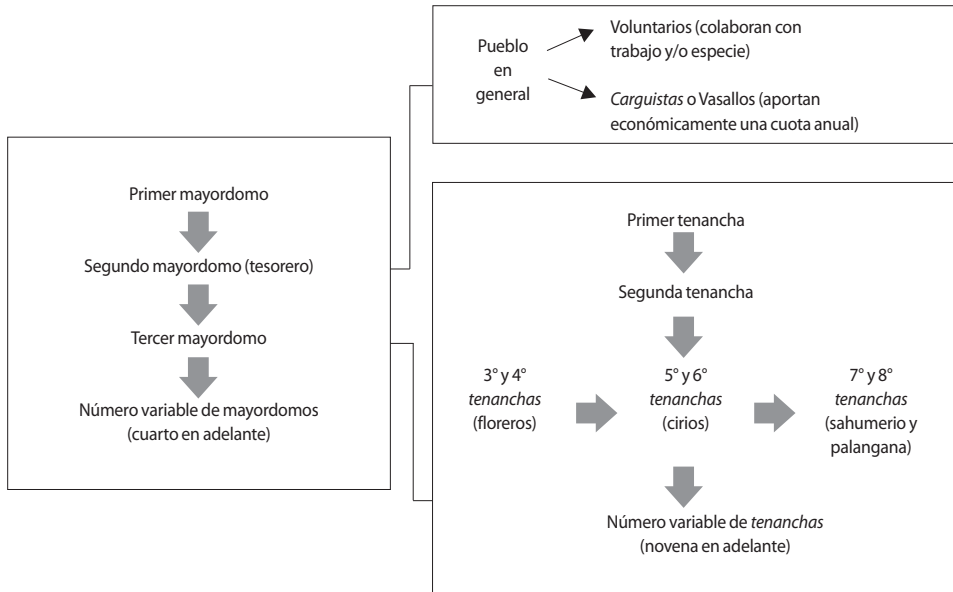
En Jurica el sistema de cargos se estructuró a partir de la mayordomía y las *tenanchas*. En la primera organización recae la responsabilidad de la recaudación de limosnas, la administración y celebración de las fiestas; en la segunda, su responsabilidad directa es la del servicio —todo lo relacionado al mantenimiento, orden, y limpieza del espacio, los objetos simbólicos y las imágenes rituales—. Es un sistema de cargos que carece de escalafón y donde prevalece la horizontalidad. Además, se

trata de un sistema donde existe una clara separación entre la jerarquía religiosa y la jerarquía político civil. Por un lado desempeñan sus funciones los mayordomos y, por otro, el subdelegado y el comisariado ejidal.

Ambas organizaciones funcionan a partir de círculos restringidos (principalmente de parentesco), marcan una clara membresía de pertenencia, trabajan de forma colectiva —las decisiones las toma el grupo y no una persona, aunque se trate del primer mayordomo—, mantienen una relación “cara a cara”, rinden cuentas mediante un informe anual y representan una forma de autoridad tradicional que se elige a través del voto abierto y directo. El primer mayordomo y la primera *tenancha*¹⁰ se pueden reelegir tantas veces como la gente vote por ellos, cada uno elige a su equipo de trabajo, para lo cual invitan a gente de su confianza. En el caso de los mayordomos, el primer círculo de apoyo se conforma por gente mayor de edad, con experiencia previa en la mayordomía y

¹⁰ Análogamente es como el primer mayordomo. Es la responsable de que las funciones y tareas que desempeñan las *tenanchas* se cumplan, cuando alguien del equipo falla (por la causa que sea) en ella recae la responsabilidad y debe asumirla. Las funciones y tareas de las *tenanchas* se dividen básicamente en: 1) actividades rituales, 2) aseo y limpieza y 3) vendimia de comida para recaudar fondos (la kermese). Por ejemplo, existe un rol que se establece al principio del año en donde, de acuerdo al número de *tenanchas*, se dividen el aseo de la capilla. El aseo se hace los 365 días del año, entre las 7:00 y las 8:00 de la mañana, si la encargada de ese día no llegó, la primera *tenancha* tiene la obligación de hacer el aseo.

Cuadro 2. Estructura del sistema de cargos de Jurica



Nota: El “carguista” es un término social que emplean los juriquenses. Se distingue del voluntario en que el primero asume la cooperación económica como una obligación moral y social para con el santo patrono, mientras el segundo puede realizar alguna actividad como “colectar”, ayudar el día de la fiesta, etc., es decir, sin aportación económica.

que tenga disponibilidad de tiempo. En el caso de las mujeres, el primer círculo de apoyo es el de la familia (hijas y hermanas). Cabe señalar que las familias que viven en torno a la capilla suelen estar emparentadas y han sido las que han estado por más largo tiempo al cuidado de la imagen y el espacio del santo patrono.

A estas organizaciones se suman voluntarios, quienes no tienen la misma obligación moral de quien hace el *juramento* (primer y segundo mayordomo, así como primera y segunda *tenancha*). Los voluntarios son gente del pueblo que solicitan participar, piden

que los “apunten” y de esta manera se hace un listado que se da a conocer al sacerdote y a partir del cual se organiza el trabajo a lo largo del año.¹¹

¹¹ El servicio voluntario se hace para cumplir alguna manda, por el deseo de colaborar (porque así lo han hecho sus antepasados) o como algunos entrevistados señalaron “para conocer y saber ¿qué y cómo le hacen?”. Los requisitos para participar no son una regla escrita, pero los que participan son originarios de Jurica, la mayoría vive en el barrio de la Capilla o sus antepasados vivieron ahí. La participación en ambas organizaciones contribuye a reafirmar la membresía a la comunidad.

Forma de organización, autoridad y poder

En diversos estudios realizados sobre sistemas de cargos resulta que los pueblos son ejemplos de rendición de cuentas y transparencia, las decisiones se toman colectivamente, acciones que distan mucho de las que realiza la autoridad eclesiástica o civil. En Jurica el sistema de cargos funciona porque se articula a través de las relaciones cercanas, la familia en primer lugar, pero también porque obedece a una forma de organización tradicional que privilegia las relaciones cara a cara y la confianza. Sin embargo, en fechas recientes los cambios que la iglesia está llevando a cabo, por un lado, intentan la unión de los grupos —a través de la participación de la gente de la parroquia en la mayordomía—, pero por otro, representan un serio peligro porque atentan contra las formas tradicionales de organización social, de las que en buena medida se nutre la identidad local. En seguida describo dos hechos que ilustran claramente cómo la organización tradicional difiere de los preceptos que dicta la iglesia. El primero se refiere a la elección y el cambio de mayordomía y el segundo a la horizontalidad del sistema de cargos.

La elección y el cambio de mayordomía, así como el informe que presentan mayordomos y *tenanchas*, son tres eventos que en realidad son parte de un mismo proceso de renovación y rendición de cuentas, son eventos a partir de los cuales se adquiere legitimidad a ojos de la comunidad porque son electos por el pueblo y para el servicio del

pueblo. Una potestad que tienen las personas que ganan —primer mayordomo y primera *tenancha*— es la de poder elegir a su equipo de trabajo, necesitan gente que los respalde y en quien confiar. Al respecto el primer mayordomo lo expresa de la siguiente manera:

Para esta fiesta ya ellos se anduvieron encargando, metiendo escritos y otros haciendo los contratos (con la música y el castillero), yo les digo cómo le hagan para que se vayan enseñando. Pero toda la responsabilidad cae en mí, si no se acabala el pago, yo soy el que sacó la cara y hasta el bote voy a dar [...] Uno hace como el Presidente de la República, que tiene uno su gabinete, es decir, yo tengo mi gabinete que son los mayordomos, y si mi gabinete no me apoya, no puedo hacer nada, porque el gabinete es el que trabaja, es el que me ayuda a sacar las cosas adelante, cómo decirle [...] son los que van con las alcancías y si no salen ellos, ¿de dónde agarra uno dinero para pagar todo?, la fiesta siempre se hace por el gabinete que tengo (José Ibarra Gómez, 66 años, 5 de febrero de 2010).

Ésta es una de las características de la organización tradicional. Sin embargo, en 2009 el padre Saúl (párroco actual) introdujo un cambio que en ese momento pasó un tanto “inadvertido” y no despertó inconformidad. Lo que sucedió fue que al final de la votación el sacerdote señaló que el ganador sería quien obtuviera la mayoría de votos, pero el segundo mayordomo sería

quien obtuviera más votos después del ganador, y así sucesivamente. Se pretendía orientar la organización hacia lo que en otros lugares se conoce como Comisión de festejos o Mesa directiva, integrada por un presidente, un tesorero y un secretario. Lo relevante es que en segundo lugar —como tesorero, con la nueva forma de organización— quedó una persona cercana al sacerdote. La mayordomía asumió esta nueva forma de “organización” como una imposición, sin embargo no pasó a mayores; por lo menos durante ese año y el siguiente.

A lo largo de 2010 el padre estuvo invitando a la gente de la parroquia para que propusiera candidatos o se auto-propusiera, hizo varios llamados durante las misas para que la gente que no acostumbra ir a votar, lo hiciera. El resultado fue que volvió a ganar don José, el primer mayordomo, y el “candidato del padre”, como veían a Marcelino —un vecino de la parroquia—, quedó en segundo lugar por el número de votos. En la elección de las *tenanchas* volvió a ganar la señora Came (Carmela) y el segundo lugar quedó la señora Chepa (Josefa).¹² Lo curioso es que en el caso de ellas sí se respeta la forma de organización tradicional, donde la que queda como primera *tenancha* tiene la libertad de elegir y/o invitar a su equipo de trabajo.

En el caso de los mayordomos, el cambio introducido rompe con una forma de organización tradicional que ha

¹² Los votos para mayordomos fueron: 68 y 30, mientras las *tenanchas* recibieron 51 y 27 votos, respectivamente.

funcionado desde antaño, una forma de trabajo que se basa fundamentalmente en las relaciones de confianza y en la interacción cotidiana. A lo largo de 2010 las quejas y las inconformidades fueron creciendo porque Marcelino iba cada ocho días sólo a recibir las alcancías y a contar las limosnas, mismas que se quedan bajo llave en la sacristía de la capilla. El problema, como la gente señala, es que las responsabilidades del segundo mayordomo van más allá de informar al padre cuánto se recolecta. La situación no podía durar mucho tiempo y en la elección de 2011 explotó.¹³ El procedimiento volvió a ser el de siempre, sólo hubo dos candidatos: don José y Marcelino, pero a diferencia de las dos ocasiones anteriores, este año la afluencia de votantes fue mucho mayor, había dos contingentes claramente divididos: los de “abajo” (los de la Capilla) y los de “arriba” (los de la parroquia). Además, unos días antes de la elección, el padre solicitó a los contendientes interesados en participar que le hicieran llegar sus planillas.

La elección trascurrió en tensa calma, no faltaron votantes que en el momento de emitir su voto expresaran su simpatía por alguno de los contendientes, una mujer gritó: “¡Voto por el candidato de Cristo!” —en favor de Marcelino—. Una vez que todos habían pasado, se procedió al conteo de votos: 260 para don José y 200 para

¹³ Cabe señalar que aunque mi estancia en Jurica fue por un año, he regresado cada 8 de diciembre (día de la elección) ya que considero que es el momento en donde de manera más clara se exaltan las diferencias intracomunitarias.

Marcelino. La gente que apoyó a don José explotó en júbilo, comenzaron a gritar: “sí se pudo, sí se pudo”, “¡Don José!, ¡Don José!”. El padre felicitó a los contendientes y comentó: “recuerden que don José queda como primero y el que queda en segundo lugar, queda como segundo”, pero no había terminado de decir eso cuando la gente comenzó a gritar: “¡NO!, “¡NO!, “¡NO!” “¡para eso nos pidió una planilla!”, “¡para eso venimos a votar!””, “¡que se respete la tradición!”.

El padre, para calmar los ánimos, comentó que iba a platicar con don José, que ése había sido un acuerdo que desde hace tres años los mayordomos habían aceptado. Pero la gente seguía increpando al padre. La situación se puso muy ríspida, junto a mí, Jorge —un varón de 33 años al que había entrevistado en una ocasión— gritaba que estaban hartos de su imposición y que respetara la tradición. El padre Tereso (uno de los dos vicarios de la parroquia) a lo lejos hacía señales de silencio. La gente que apoyó a Marcelino también gritaba: “¡respeten!”, “¡le están faltando el respeto al padre!”, “discúlpelas padre”. Las que comenzaron a gritar fueron justamente las mujeres, sólo algunas voces masculinas, como la de Jorge, expresaron su desacuerdo. Entre los gritos, un grupo decía “¡que se respeten las tradiciones del pueblo!”, y en contraposición las señoras del otro grupo contestaron “¡pero nosotros también somos del pueblo!”.

El padre hizo una moción al orden porque incluso los niños le estaban faltando al respeto, le jalaban la sotana y

le gritaban que respetara. Minutos antes el mismo sacerdote dio disculpas a los niños por el *show* que los adultos les estaban dando. En el punto más álgido de la situación, el sacerdote le pasó el micrófono a don José, esperando que calmara los ánimos, pero cuál sería su sorpresa, que éste, en lugar de decir “Sí, voy a platicar con el padre”, lo que dijo fue: “Padre, discúlpeme pero yo tengo que obedecer al pueblo porque él fue el que votó por mí”. Con estas palabras la gente se volcó sobre él y más se avivaron los ánimos. La cara del padre no dejó lugar a duda de su disgusto. Para cambiar el tema, preguntó si se procedía con la elección de las *tenanchas*, a lo que la gente respondió que no, que primero se arreglara lo de la mayordomía. Ante esta situación, decidió suspender la elección de las *tenanchas*.

El padre Tereso tomó el micrófono y comentó que es peligroso cuando la gente le da más poder a una persona que a sus sacerdotes porque ellos vienen por mandato de Dios. Entre el tumulto se oyó el chiflido de una mentada después de esa acotación. Ambos sacerdotes se marcharon sumamente molestos. La gente comenzó a dispersarse lentamente, pero también iba molesta. Las implicaciones de estos conflictos pueden llegar a ser profundas y fracturar instituciones tan sólidas como la familia.

Lo anterior lo señalo porque después de este acontecimiento pude platicar con varios de los mayordomos y una *tenancha*. Ella señaló que sus hermanas ya no le hablan, que el padre le mandó decir que estaba en pecado

mortal porque ella no debía meterse en la mayordomía y menos estar haciéndoles los oficios. Uno de los mayordomos me comentó que sus primos se fueron muy molestos con él. Otro no fue a votar, sólo fue a dejar las flores a la capilla y se fue, para evitar la confrontación con su familia. Otro me dijo que días antes había hablado con los mayordomos, les dijo que estaba con ellos pero que se iba a abstener porque el padre lo traía bien “cortito” y no quería tener problemas con él, así que no se presentó a votar.

Este hecho resulta relevante por varias cuestiones, pero sobre todo por el manejo de las limosnas, pues el segundo mayordomo o tesorero es el responsable directo del dinero que entra a la capilla —sabe cuánto entra y en qué se gasta—. La mayor parte del dinero que entra a la capilla implica realizar un trabajo colectivo que requiere voluntad, tiempo y disposición para hacerlo, esta actividad trajo aparejadas otras implicaciones que resultaron ser muy reveladoras y sumamente importantes para la interacción social y la vida cotidiana en el pueblo. Para la recolección de limosnas con las alcancías la mayordomía dividió al pueblo en cuatro tramos, cada domingo, uno o dos mayordomos recorren a pie su tramo, la gente los reconoce porque portan una alcancía con la imagen del Señor de la Piedad, pero además los conocen porque tienen muchos años haciendo ese mismo recorrido, y uno de los mayordomos señaló: “Me agarré un tramo y cada ocho días se hace ese trayecto de recorrer. Les digo ‘la limosnita del Señor de la Piedad’, luego los niños

oyen y dicen ‘mamá, ya llegó el de la limosna del Señor de la Piedad’ y ya salen y me dan la limosnita. Es cansado porque hay que recorrer el pueblo con las alcancías y luego llegar a la capillita a un trabajo pendiente [...] Es mucho trabajo pero muy lindo” (Piedad Ibarra Velázquez, 41 años, 14 de enero de 2010).

Empiezan sus recorridos a las 7:00 u 8:00 de la mañana y cuando terminan, entre las 10:00 y las 11:00 horas, llevan las alcancías a la sacristía, donde el segundo mayordomo (tesorero) se encarga de hacer las cuentas y resguardar el dinero bajo llave. Esta labor es muy importante, pues de lo contrario, como señaló el primer mayordomo: “si no salen las alcancías a recolectar limosna, ¿de dónde me muevo?”. Esta labor de recolección es una tarea que en el pueblo se valora y se les reconoce. Algunos entrevistados señalaron que, a diferencia de la parroquia, donde uno va y deja su limosna, los mayordomos de la capilla andan caminando y pasan a pedir de casa en casa. Pareciera que es lo mismo, pero no es así.

La interacción que la mayordomía tiene con el pueblo es una relación cara a cara, opuesta a la que tienen con el sacerdote o la gente de la parroquia. Estas formas de relación chocan porque implican dos lógicas distintas: la segunda es anónima y no implica rendición de cuentas, no se sabe cuánto entra ni quién aporta. En cambio, en la primera lo que se valora son las formas tradicionales de interacción social, como uno de los rasgos de la identidad local. En ese sentido el papel de los mayordomos es justamente ésa, “darles la cara”.

En diversos estudios se ha constatado que los sistemas de cargos son ejemplos de rendición de cuentas y transparencia, ya que se obligan a dar informes —incluso varias veces al año— sobre lo que recaudan y en lo que se gasta, a diferencia de otras autoridades e instituciones (la iglesia o las administraciones gubernamentales de la ciudad, por ejemplo) donde nadie da la cara, no se dice en qué se gastó ni cuánto.¹⁴ Por ello la elección y el cambio de mayordomía, así como el informe, son acciones que los legitiman como autoridades tradicionales, pero además representan un claro ejemplo de la forma en que se construye la ciudadanía.

En cuanto a la horizontalidad del sistema de cargos se puede decir que choca con la estructura vertical a la que se le quiere incorporar a través de su participación en el Consejo parroquial. Esto se debe a que el sacerdote estableció —desde hace cuatro años que llegó a Jurica— que el primer mayordomo y la primera *tenanCHA* electos serían miembros del Consejo parroquial; lo cierto es que no asisten a las reuniones y la “obligatoriedad” que se impuso ha dado resultado, porque para ellos es algo que les resulta ajeno y no obedece a sus formas de organización.¹⁵ Sin embargo, tanto el sacerdote

¹⁴ A diferencia de otros lugares en donde acceder a la información financiera de estas organizaciones no siempre es fácil, en Jurica la mayordomía me dio total acceso a sus informes, sin restricción alguna, algo que les agradezco profundamente.

¹⁵ La mayordomía es parte de una de las seis pastorales de la iglesia, específicamente de la pastoral litúrgica.

como el Consejo presionan constantemente para que haya una representación de estas autoridades en sus reuniones.

Los mayordomos expresaron que las decisiones se toman en colectivo, y si bien existe un primer mayordomo él no decide solo, decide el grupo. Sus reuniones las realizan en la sacristía de la capilla, no hay una formalidad en cuanto a días y horarios de reunión, cuando es necesario tomar alguna decisión don José les manda llamar o les avisa el domingo —el día que los ve, después de la recolección de las limosnas.

La obligatoriedad de participar en el Consejo parroquial puede contribuir seriamente a debilitar la organización tradicional, ya que de esta manera la toma de decisión se lleva a otro lugar que además involucra a otros actores —los distintos grupos que conforman la pastoral—, dejando fuera a la base de ambas organizaciones, ya que las decisiones las toman de manera colectiva y no pueden asistir todos a la reunión del Consejo parroquial porque sería muy difícil poder concretar y decidir con un grupo numeroso. De esta manera se obliga, en cierta forma, a que la decisión la tomen a título individual y después sólo informar; si esto sucede, se puede esperar que la organización decaiga, que pierda la credibilidad y la autoridad que hasta la fecha tienen.

CONSIDERACIONES FINALES

Frente a situaciones críticas que hoy se vive en las ciudades y las dinámicas desestructuradoras que estimulan la fragmentación, la privatización (Borja,

2003: 72), la inseguridad pública y los proyectos enfrentados de ciudad (Ramírez y Safa, 2009), existen otras tendencias y fuerzas que actúan en sentido opuesto. Al respecto, Borja plantea que los movimientos ciudadanos de los últimos 30 años han hecho importantes contribuciones a la gestión de las ciudades y al urbanismo, y distingue por lo menos tres: 1) la revalorización del lugar, del espacio público, del ambiente urbano, de la calidad de vida de la dialéctica barrio-ciudad, del policentrismo de la ciudad moderna; 2) la exigencia de democracia ciudadana, de concertación y participación en los planes y proyectos urbanos y, 3) como consecuencia de lo anterior, o tal vez como premisa, la recreación del concepto de ciudadano como sujeto de la política urbana, quien se hace ciudadano al intervenir en la construcción y gestión de la ciudad (Ramírez y Safa, 2009).

Al amparo del debate ciudad-ciudadanía, Patricia Safa (2009) señala que no se puede negar el aumento acelerado de las organizaciones de todo tipo: sociales, culturales, religiosas, de ayuda mutua, entre otras. En el caso de las organizaciones vecinales, la llamada crisis de la ciudad explica su revitalización (Safa, 2009: 256). Los habitantes de antiguos pueblos conurbados hoy a la ciudad, de los barrios y vecindarios, no se mantienen al margen ni se resignan ante los procesos de transformación y degradación de su entorno.

Los pueblos en la ciudad son espacios que se han construido a partir de su propia historicidad, y en eso reside su particularidad y su fuerza, lo que los

hace diferentes de otros espacios. La heterogeneidad de esos lugares contribuye a la construcción de la ciudad, son los que hacen manifiestas las distintas formas de habitar y significar un espacio que todos compartimos, dado que la ciudad, como sostiene Tamayo y Wildner (2005: 28), es producto de la intención humana, resultado de la acción social, escenario de conflictos sociales y derivación de manifestaciones culturales.

Los espacios urbanos en la ciudad se (re)construyen a partir de distintos referentes de identidad, como su memoria histórica (se conservan los lugares donde tuvieron lugar acontecimientos en el pasado), su patrimonio arquitectónico (edificaciones y monumentos, así como calles), sus fiestas y tradiciones, el ambiente (referido a las formas de vida social), la relación con el entorno natural (el territorio-signo), la cosmovisión. Y tantos otros más como los habitantes de esos lugares construyan para preservarse a sí mismos, para conservar su espacio, sus instituciones y su identidad. En la mayor parte de los pueblos, el culto a los santos, conforma una de sus tradiciones más arraigadas que involucra creencias y prácticas que trascienden generacionalmente a través de la memoria colectiva.

Para el caso de Jurica, el concepto que ayudó a identificar la forma en que ese sentido se construye fue el de identidad y como ésta se despliega en la vida social a partir de la vida cotidiana y la organización comunitaria. Las fiestas más importantes (entendidas como un evento ceremonial de carácter público) tienen lugar en la capilla, es un espacio *consagrado* —porque el

santo lo eligió como su morada— y por tanto con fuerte simbolismo. Durante los días de fiesta, la Capilla vuelve a ser el centro y el origen del pueblo, la zona más antigua y donde se asentaron las familias originarias.

La fiesta es y debe ser lo que se espera de ella, es decir, la pervivencia clara y actualizada de su tradición. El que la fiesta se haga como “siempre se ha hecho” es lo que da certidumbre a la gente, en el sentido de que alimenta su pertenencia y su propia reproducción cultural.¹⁶ Por ello, el sistema de cargos juega un papel trascendental en el pueblo, es una institución heredada, considerada como depositaria de la tradición, en donde la gente que participa sabe qué hacer y cómo hacerlo.

En Jurica se trata de un sistema de cargos que carece de escalafón y donde prevalece la horizontalidad ya que las decisiones se toman colectivamente (en reuniones o juntas). La participación en ambas organizaciones (mayordomía y *tenanchas*) contribuye a reafirmar la membresía a la comunidad, es un mecanismo a través del cual se construye el sentido de pertenencia.

¹⁶ Aguado y Portal plantean que el ritual, que por definición es repetitivo y formalizado, reproduce la cultura incorporando los nuevos elementos que en ella se gestan (no sólo reproduce). La reproducción de identidades sociales no es un proceso cerrado y autocontenido. La cultura se transforma en el tiempo y esta transformación se socializa y se recrea mediante la incorporación de lo nuevo a las estructuras significativas, en este caso a los rituales (Aguado y Portal, 1992: 81). Los autores difieren de las corrientes que consideran la reproducción cultural como un mero proceso repetitivo, dejando de lado el problema del cambio social.

A través del sistema de cargos no sólo se distingue el nosotros de los otros, que en este caso ha servido para diferenciar a la gente de la Capilla, o los de “abajo” y los de la parroquia, o los de “arriba”, como entre ellos mismos se identifican; sino también las distintas lógicas y formas de organización a partir de las cuales funcionan las instituciones más importantes que sustentan la vida religiosa en Jurica: la mayordomía y la iglesia.

En Jurica los cambios que la iglesia está llevando a cabo en fechas recientes, por un lado, intentan la unión de los grupos, pero por otro, representa un serio peligro porque quebranta las formas tradicionales de organización social de las que en buena medida se nutre la identidad local. La gente percibe que les quieren quitar algunas de sus tradiciones, pero más importante aún, es la pretensión de la iglesia de tomar bajo su control la organización comunitaria más importante que hoy existe en el pueblo: la mayordomía.

La pervivencia del sistema de cargos ha sido a partir de la herencia del cargo, el servicio y el poder que le confiere la comunidad. Los mayordomos tienen muy claro de dónde emana la fuerza cuando expresan: “a mí me dio las órdenes el pueblo”. Es una organización con un poder conferido por el pueblo, ha sido una organización que reconoce la jerarquía eclesiástica pero no está subordinada a ella. Los mayordomos y *tenanchas* no están dispuestos a negociar ni ceder en lo que a su autoridad compete, no lo hacen porque no está en sus manos hacerlo, ellos simplemente resguardan las tradicio-

nes, y porque lo han hecho el pueblo confía en ellos; el no hacerlo podría poner en riesgo a la propia institución, ya que lo que está en juego es su capacidad para actuar con cierta autonomía, así como su estatus como autoridad tradicional, reconocida por y para el servicio del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, Juan Carlos y María Ana PORTAL (1992), *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-I.
- BORJA, Jordi (2003), "La ciudad es el espacio público", en Patricia RAMÍREZ KURI (ed.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 59-87.
- COLLIN, Laura (1994), *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritual y conflicto*, México, INI.
- DAMATTA, Roberto (2002), *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, FCE.
- DUBET, François (1989), "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, pp. 519-545.
- GEERTZ, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIBSON, Charles (2000), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2007), *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*, México, Conaculta/ITESO.
- GRIMES, Ronald (1981), *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, FCE.
- KORSBACK, Leif (1996), *Introducción al sistema de cargos* (antología), México, UAEM.
- MEDINA, Andrés (2007), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, UNAM.
- MELUCCI, Alberto (2002), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- PORTAL, María Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Tolupepec, Tlalpan*, México, Culturas Populares de México /UAM.
- RAMÍREZ SÁINZ, Juan Manuel y Patricia SAFA BARRAZA (2009), "Tendencias y retos recientes en tres metrópolis mexicanas: ciudad de México, Guadalajara y Monterrey", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 30, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- ROMERO Tovar, María Teresa (2009), "Antropología y pueblos originarios de la ciudad de México", *Argumentos*, año 22, núm. 59, enero-abril, pp. 45-62.
- SAFA BARRAZA, Patricia (2009), "La emergencia de ciudadanías y de proyectos de ciudad: los nuevos retos de la planeación urbana", en Patricia RAMÍREZ KURI (ed.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 253-277.
- Silva, Armando (2000), *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo.
- TAMAYO, Sergio y Kathrin WILDNER (coords.) (2005), *Identidades urbanas*, México, UAM (Cultura Universitaria, 85, Serie ensayo).