

PARTICIPACIÓN Y RELIGIOSIDAD DE MUJERES EN LA MAYORDOMÍA DE SANTA MARÍA TEPEPAN XOCHIMILCO

Desiree Bonardel Chaparro

Posgrado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Resumen: El presente trabajo es un esfuerzo por mostrar la religiosidad de las mujeres mayordomas del pueblo originario de Santa María Tepepan, quienes heredaron los usos y costumbres de sus antepasados y que a partir de su participación social en la organización religiosa de la mayordomía se hacen presentes ante un pasado que las excluye en ciertas prácticas religiosas rituales por su condición de ser mujeres, sin embargo el interés es entender como la religiosidad de las mujeres favorece a una mayor participación generacional y al reconocimiento por parte de las mismas mujeres y del pueblo. Para ello analizaremos el sistema de cargos desde un enfoque de género y la religiosidad de las mujeres como motivación de participación social.

Palabras clave: Sistema de cargos; género; religiosidad; marianismo; pueblos originarios; participación.

Abstract: The present work is an effort to show the religiosity of the women of stewardship people originating from Santa Maria Tepepan, who inherited the usages and customs of their ancestors and that from their social participation in the religious organization of the stewardship are present before a past that excluded in certain religious practices rituals by virtue of their being women, however the interest is to understand how the devotion of the women contribute to greater participation and generational to recognition on the part of the women themselves and the people. To do this, we will analyze the system of charges from a gender perspective and the religiosity of the women as the motivation for social participation.

Keywords: System of charges; gender; religiosity; marianism; original peoples; participation.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta ponencia es analizar la participación de las mujeres y su religiosidad dentro de la mayordomía del Pueblo de Santa María Tepepan, Xochimilco, D.F, todo desde sus testimonios, en donde se pretende conocer el sentido que tiene para ellas participar en la mayordomía de la Virgen de la Asunción de Tepepan, la fiesta más importante del ciclo anual de festividades [1] de los habitantes, todo esto desde el enfoque de género, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y él género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott en Lamas, 2003:330) a partir de esta perspectiva se pretende analizar las diferencias en la mayordomía, donde los mecanismos de exclusión colocan a la mujer en una posición diferenciada y de desventaja frente a los varones quienes ostentan el prestigio de la ella. Pero para que logremos entender esos mecanismos socioculturales de diferenciación es necesario reconocer la importancia de las actividades de las mujeres dentro de la mayordomía. El lugar de hombres y mujeres en la sociedad están jerarquizadas, y en este caso podemos hablar de dominación masculina, donde las mujeres están en una posición subordinada en la organización cívico-religiosa del pueblo de Tepepan. Las mujeres mayordomas de Santa María Tepepan están inmersas en esa lógica cultural y se desenvuelven en un espacio ritual donde hay ciertos mecanismos de exclusión e inclusión en actividades que les corresponden por su rol de género, pero que sin embargo desde su religiosidad logran una participación activa y reconocida.

En este sentido, las temáticas propuestas son las siguientes: sistema de cargos, religiosidad, pueblo originario y género. El sistema de cargos es resultado de la conjunción de la religión prehispánica y la religión cristiana medieval, cuenta con elementos de identidad y de pertenencia por parte de una comunidad, también existe una relación por parte de dicha estructura con la institución religiosa oficial y la estructura civil del grupo. Dentro del sistema de cargos se reproducen mecanismos de acción, exclusión, inclusión, reciprocidad, participación, estatus y prestigio o desprestigio, devoción, reconocimiento, desde el sistema de parentesco y sus relaciones de género, entre otras. El estudio del sistema de cargos es un debate que está en constante movilidad, la peculiaridad de ello es la capacidad de transformación que tiene a causa de distintos factores surgidos a través del tiempo. Existen diferentes estudios etnográficos sobre el tema que se han centrado principalmente en las comunidades indígenas de Mesoamérica.

Algunas consideraciones sobre el sistema de cargos

Quien da a conocer la categoría de sistema de cargos en la antropología fue el antropólogo Sol Tax (1937) por su investigación en los municipios de Guatemala, él nos dice:

Hay una jerarquía de cargos seculares en cada municipio cuyas funciones van desde las de un alcalde y juez de paz, hasta las de un conserje y mensajero y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio. Los dignitarios son teóricamente “electos”, pero en realidad siguen un orden, principiando con los cargos más bajos y ascendiendo por grados, en el ascenso hay una alternancia entre la jerarquía secular y religiosa, de suerte que las dos están escalonadas (Tax en Korsbaek, 1996: 109).

Posteriormente distintos investigadores se han encargado de analizarlo desde diversos enfoques; como son Calixta Guiteras (1947 y 1957), Alfonso Villa Rojas (1947) Fernando

Cámara Barbachano (1952), Eric Wolf (1957), Marvin Harris (1964), Fran Cancian (1976), Chance y Tylor (1987), Saúl Millán (1993), Leif Korsbaek (1996), Andrés Medina (1995,1997), Hilario Topete (2005) entre otros. Los temas que han trabajado son cosmovisión, el ámbito político, el sistema de parentesco, el ámbito económico, el ámbito religioso y de identidad, aunque también ya se ha empezado a trabajar el aspecto urbano y los estudios de género donde se analiza el lugar de las mujeres dentro del sistema de cargos, esto a partir de los estudios de migración, justicia y educación. Si bien en la antropología actualmente se encuentra una vasta literatura sobre el sistema de cargos, aún no existe un modelo único que permita definir este concepto, ya que dependiendo de la región o comunidad y de la corriente teórica a la cual se adscriban los autores dedicados a su estudio, el cual se caracteriza por no ser estático, lo que genera nuevas formas y modelos de acción de los sujetos involucrados. Para Andrés Medina el sistema de cargos trabajado por los enfoques; economista, estructural-funcionalista, etc., es algo estático y no se preocupan por la historia, pues se basan en una estructura escalafonaria y el sistema de cargos es algo más complejo que ello. Es decir, no en todas las comunidades existe un mismo modelo de cargos, varía dependiendo el proceso histórico y cambios que cada grupo enfrenta.

Andrés Medina quien trabaja pueblos originarios de la Ciudad de México define la organización religiosa ceremonial y no el sistema de cargos [2] de dichos pueblos de la siguiente forma:

La mayordomía y las fiscalías son las formas más antiguas de organización religiosa impuesta por las órdenes religiosas encargadas de la catequización de los pueblos indios. [...] los mayordomos tienen la responsabilidad de cuidar las imágenes de los santos comunitarios y de festejarlas con diferentes actividades rituales de las cuales las más importantes son las grandes

celebraciones comunitarias, cuya mayor expresión es la fiesta de los santos patronos (Medina. 2007:16).

El enfoque de género en el sistema de cargos

Ahora bien, en la reflexión en torno a los estudios analizados del sistema de cargos no se consideraba el enfoque de género, y existe hasta un cierto momento una ausencia abismal [3] en torno al tema, claro que no debemos dejar de lado el contexto y las peculiaridades históricas que existían cuando se empezó a trabajar el sistema de cargos. Los intereses eran otros, la antropología mexicana se centraba en la incorporación de los “indios” al Estado nación. Aspectos como este no se pueden dejar de lado en el análisis de los estudios clásicos del tema. Es común en las etnografías sobre el sistema de cargos encontrar la mención de las mujeres sólo como encargadas de elaborar los alimentos, sin adentrarse más en la importancia de su participación en la toma de decisiones, su experiencia y vivencias como participantes ni el papel que juegan en tanto que esposas, hijas, madres, etc., del mayordomo.

Algunas investigadoras empiezan a trabajar el lugar de las mujeres dentro de las mayordomías y del sistema de cargos, por mencionar algunas, Carolina Vázquez, en *Relaciones de género en el sistema de cargos: Tlahuitoltepec mixe*, en Oaxaca plantea que “Las mujeres que asumen cargos, rompen el esquema tradicional en la vida de las mujeres y de los hombres” (Vázquez, 2008:105), aquí nos plantea la importancia de las mujeres dentro del sistema de cargos y cómo es que a partir de la participación de ellas en el sistema, las reglas que han estado establecidas por parte de los varones, ya no son del todo funcionales, esto a partir de un nuevo modelo funcional de la participación femenina. Por otro lado Eugenia Rodríguez Blanco (2011), en *Género, etnicidad y cambio cultural:*

feminización del sistema de cargos en Cuetzalan, en Puebla, problematiza el lugar de las mujeres en el sistema, como representantes de la superación de la exclusión en los espacios públicos y lo define como la “*feminización de los cargos*”, para la autora la participación de las mujeres (a quienes nombra *cargueras*) se da en los cargos religiosos, por ser de menor autoridad y de poca amenaza para los varones frente a lo que significan los cargos civiles son también producto del cambio, sin embargo no logran el reconocimiento social, de valor o derecho.

Los mecanismos de exclusión legitiman la participación social pública de los mayordomos varones y la exclusión de las mujeres como mayordomas quienes participan constantemente dentro de la mayordomía pero por ser mujeres no son reconocidas y se les excluye de ciertos espacios o por su rol de género se les permiten otros. Ahora bien para iniciar con el tema de la participación de las mujeres dentro del sistema de cargos retomaremos a Godelier y su trabajo “Las mujeres y el poder político”, donde analiza la exclusión de las mujeres como mecanismo de dominación [4], basado esto en la redistribución y funciones de los roles donde “[...] las mujeres han sido incluidas o excluidas de formas muy diversas del ejercicio de las funciones del poder” (Godelier, 1993:80). Esto nos permite analizar la legitimización de la exclusión-inclusión de las mujeres dentro de los espacios públicos, en este caso la participación de las mujeres dentro de la mayordomía en el ámbito religioso.

La exclusión se legitima por una denigración sistemática de la capacidad del otro sexo, para producir ciertas cosas (la cacería, la metalurgia, etc.) o para reproducir los seres (y en ese caso los hombres pretenden, al iniciar a los muchachos, reengendrarlos fuera del seno materno) o bien para discernir lo que conviene o no conviene a la sociedad y por lo tanto para poder dirigirla.

Entonces para excluir hay que denigrar, y esta denigración es en primer lugar una operación ideal (Godelier, 1993: 81).

Aspectos teóricos sobre la religiosidad y el marianismo

En lo referente a los estudios sobre religiosidad queremos empezar citando a Paulina Alcocer y su estudio “Pueblo *sui generis*: Historia, organización social y práctica religiosa en San Pedro Mártir, Tlalpan”, donde apunta que “Toda religión es un sistema conformado por creencias y ritos. [...] porque la religión es tanto la expresión como el fundamento de la vida social en *sí*” (Alcocer, 1998:173). Con esto, se interesa en señalar la importancia de la participación social de las mujeres dentro de la mayordomía desde la vivencia y lo que significa su religiosidad. Es desde su creencia y las prácticas rituales que viven su religiosidad de lo individual hacia la misma comunidad. Es decir, las prácticas y su devoción religiosa compenetran de manera sustancial las significaciones y representaciones de los individuos que la reproducen en su vida cotidiana. María Ana Portal Ariosa, en *Ciudadanos del pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, (1997), afirma que la práctica religiosa “es uno de los ejes privilegiados para recrear la identidad social urbana, en tanto uno de los elementos centrales que definen a ésta es el concepto de reciprocidad; y es partir de esta reciprocidad cómo se organiza la estructura simbólica de un pueblo frente a otros y frente a la ciudad” (Portal, 1997:30). El papel de las mujeres en la religiosidad es fundamental pues recrean mecanismos de participación social dentro del espacio religioso de la mayordomía, las mujeres están más presentes en los actos religiosos que los varones, incluso participan en actividades y espacios que antes les eran vetados como las juntas de la mayordomía. Ellas tienen un pensamiento mágico-religioso que rige sus vidas, y su identidad, en el caso de los pueblos

originarios los antecede una cosmovisión que se manifestaba a partir de las fuerzas naturales que conformaban un mundo mítico que daba sentido al mundo, donde dioses y diosas eran parte del cosmos donde lo femenino y lo masculino tenían una concepción no de diferencia y de jerarquía, si no de complementariedad. Y después de la conquista las representaciones marianas regirán la cosmovisión binaria del género, el entorno cultural católico modifica la religiosidad de las mujeres originarias a representaciones religiosas jerarquizadas. Sabemos que en la religión católica existen distintos mitos que ejercen un control sobre los devotos. En el caso del culto mariano hay varias interpretaciones donde el centro es “ser la mujer correcta” por lo tanto María es la imagen a seguir de las mujeres católicas quienes reinterpretan inconscientemente dicho mito:

Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, múltiples (y menudo contradictorias) -Eva y María, por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental-, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción. Para los historiadores, las preguntas interesantes son cuáles son las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en qué contextos. Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino (Scott, 1996).

Es decir, la institución religiosa introyecta en el imaginario de las mujeres a través del mito mariano los símbolos y las representaciones genéricas que deben asumir, las mujeres son

moldeadas en su subjetividad a través de la iglesia la cual guía a las mujeres con la interpretación de María como una imagen femenina, protectora, maternal y que intercede ante Dios. “El culto mariano es una legítima devoción a quien se considera la madre de Dios. Es el culto a la superioridad femenina, aquel que encarna simultáneamente el ideal de crianza/maternidad y castidad” (Grela, 1989: 2). El discurso de la Iglesia hacia las mujeres es que ellas busquen en María a su guía, este mito concibe en sí, una imagen de armonía, de vida doméstica y de maternidad. Dichas concepciones son parte de las relaciones de poder que ejerce la religión sobre las creyentes y que ellas asumen como propias motivándolas a participar en la mayordomía de la Virgen María de la Asunción.

Definiendo “pueblo originario”

La denominación de “pueblos originarios” es una categoría política que se da a conocer en el “Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes del Anáhuac, realizado a dos años del levantamiento indígena zapatista del 1994, los pueblos asistentes se autodefinieron allí como originarios, buscando quedar bajo el amparo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobado en 1989, aun cuando tal convenio contempla como sujetos a los pueblos indígenas y no menciona el concepto de originarios (Ortega,2010:88). Ellos aluden a su raíz histórica mesoamericana y al reconocimiento de sus derechos, como parte de la Historia:

[...] aparece un nuevo sujeto político, los Pueblos Originarios, que recupera una dimensión negada de la Ciudad de México: la de sustrato mesoamericano, con su vasta diversidad cultural. Paradójicamente estos nuevos actores aducen una gran antigüedad en la ocupación del espacio de la actual capital del país y se nos presentan como herederos de las antiguas

civilizaciones que se han mantenido en la cuenca de México a través de los tiempos (Medina, 2007:10).

Estos pueblos están integrados en un contexto urbano que permea su organización y su propia cultura. Se mantienen a partir de una organización comunitaria que se da desde los ciclos festivos y están en constante relación con la cultura dominante. La organización ceremonial de los pueblos da muestra de una continuidad y cambios en la tradición, donde la vida colectiva tiene una especificidad religiosa de creencias con tradición mesoamericana y medieval cristiana, lo que para Medina es la religiosidad comunitaria. Los pueblos originarios se pueden ver desde diferentes vertientes, el aspecto político e ideológico que los identifica como los antiguos pobladores, y a su vez el aspecto ceremonial y religioso heredado de la raíz mesoamericana en conjunción con la católica. Donde los pobladores actuales se autodefinen como originarios.

La mayordomía de Santa María Tepepan, Xochimilco

Santa María Tepepan es un pueblo originario de la Ciudad de México que se encuentra al norte de la Delegación Xochimilco, Tepepan en náhuatl significa *sobre el cerro*, y en lo alto del pueblo se encuentra el templo de Santa María de la Visitación. Tepepan se rigen por un ciclo anual de festividades religiosas “El ciclo se rige desde el calendario litúrgico católico, y en las comunidades indígenas tiene que ver con su relación con la cosecha y la tierra. En el caso de la fiesta restaura un orden perdido durante el año, se inicia un nuevo ciclo y se renuevan compromisos entre el santo patrón y sus creyentes” (Portal, 2007:174). Su tradición religiosa es venerar a su Santa la Virgen María de la Asunción el día 15 de agosto, aunque también veneran a otras vírgenes y santos; Los Dolores, Los Remedios y La

Guadalupe, al niño Dios y a la Santa Cruz, imágenes cristianas que a la llegada de los españoles sustituyen a las deidades prehispánicas.

Ahora bien, en Santa María Tepepan existe la organización religiosa conocida como la mayordomía de la Virgen María de la Asunción donde un grupo de mayordomos y mayordomas están dedicados a dar culto a su santa y sacar su servicio organizando la fiesta patronal del pueblo.. Existe un ciclo anual de rotación por parte de las mayordomas y los mayordomos, la actual mayordomía lleva participando los últimos 12 años y ningún integrante ha descansado de la mayordomía durante ese tiempo. Los mayordomos se rotan la presidencia cada año, es decir, a cada uno de los integrantes varones le corresponderá ser una vez presidente mayordomo. El nombramiento oficial es para el varón, a él se le nombra como “mayordomo presidente” y su mujer es la “esposa del presidente”. La presidencia le corresponde solamente a matrimonios, los jóvenes solteros y las jóvenes solteras no pueden acceder a dicho cargo por su estado civil.

Las mujeres que suelen participar están entre los 22 y 50 años, las más adultas viven una realidad de aceptación de su rol de género en la mayordomía y ven su participación como esposas del mayordomo pues se trata de un compromiso de toda la familia; “Finalmente la mayordomía es del matrimonio, siempre serás la esposa de mayordomo” (Testimonio mujer, 40 años) [5]. La responsabilidad de las esposas de los mayordomos y las jóvenes solteras en las prácticas sociales de la mayordomía se enfoca en la preparación de los alimentos, acompañar al mayordomo en los rosarios, recolectar la cooperación del pueblo, asistir a las procesiones de la Virgen peregrina, estar al pendiente de la organización y

funcionamiento de la fiesta, asistir y participar en las tomas de decisiones en las juntas de la mayordomía, donde la situación de las mujeres está permeada por las relaciones de género lo que hace difícil la participación de las mujeres.

Antes un mayordomo decía, solo votan los hombres, el los llamaba los cabezas, una vez yo dije, no se vale, creo que todos aquí aportamos algo y si sólo se tratará de votar las cabezas, como usted las llama refiriéndose a los hombres, pues ¿Qué hacemos aquí?, vámonos (testimonio mayordoma, 23 años).

El rol participativo de las mujeres generado por su religiosidad implica transformación, aceptación y conflicto en las relaciones de poder. Sin embargo ellas empiezan a legitimar su participación a partir de su devoción a María. “Unirte por un bien común, y todo por la Virgen, por ella, por su festividad” (Testimonio mayordoma, 45 años). Para ellas ser parte de la mayordomía significa el puente entre el pueblo y la Virgen, entre el dar y recibir, esto como un lazo de reciprocidad. “Yo no he visto que alguien que tome el cargo no salga agradecido, yo he visto que la Virgen te concede milagros, yo a lo mejor en vez de estar en la mayordomía podría haberme enfocado más en mi carrera, pero siempre con la ayuda de ella puedo encontrar el equilibrio para estar aquí y en mi trabajo” (testimonio mayordoma).

En los testimonios de las mayordomas encontramos la devoción y la religiosidad que rige su participación social , por ejemplo para algunas mayordomas el cargo es sólo del esposo y de ella y se sienten orgullosas de sacar el cargo por sus propios recursos sin necesidad de pedir apoyo económico a la familia, porque ese resultado finalmente lo verá la Virgen “Entre mi esposo y yo trabajamos yo me siento orgullosa de decir que entre él y yo solamente lo sacamos, porque hay mayordomos que los apoyan sus familiares, yo bendito

Dios solo nosotros dos, porque así lo valora más ella, lo que es para ella, para la Virgen”
(Testimonio ex mayordoma presidenta, 45 años).

Por otro lado la participación de las jóvenes en las practicas y actividades dentro de la mayordomía empiezan a tomar fuerza por la capacidad de agencia y preparación profesional, ellas exigen ser escuchadas y generan nuevas formas de comunicación hacia los mayordomos varones. “Me gusta estar en la mayordomía, porque mi voz se escucha, porque afortunadamente o desafortunadamente por ser más joven tienes más ideas o más propuestas, que a veces se ven frenadas por las cosas más simples o complicadas”
(Testimonio mayordoma, 22 años). En este caso la diferencia generacional permite que las jóvenes se enfrenten y exijan ser escuchadas frente a las relaciones de poder que existen dentro de la mayordomía. Ellas plantean que por el trabajo de los varones las esposas suelen ser las que acuden a las reuniones, entre ellas se organizan y sacan adelante los conflictos y pendientes de la organización; “Ellos ni venían, entonces empezaba a ser una participación más activa entre las mujeres y esto tiene unos cuatro años, es reciente apenas”
(Testimonio mayordoma, 23 años). La ausencia de los varones junto a las propuestas de las jóvenes por mayor equidad, generan mecanismos de defensa y empiezan a tomar consciencia de género en la importancia de su participación. “La costumbre es que, es la esposa de, así se ubica la gente, yo lo veo desde la costumbre, pero hablando de equidad de género, dices oye, yo también estoy aquí, me paro igual o más temprano que tú, y estoy corriendo de un lado para el otro, sube y baja, creo que sí se debe buscar esa parte de más reconocimiento, pero aquí muchas mujeres adultas no buscan ser vistas” (Testimonio mujer, 22 años).

Para ellas la entrega y la resolución de sus compromisos serán agradecidas por la Virgen. La devoción cumple con la tradición y la costumbre. Las mayordomas y las mujeres devotas mayores les enseñan la devoción a sus hijas e hijos manteniendo así, la religiosidad de las nuevas generaciones, aunque la visión de las jóvenes está cargada de otro significado de religiosidad donde ellas reflexionan su lugar y su individualidad, como lo muestra el siguiente testimonio “ Cuando estas convencida de tu religión y tú te interesas por ella y no porque tus padres te dicen que hacer, eso es padre, entender tu religión, estás por qué crees, porque quieres, por qué es tu alimento, yo por ejemplo cuando no voy a ver a la Virgen me siento mal”(Testimonio mujer joven). “[...] las mujeres presentan más posibilidades de acceso a la religiosidad y espiritualidad debido a la base experiencial y afectiva que las caracteriza” (Navarro, 2006: 468). Para las mayordomas el servicio del cargo como ellas lo nombran es por la Virgen “nosotras lo que hacemos aquí es un servicio, lo que hacemos es por qué creemos en ella, por qué nos gusta, porque son mandas, por qué a lo mejor te fue mal en algo y pediste algo y se te concedió, y pues por eso ahora participo” (Testimonio mayordoma). Las mayordomas tienen distintas formas de sentir y entregar su servicio a la Virgen, para algunas significa ejercer un liderazgo social y de ejemplo ante el pueblo como interlocutoras de su santa, les genera respeto y en ocasiones conflictos dentro del hogar, el pueblo y la mayordomía por el hecho de ser mujeres en un espacio público. Sin embargo para ellas su participación activa es la muestra de su espiritualidad y su servicio religioso hacia la Virgen María.

Los originarios de Tepepan se dirigen a ellas como “las mayordomas” aunque el reconocimiento y los rituales oficiales dentro de la mayordomía son para el varón. La religiosidad de las mayordomas es vivida según las experiencias de vida, de generación y

de profesión. Sin embargo para todas es la obligación, la promesa de una buena vida que va a trascender después de la muerte. La creencia religiosa las alimenta de sentido, para algunas mayordomas la Virgen es el símbolo de la maternidad y la imagen correcta de ser mujer y participar en su mayordomía les concede la gracia de ser madres como lo explica el siguiente testimonio;

La Virgen concede milagros, algunos lo pueden tomar a burla, pero la esposa de un mayordomo y mi mamá estando en el grupo se embarazaron, luego otro joven entra a la mayordomía y ya es papá, entonces a manera de broma, le digo a mi mamá, ¿sabes? No voy a tomar el cargo todavía, no me vaya a quedar embarazada, pero bueno hay que esperar a que la Virgen quiera, pero sí es así, así será (Testimonio mayordoma, 23 años).

En este testimonio encontramos la religiosidad y la compenetración de la imagen mariana como dadora de vida, como ejemplo a seguir, quien intercede por las mujeres y que toda devota católica debe imitar. En la fe de la mayordoma está el rol de género que se les ha enseñado desde la niñez, pero al ser una joven profesionista trata de resistirse a su obligación como madre pero desde su religiosidad acepta que puede ser el camino a seguir como mujer, integrante de un pueblo originario con una cosmovisión cristiana.

Desde su cosmovisión cristiana con rezagos mesoamericanos las mujeres de Santa María Tepepan cumplen con normas y reglas establecidas desde las relaciones de género que las coloca en una posición de desventaja frente a los varones, por ejemplo el ritual de cargar a la Virgen María de la Asunción era una tradición que realizaban las mujeres, en la religión católica sólo las jóvenes vírgenes la debían cargar, sin embargo en Santa María ocurrió un accidente con la imagen de la Virgen lo que provocó que los varones se apropiaran de un

ritual que le correspondía a las mujeres, en la actualidad existen diferentes versiones según el género y la generación de cada habitante sobre lo que sucedió:

La Virgen salía en procesión y sólo Dios sabe porqué la Virgen se cayó y se rompió, pero como es de alabastro no se destrozó, la fiesta no se hizo como debía, hasta que se mando a restaurar, la gente no permitió que saliera de aquí, aquí la restauraron (Testimonio mayordoma, 50 años)

Las mujeres, según señoritas tiraron la Virgen, salía en procesión, todo el pueblo se estremeció (Testimonio anciano, 85 años).

Cuando se cayó la Virgen el castillo no tronaba, se caían las ruedas, haga de cuenta que falleció una persona, iban entrando con la imagen y todos callados, los viejitos de antes lloraban, no sabían que hacer por su madre Santísima, esas mujeres que la tiraron que barbaridad (Testimonio hombre, 76 años).

En 2005 dañaron la imagen de la Virgen, entonces el INAH pidió a un grupo de personas que en ese caso fueron tres varones mayordomos y el sacristán de la Parroquia, a quienes les dieron un curso especial para enseñarles a bajar la imagen y darle mantenimiento, eso fue antes, solo ellos podían pero ahora ya dicen todos, yo también. En el tiempo que mi esposo fue mayordomo presidente él se integró para bajarla porqué el párroco de aquel entonces se lo permitió (Testimonio mayordoma 45 años).

Los anteriores testimonios dan muestra de la devoción y la percepción que cada quien tiene sobre el incidente, en ellos podemos encontrar las diferencias generacionales y de género sobre el motivo, y el resultado de dicha acción, lo que sirvió de mecanismo de exclusión hacia las mujeres en un ritual de origen femenino. Actualmente el ritual de cambiar a la Virgen de su altar al nicho que adornan con una portada llena de flores dentro de la iglesia

es realizada por todos los varones mayordomos, las mujeres no tienen permitido acercarse a ella, solo observan y esperan. Los varones utilizan guantes de látex para no dañarla.

Las prácticas rituales de las mayordomas y los mayordomos están claramente diferenciadas, aún existe un sesgo muy amplio por género para la mayordomía, las mujeres aunque participan activamente, no son reconocidas como presidentas “A las mujeres no las nombran, aquí sigue siendo el patriarcado, aunque la mujer haga más que el hombre y quienes se llevan el prestigio y el estatus son los varones” (Testimonio mayordomo de apoyo).

A pesar de las diferentes percepciones religiosas en torno a las mujeres en la mayordomía y en los rituales religiosos, la participación de las mujeres en la religiosidad está presente porque se encuentra legitimada por el grupo al que pertenecen, ellas no pueden rebasar ciertos límites sobre los esposos, deben mantener un lugar diferenciado por su rol de mujeres, sin embargo las mujeres jóvenes tienen una visión distinta y buscan un acceso igualitario y de equidad dentro de la mayordomía, las nuevas generaciones pueden ser el camino que las mujeres necesitan para generar cambios y un reconocimiento oficial para todas las mujeres que participan activamente desde su religiosidad para la Virgen María de la Asunción y su pueblo.

Conclusiones

Vimos que el análisis teórico del sistema de cargos nos muestra algunas reflexiones; desde la perspectiva económica, funcionalista y estructural, donde la ausencia de las mujeres es clara en dichos estudios, sin embargo en los estudios posteriores se muestra el interés por parte de investigadoras en el enfoque de género en el análisis del sistema de cargos, lo que

abre un camino para las posteriores investigaciones sobre la importancia de las mujeres en los usos y costumbres de los pueblos originarios y cómo la posición de ellas se encuentra en desventaja de género. El aporte de esta investigación es el acercamiento a la religiosidad de las mujeres mayordomas que las lleva a generar una participación social y pública frente a la dominación masculina en los espacios rituales y religiosos que ostentan los varones. Esto tiene que ver con el contexto cultural de lo femenino y lo masculino como un todo, donde el sistema ideal recae en los varones porque son los ciudadanos activos y las mujeres son solo un apoyo familiar. Es a partir de las creencias cristianas que los atributos sociales y los roles de género serán marcados. Y en este caso, la religiosidad de las mujeres, le da sentido a su participación social dentro de la mayordomía. Las acciones y las prácticas de los individuos dentro de una sociedad determinada se basan en características y atribuciones que les son dadas desde la infancia de acuerdo al género, que son distintas para hombres y mujeres, y que implican relaciones de poder, llevando una carga de estereotipos impuestos por su propia cultura. Con la identidad de género se identifican y se diferencian, asumiendo los roles de género que les corresponden, y que se reflejan en la participación de mayordomos y mayordomas.

SUPERÍNDICE

[1] El ciclo se rige desde el calendario litúrgico católico, y en las comunidades indígenas tiene que ver con su relación con la cosecha y la tierra. “En el caso de la fiesta restaura un orden perdido durante el año, se inicia un nuevo ciclo y se renuevan compromisos entre el santo patrón y sus creyentes” (Portal, 2007:174).

[2] “[...] en los estudios de la organización ceremonial, de la estructura y la organización social o de los sistemas normativos comunitarios, damos por supuesto que donde hay fiestas existe sistema de cargos; es usual, confundir la organización comunitaria para el ceremonial religioso con el sistema de cargos, confundir mayordomías – independientes o articuladas con esta institución y, en el más extremo de los casos, suponer que las cofradías y organizaciones eclesiásticas constituyen un sistema de cargos. Craso error: la fiesta y el ceremonial religioso pueden efectuarse sin la existencia de sistema de cargos porque el desarrollo de las mismas puede descansar en cualquier otra forma que revista la organización comunitaria para el ceremonial, por ejemplo en cofradías, mayordomías u organizaciones eclesiásticas de base” (Topete, 2005:97). Para Hilario Topete esto ha propiciado una flexibilización del concepto al grado de provocar confusiones que han llevado a pensar estas unidades como sistemas de cargos.

[3] Gutman apunta que “algunos antropólogos han planteado que, como hombres, están limitados en su capacidad para trabajar con mujeres” (Gutman, 1998: 76) él apunta que debe existir un vínculo entre los estudios de las mujeres y los varones, y que para estudiar a unos debemos estudiar a los otros “nunca se puede estudiar un género sin estudiar los otros” (Gutman, 1998:79).

[4] “La dominación no depende únicamente de la violencia, ya sea física o psicológica. Implica siempre compartir por lo menos parcialmente las mismas representaciones por los dos sexos, compartir que induce en la conciencia y en la voluntad de los individuos una cierta forma de consentimiento, y por lo tanto de cooperación a su propia subordinación” (Godelier, 1993: 80-81).

[5] Los testimonios presentados forman parte de entrevistas realizadas por Desiree Bonardel a mujeres mayordomas y mayordomos de la Virgen de la Asunción, así como a habitantes originarios, durante trabajo de campo en los meses de junio, julio y agosto de 2013. Por confidencialidad no se presentan los nombres de las entrevistadas y entrevistados.

BIBLIOGRAFÍA

Alcocer Páez, Paulina, 1998, Pueblo sui generis: Historia, organización social y práctica religiosa en San Pedro Martir, Tlalpan, Tesis de Licenciatura de Antropología Social, México D.F, UAM.

Godelier, Maurice, 1993, “Las mujeres y el poder político”, en Antropológicas No.7, México, Nueva Época.

Gutman, Mathew, 1998, “Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad”, Revista La Ventana, Núm.8.

Grela, Cristina, Kissing, Frances, Laverde, Rocío, Ladi Londoño, María, Marcos, Silvia, Muraro, Rose y Portugal, Ana María (coords.), 1989, Mujeres e iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina, Catholics for a free Choice, E.U.A.

Topete Lara, Hilario, 2003 “Cargos y otras yerbas”, Dimensión Antropológica, núm. 33, México.

Medina, Andrés, 2007, “Pueblos Antiguos, Ciudad Diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, Anales de la Antropología, Vol., 41-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Navarro Puerto, Mercedes, 2006, “El Espacio interior. Poder, espiritualidad y psicología en las mujeres” en Arriaga Flórez, Mercedes, Brownw Sartori, Rodrigo, Cruzado Rodríguez, Ángeles, Estévez Saá. José Manuel, Silva Echeto, Víctor, Torres Calzada, Katjia y Trapassi, Leonarda (coords.), Mujeres, espacio y poder, Arcibel Editores, España.

Ortega Olivares, Mario, 2010, “Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur de Distrito Federal”, Nueva Antropología, Vol. XXIII, Núm.73, julio-diciembre, México.

Portal Ariosa, María Ana, 1997, Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, Distrito Federal, UAM-Iztapalapa/CNCA, México.

Portal Ariosa, María Ana, 2007, “Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías”, Mora Vázquez, Teresa, Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico, México, INAH.

Rodríguez Blanco, Eugenia, 2011, “Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan”, Política y cultura, No. 35, México.

Scott, Joan, 1996, “El Género: una categoría útil para el análisis histórico”, Lamas Marta (Comp.) El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, PUEG, México, Pp. 265-302.

Scott, Joan, 2003, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, Lamas, Marta, El Género la construcción cultural de la diferencia sexual, Pp. 327-366, México, PUEG.

Tax, Sol, 1937 The Municipios of the Midwestern highlands of Guatemala en American Anthropologist, Vol. 39, Issue 3, Pp 423-444. July- September.

Tax, Sol, 1996, “Los municipios del Altiplano mesooccidental de Guatemala” Korsbaek, Leif, Introducción al sistema de cargos, UAEM, Pp. 87-102, México.

Vázquez García, Carolina María, 2008, Relaciones de género en el sistema de cargos: Tlahuitoltepec Mixe, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.