



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**CULTURA DE GÉNERO Y PARTICIPACIÓN JUVENIL EN
FORMAS DE ORGANIZACIÓN CÍVICO-RELIGIOSAS.
SAN ANDRÉS CHOLULA, 2020-2022**

TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

PRESENTA

ANA KAREN GALINDO CRUZ

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR

MTRO. ABEL LOZANO HERNÁNDEZ

SINODALES

**MTRA. QUETZALI BAUTISTA MORENO
DR. DANIEL RAMOS GARCÍA**

MARZO, 2023.

*A Joel Galindo Medina y
María de los Ángeles Cruz Vázquez*

*Agradezco a mi papá, mi mamá y mi
hermana por los esfuerzos;*

*a Abel por todo el apoyo para
la construcción y culminación
de este proyecto;*

*a Quetzali y Daniel por su apoyo
y sus pertinentes señalamientos;*

*a Citlaly por su invaluable compañía
en escritura y en campo;*

*y al Antropólogo Carlos Moreno Derbez
por haber incentivado la curiosidad
antropológica.*

CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>4</u>
<u>CAPÍTULO 1. HACIA UN ESTADO DEL ARTE SOBRE LA PARTICIPACIÓN SOCIORELIGIOSA DE HOMBRES Y MUJERES JÓVENES.....</u>	<u>34</u>
ORGANIZACIÓN SOCIO-RELIGIOSA EN MÉXICO.....	34
GÉNERO Y ORGANIZACIÓN SOCIO-RELIGIOSA	38
ACERCAMIENTOS TEÓRICOS A LA JUVENTUD	45
PARTICIPACIÓN DE JÓVENES EN LA ORGANIZACIÓN SOCIORELIGIOSA.....	69
<u>CAPÍTULO 2. LA CULTURA DE GÉNERO EN LA ORGANIZACIÓN SOCIORELIGIOSA DE SAN ANDRÉS.....</u>	<u>76</u>
ACERCA DE SAN ANDRÉS, CHOLULA.	76
DE LA ORGANIZACIÓN SOCIO RELIGIOSA.....	90
LA FISCALÍA. “UN PALO SOLO NO ARDE, SI PONES DOS, YA SE HACE LA LUMBRE”	97
<u>CAPÍTULO 3. JÓVENES, GÉNERO Y ORGANIZACIÓN SOCIORELIGIOSA. LA CONSTITUCIÓN DE LOS SUJETOS SANANDRESEÑOS</u>	<u>121</u>
LOS SUJETOS JÓVENES EN LA ORGANIZACIÓN SOCIORELIGIOSA	121
LOS CASTILLEROS DE SAN ANDRÉS APÓSTOL	128
LAS FLORERAS DE SAN ANDRÉS APÓSTOL.....	140
LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA NO ES SINÓNIMO DE IGUALDAD	155
AGENCIAR, REAPROPIAR, RESIGNIFICAR Y CONFIGURAR	160
<u>CONCLUSIONES.....</u>	<u>167</u>
<u>LISTA DE REFERENCIAS.....</u>	<u>178</u>
<u>ANEXOS</u>	<u>183</u>

Introducción

La cultura de género, como fenómeno estructural, atraviesa todas las esferas de la vida social a través de múltiples tecnologías, sean estas religiosas, escolares, familiares, jurídicas, políticas, mediáticas, artísticas, deportivas, administrativas de bienes y recursos, tiempo, espacio, etc. Constantemente se nos exige que se afirmen y reafirmen los deberes de ser mujer o ser varón a través de las mismas, y se mantiene una constante vigilancia de que seamos correctamente enunciadas/os como mujeres o como varones. Quienes no corresponden a los deberes de género son sujetos de discriminación, rechazo, acoso, hostigamiento, y recae en ellos/ellas/elles una noción de peligrosidad que se resuelve a través de actos violentos de disciplinamiento como discriminación, desapariciones, abuso sexual, feminicidios y transfeminicidios.

La organización cívico religiosa, entendida como una tecnología del género, manifiesta el orden genérico a través de la jerarquización de las subjetividades y la división sexual del trabajo. En San Andrés Cholula la limpieza, los adornos y la preparación de la comida, recaen sobre las mujeres por ser consideradas labores femeninas, mientras que aquellas asociadas con la fuerza, la efervescencia, lo público y la noche le son asignadas a los varones a causa de su masculinización. Esta división sexual del trabajo atraviesa todo el sistema de cargos. Es decir, existen las cosas que hacen los varones (fiscales, síndigos, mayordomos, comisionados, castilleros) y las cosas que son propias de las mujeres (como esposas-de o como floreras).

Esta investigación presta particular atención a dos cargos secundarios, floreras y castilleros, realizados por jóvenes y enmarcados en las dos festividades socioreligiosas más importantes para las y los san andreseños en honor de las imágenes religiosas distintivas del lugar, así como en algunas fiestas barriales: **el 18 de marzo**, bajada de la Virgen de los Remedios en conmemoración de un conflicto cívico; el mes de junio, **fiesta anual de la Virgen de los Remedios**; el 30 de noviembre, **fiesta patronal de San Andrés Apóstol**; y en la fiestas de los barrios de **Santo Niño de Macuila, La Santísima Trinidad, Santa María Cuaco y Santiago Xicotenco**. En estas convergen actividades que se realizarán durante todo el año encaminadas a las celebraciones mencionadas y a misas, bailes, quema de castillos de fuegos artificiales, adornos florales en las iglesias, etc. Las y los jóvenes que participan en estas festividades intervienen como floreras y castilleros primeros, principales, *medios* y *colitas*. A partir del análisis de estos cargos, daremos cuenta de cómo la juventud juega un papel

fundamental para la reproducción de la cultura de género, la división sexual del trabajo, la heteronormatividad, la disposición del tiempo, el uso del cuerpo y la distinción etaria de los sujetos.

Planteamiento del problema

La cabecera municipal de San Andrés Cholula es un complejo territorio donde convergen prácticas socioreligiosas católicas (resultado del vínculo con el pasado prehispánico e hispanico), así como dinámicas de consumo y de vida, propias de la modernidad y la globalización. Estas mantienen una dialéctica que va dotando de sentido la vida de sus habitantes e incorporando fenómenos estructurales como el género, la clase, grupos etarios, etnia, religión, política, cuerpo, sexualidad, economía, etc. Es en este contexto que se enmarca el llamado sistema de cargos, que consiste en un ciclo festivo anual llevado a cabo para obtener beneficios devocionales de diversas santidades católicas. A partir de este, es posible comprender la importancia que tienen estas manifestaciones para las y los pobladores, pues están presentes en la vida cotidiana y se articulan de tal manera que involucran a hombres y mujeres jóvenes, adultos, niños, niñas, estudiantes, empleados, empleadas, personas que trabajan en el hogar, en fin, a toda la población católica (ya sea por convicción o por tradición familiar).

Pese a que el sistema de cargos busca convocar a toda la comunidad, o a la mayor cantidad posible, este espacio de participación no es un escenario neutro ni armónico pues está atravesado por relaciones de poder, dominación y subordinación. La posibilidad o no de participar del sistema de cargos depende de la caracterización de los sujetos, es decir, si son mujeres, varones, jóvenes, adultos, así como de la capacidad adquisitiva y de la disposición del tiempo para la organización. Así, la juventud, el género y la clase existen para brindar sostén al sistema de cargos y hacerlo coherente en tanto medio estratificador de las subjetividades de San Andrés.

De manera general, las actividades que realizan las floreras consisten en: la limpieza del templo, colecta de dinero en el pueblo, una velada en la que se presenta algún *sonidero* o un conjunto musical, las *mañanitas* a la imagen correspondiente (que consisten en solicitar una misa a las 5 o 6 a la mañana siguiente de la velada, y cantar las *mañanitas* con alguna agrupación de mariachi), la contratación de arreglos florales para la iglesia con el dinero

previamente recaudado en las colectas, la colocación de una alfombra floral o de aserrín en la iglesia, y el *desbaratamiento* de la misma. Por su parte, las actividades que realizan los castilleros consisten en: la colecta de dinero en el pueblo, colocación de *enramadas*, las *repicadas*, un baile (con algún conjunto musical) y la contratación de fuegos pirotécnicos y castillos.

Es posible apreciar la feminización y masculinización de las actividades, es decir, la división sexual del trabajo. A las mujeres se les asignan labores asociadas a lo femenino, lo estético, lo meticoloso, lo doméstico, lo privado, etc., mientras que los varones desempeñan actividades vinculadas con lo masculino, la efervescencia de los *cuetes*, los castillos, lo *rudo*, lo *pesado*, lo público; reafirmando así, el *deber ser mujer* y el *deber ser varón* en la comunidad. A las floreras se les exige que se dediquen exclusivamente a su cargo, tanto a la principal, como a las primeras y las medias¹. En contraste con los varones, ellas deben mantenerse siempre solteras y sin hijos, hecho que no se les exige a los castilleros, pues entre los primeros o los medios hay varones casados y algunos tienen hijos/as. Como planteara Marcela Lagarde, “las mujeres somos, para la sociedad patriarcal, seres-para-otros, seres-de-otros y seres que vivimos nuestra trascendencia a través de otros” (2015, p. 40); es decir, cuando las mujeres son floreras, es todo lo que tendrían que ser, dedicarse al servicio de la imagen sin que una familia tome de su tiempo, realizando las actividades que le corresponderían como madresposa.

Desde mi punto de vista, los cargos secundarios de floreras y castilleros son una estrategia para la incorporación de los jóvenes a los órdenes socioculturales. Esto implica que las labores que les son asignadas son consideradas propias de sus grupos para que los *donadores de misas* y la comunidad en general tenga espacios estéticos y significativos. Si bien, la comunidad otorga reconocimiento por la cantidad de dinero que recaudan y los grandes arreglos florales y castillos que adornan la iglesia y el atrio, los adultos no consideran que se requiriera de “mucho esfuerzo”, pues, en comparación de una fiscalía o sindicatura, estos no tienen que estar todos los días del año atendiendo un espacio, ya sea la parroquia (en caso de fiscales) o la iglesia del barrio (en caso de los síndigos), no tienen que renunciar a sus trabajos como medio de subsistencia o pedir permisos, ni hacen una irrupción total de su dinámica de

¹ Para las *colitas* no es tan demandante esa cualidad, pues entre ellas y ellos, se encuentran niños y niñas desde recién nacidos/as, además de que su cooperación es menor.

vida. El tiempo que designan para las actividades son los días de colecta y los de la celebración correspondiente. Es en este sentido que se piensan propias de jóvenes, pues involucra la fiesta y labores de servicio dirigidas a las personas adultas, además de que los bailes y las veladas no trascienden más allá de sus propios grupos etarios.

En contraste con propuestas que retoman a la juventud en contextos académicos o en términos bio-anatómicos, es necesario comprender que el ser joven configura completamente la vida de los sujetos, es decir, los jóvenes no sólo lo son en su recinto educativo, también lo son en su pensar, su sentir, los discursos que enuncian, sus derechos y obligaciones, la manera en que son entendidos y en la que devienen inteligibles, en sus consumos, en sus vínculos devocionales, y un largo etc. En este sentido, se mantiene una dialéctica entre el sujeto joven como agente y la sociedad que regula su comportamiento (esto último no es exclusivo de los jóvenes, sino de todas las personas en su condición de sujetos). Así mismo, se puede apreciar que el ser joven es una construcción sociocultural e histórica, y, por lo tanto, cambiante. Como señala Levinson “habría que superar las visiones bio-anatómicas que definen al “adolescente” como el ser humano que tiene entre 13 y 19 años que adolece y carece de, pues esta perspectiva hace hincapié en lo que el joven no tiene, o en lo que el joven va a ser, no en lo que es” (2012, p. 86-87).

La clase social emergió como un elemento analítico relevante, pues es una condicionante estructural que no escapa de todos los contextos. Por ejemplo, las floreras y los castilleros necesitan pertenecer a una familia que sea reconocida por su condición de clase, pues, a pesar de que en las colectas de dinero participa toda la comunidad, en caso de que haya incumplimientos o que no se lograra coleccionar todo el presupuesto, es de la bolsa de los padres de la florera y el castillero primeros que se completa. Los presupuestos consideran grupos musicales, bebida, castillos o arreglos florales (respectivamente), desayunos, comidas, bebidas y cenas de cada domingo de colecta, del *recibimiento*, de las juntas y de los días de fiesta. Además, es necesaria la disponibilidad de tiempo para realizar de manera periódica todas las jornadas de colectas, de invitaciones y de comidas.

De acuerdo con los intereses planteados en esta investigación sobre la cultura de género y la participación juvenil en las organizaciones cívicoreligiosas más representativas del lugar la pregunta de investigación que guio este trabajo fue la siguiente: *¿De qué manera la cultura*

de género de San Andrés Cholula interactúa con los jóvenes integrándolos a su sistema de participación socioreligiosa?

Justificación

La relevancia de esta investigación recayó en la problematización de un tema clásico de la antropología desde una perspectiva de interseccional que permitió problematizar la valencia diferenciada de las personas en los sistemas de cargos, así como entender que estos no son fenómenos comunales, estrictamente armónicos, neutrales u horizontales, sino que están sostenidos por relaciones desiguales de género, de clase y de juventud-adulterez. Se incorporó la metodología feminista para demostrar que es posible hacer ciencia situada.

Se fundamentó una crítica encaminada a señalar que la juventud ha sido un factor que no se ha trabajado en las investigaciones sobre organizaciones cívico religiosas desde una perspectiva crítica en torno a la importancia de esta como un medio para legitimar el orden preestablecido que se reproduce, a la vez que se produce. En otras palabras, se pudo apreciar que los y las jóvenes, como parte de una cultura hegemónica, como sujetos generizados jóvenes pertenecientes a una clase social, reproducen los órdenes hegemónicos, algunas veces en sus propios términos y otras, en los establecidos. Dialogan y configuran el medio en el que se desenvuelven desde sus caracterizaciones específicas, sin que esto signifique que generen cambios estructurales, sino adecuaciones que se han hecho a manera de que continúen las dinámicas lógico-coherentes establecidas. Los jóvenes son incorporados y se incorporan rápidamente en la reproducción del orden social, en este caso, de las organizaciones socioreligiosas del lugar.

Marco teórico

Son abundantes, diversas y muy fructíferas las discusiones que teóricas feministas han elaborado en torno a la categoría *género*. Considero que serían dos las aproximaciones más pertinentes para la presente investigación. La primera es la propuesta teórica de Joan Scott (1996), quien afirma que:

El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. (p. 289)

Por un lado, Scott apunta que el género está siempre presente en las relaciones sociales, sin embargo, tendríamos que considerar a estas relaciones como ejercicios primarios de poder. Agrega:

(...) Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (y a 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. (Scott, 1996, p. 289)

En San Andrés, estos símbolos están materializados, tanto en la Virgen de los Remedios, como en San Andrés Apóstol para la feminidad y masculinidad, respectivamente. Así, los atributos de cuidado, alimentación, sumisión y maternidad, conforman la representación entorno a la feminidad, mientras que la valentía, el trabajo, la abundancia, son representaciones de la masculinidad. En el segundo punto expone Scott:

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 afirma categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino. (...) La intención de la nueva investigación histórica es romper la noción de fijeza, descubrir la naturaleza del debate o represión que conduce a la aparición de una permanencia intemporal en la representación binaria del género. Este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones de género. Algunos estudiosos, sobre todo antropólogos, han restringido el uso del género al sistema del parentesco (centrándose en la casa y en la familia como bases de la organización social). Necesitamos una visión más amplia que incluya no sólo a la familia sino también (en especial en las complejas sociedades modernas) el mercado de trabajo (un mercado de trabajo sesgado por sexos forma parte del proceso de construcción del género), la educación (las instituciones masculinas, las de un solo sexo, y las coeducativas forman parte del mismo proceso) y la política (el sufragio universal masculino es parte del proceso de construcción del género) (...). (1996, p. 290)

Como bien explica Scott, se vuelve necesario ampliar el análisis en torno a “aquello que sucede en casa, y aquello que sucede afuera” (1996, p. 2090), es decir, la distinción entre lo público y lo privado. Si bien, la familia es una de las instituciones sociales base para las

sociedades, lo es así por los diálogos y vínculos que mantiene con la cultura hegemónica. Recordemos una de las más importantes consignas feministas: *lo personal es político*, la cual hace referencia a los falsos límites entre una esfera y otra debido a su constante interacción. La organización socioreligiosa, así como la familia, intentarán limitar y contener las posibilidades metafóricas. En San Andrés lo harán desde la división sexual del trabajo y los sitios de enunciación. Las afirmaciones categóricas del significado de varón y mujer, masculino y femenino cobran sentido en tanto floreras, castilleros, fiscales, síndigos, mayordomos, “esposas de”. Finalmente, también vale la pena pensar en cómo las subjetividades apropian los discursos estructurales, cómo se autorepresentan, sus actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales a las que se adscriben. Este último punto cobra relevancia, pues, como plateó Foucault, “donde hay poder, también hay resistencia” (1977, p. 89). Es decir, nos permitiría identificar los espacios de agencia de las mujeres y hombres jóvenes. Continúa Scott:

El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva. (...) Los historiadores necesitan investigar las formas en que construyen esencialmente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas. (1996, p. 291)

Resulta pertinente vincular las identidades genéricas con el sistema de cargos, pues este, toma de la cultura de género para afianzar y fortalecer el deber ser mujer y varón. Para comprender a los jóvenes en San Andrés, es necesario vincularles con su participación y su pronta incorporación al sistema socioreligioso, sustentado en la división sexual del trabajo y las dicotomías que este refuerza: noche/día, público/privado, suave/fuerte, armónico/estridente, ser-para-otros/ser-para-sí, reconocimiento/omisión, casa/iglesia, libertad/responsabilidad, autonomía/dependencia, etc.; además de la heterosexualidad como régimen único para vivir la vida en matrimonio, legitimada por la institución del catolicismo. Únicamente las parejas casadas de hombre y mujer pueden aspirar a ser fiscales o síndigos, de no ser así, un varón adulto y su madre, asumen el cargo, siendo ella quien funge como la “parte femenina”. Para complementar la segunda parte de su concepto, Scott agrega:

(...) La teorización del género, sin embargo, se desarrolla en mi segunda proposición: el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de

facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica. (...) Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados. La diferencia sexual es una forma primaria de diferenciación significativa. (1996, p. 294)

A través de esta aseveración, Scott sede importancia al género como categoría estructural que siempre está presente en las relaciones sociales. Ahí donde hay dos o tres personas, una familia o una comunidad, hay relaciones de poder estructuradas por razón de género que jerarquizan, subyacen, sobreponen, validan o invalidan actitudes, sentimientos, emociones, trabajo, prácticas, discursos y cuerpos. Y, ciertamente, como señala Scott, no es sólo el género lo que está en juego para determinar las subjetividades, también interactúa la clase, etnia, cuerpo, edad, así como un factor determinante al que sede importancia la autora: el lenguaje, que nombra, establece y limita a través de los términos, significados, formas de ser y de existir. Así, existen las “floreras”, los “castilleros”, y no “floreros” o “castilleras”, estos últimos son términos que no figuran en el lenguaje de las y los sanandreseños y enuncian la imposibilidad de generar intercambios entre “las cosas de los hombres” y “las cosas de las mujeres”. La diferencia sexual, desde luego, es una forma primaria de diferenciación significativa.

Para continuar construyendo la noción de género que estará guiando esta investigación, resulta sumamente pertinente retomar la propuesta de la teórica feminista Teresa de Lauretis (1989). Desde la teoría queer, elabora una crítica al paradigma constructivista del género y propone que la mutua contención entre género y diferencias sexuales necesitaría ser desatada y deconstruida. Habría que reconocer que “el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” (De Lauretis, 1989, p. 234). Es decir, no existe un punto cero o una base “natural” en las diferencias sexuales, porque siempre han sido género en tanto que se han nombrado y significado históricamente.

En cuatro puntos, De Lauretis explica cómo el género constantemente se reafirma a través de la representación y la auto-representación; es decir, los *destilados ideológicos* del deber ser mujer y deber ser varón colectivos, a veces muy nítidos y a veces difuminados, dialogan con la manera en que las personas nos enunciamos y devenimos mujeres, varones o disidencias. Estos son:

- 1) El género es (una) representación, lo que no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de los individuos. Todo lo contrario.
- 2) La representación del género es su construcción, y en el sentido más simple se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental es el cincelado de la historia de esa construcción.
- 3) La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores. (...) Y continúa no sólo donde podría suponerse -en los medios, en la escuela estatal o privada, en los campos de deportes, en lo que Louis Althusser ha llamado los aparatos ideológicos del Estado. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo.
- 4) En consecuencia, paradójicamente, la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial, que, si no se le contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación. (1989, p. 234)

Esta perspectiva nos permitirá comprender los elementos materiales (administración de bienes y recursos, dependencia/independencia económica, administración del tiempo y trabajo) de los que se dispone en función de las representaciones de género. Precisamente, notaremos cómo el sistema de cargos reafirma la cultura de género constantemente y cómo se construyen los y las sanandreseñas como hombres y mujeres. Agrega De Lauretis “el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales -como el cine- y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana” (1989, p. 234). En este sentido, es posible afirmar que el sistema de cargos es una tecnología del género que constituye a las y los sujetos como mujeres o como varones, a la vez que conforma a las y los jóvenes como cuerpos moldeables.

Es preciso aclarar que, si bien, esta investigación parte de una perspectiva de género e interseccional, no considero pertinente usar al “patriarcado” como categoría de análisis. Desde una perspectiva crítica, Scott identifica que “las teorías del patriarcado no demuestran cómo la desigualdad de géneros estructura el resto de desigualdades o, en realidad, cómo

afecta el género a aquellas áreas de la vida que no parecen conectadas con él” (1996, p. 275) En otras palabras, el género en tanto categoría estructural atraviesa otras caracterizaciones, como lo puede ser la juventud y la etnia. Agrega que

Tanto si la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetificación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física. Cualquier diferencia física comporta un aspecto universal e inmutable, incluso si las teóricas del patriarcado tienen en cuenta la existencia de formas y sistemas variables de desigualdad de género. Una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano -al margen de la construcción social o cultural, y con ello la ahistoricidad del propio género. (Scott, 1996, p. 275)

Utilizar el término patriarcado estaría implicando necesariamente universalizar la experiencia de opresión de las mujeres, fortaleciendo el vínculo entre este término y las experiencias de vida de las mujeres blancas, además de la esencialización y naturalización de las corporalidades, reproduciendo la dicotomía cultura=género/naturaleza=sexo. Es por lo anterior que, en vez de referirme al “patriarcado”, estaré utilizando la categoría de *cultura de género* propuesta por la antropóloga mexicana Elsa Muñiz, la cual es definida de la siguiente manera:

Cultura de género entendida como un concepto histórico que en cada sociedad parte de una división sexual del trabajo originada en las diferencias biológicas de los individuos; que supone un tipo de relaciones interpersonales donde los sujetos -hombres y mujeres- comparten una lógica del poder que vuelve tal relación de supremacía masculina, en asimétrica jerárquica y dominante en todos los ámbitos de la vida de los sujetos; que genera y reproduce códigos de conducta basados en elaboraciones simbólicas promotoras de las representaciones de lo femenino y lo masculino; que a partir de estos códigos y representaciones su participación política, pasando por su intervención en la vida productiva; en este sentido, la cultura de género no es privativa de una de las esferas en las que el liberalismo ha dividido la vida cotidiana de los sujetos, sino que transita del llamado ámbito privado al público sin que existan diferencias en las jerarquías de los papeles que cumplimos hombres y mujeres del mismo modo que se mantienen los referentes simbólicos, ya que no sólo se reproducen sino que se acoplan a las necesidades del poder; es así que forma parte de las redes imaginarias de poder, como una zona liminal en la que se relacionan aspectos nuevos y viejos con pseudocambios y reproducciones de sí mismos, estableciendo la normalidad y

definiendo la transgresión. Entendida así, la cultura de género nos permite finalmente ubicar la construcción histórica, cultural y social de la diferencia sexual frente al poder todo. (2002, pp. 11-12)

Al igual que Scott, Muñiz toma en cuenta la división sexual del trabajo, que es un elemento material fundamental en la investigación, pues las significaciones asignadas a lo femenino y lo masculino no se limitan a los ejercicios subjetivos de enunciación, sino que condicionan la administración de bienes y recursos, derechos y obligaciones, dependencia e independencia económica, reconocimiento u omisión/obviación del trabajo y la administración del tiempo. En el caso de San Andrés la valencia diferenciada se expresa a través de los cargos que existen y la importancia que tienen, así los cargos de jóvenes son secundarios, y los de los adultos reconocen a los varones como la figura representativa e invisibilizan el trabajo feminizado, además de que las mujeres adultas, ni siquiera reciben un término enunciativo propio. No existen “las fiscalas”, “las síndigas”, si no las “esposas de” y “las floreras”, o, en el mejor de los casos, “la fiscal” o “la síndigo”, que son nombradas únicamente cuando los esposos toman un cargo.

En resumen, es frente a este cuerpo argumentativo que se abordó al género en el desarrollo de la investigación, como una categoría primaria de relaciones de poder (Scott), y como representación y auto-representación con consecuencias materiales que, en diálogo con la modernidad y la globalización, construye y deconstruye a los varones, las mujeres y las disidencias de género (De Lauretis). Se reconoció que el sistema de cargos es una tecnología del género (De Lauretis), que se enmarca en la cultura de género (Elsa Muñiz) de San Andrés Cholula, la cual da sustento a las prácticas organizativas donde los jóvenes participan.

En cuanto a las posturas teóricas que la antropología social ha trabajado en torno a las mayordomías, estaré recuperando la propuesta crítica de Frank Cancian (1976), quien, a partir de un amplio estudio etnográfico de los cargos en Zinacantán, apuesta por señalar que el sistema de cargos, antes que fungir como un nivelador social, lo que hace es acentuar la estratificación entre la población.

La participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social. (...) Las diferencias persisten durante periodos significativos de tiempo; es decir, que los individuos y las familias tienden a conservar su clasificación o rango. (pp. 138-139)

En otras palabras, Cancian identifica que, ahí donde existe un reconocimiento o nombramiento del sistema de cargos, está presente la condición socioeconómica, no sólo del *mayordomo, síndigo, fiscal, primero*, sino de su familia, como resultado de una tradición y reconocimiento familiar de la capacidad adquisitiva. En este sentido, como en gran parte de comunidades, el parentesco juega un papel determinante para la elección de los representantes, pues los apellidos cobran relevancia y se reconoce quiénes pueden o no ejercer un cargo. Como bien señala, las diferencias persisten durante periodos significativos, pues la clase es un fenómeno estructural que difícilmente desaparece o se difumina, por el contrario, el sistema de cargos afianza las diferencias económicas en la población. El autor reflexiona que las funciones del sistema de cargos son la “definición de los límites de ser miembro de la comunidad, reforzamiento del compromiso con los valores comunes, reducción del conflicto potencial y sostén de los esquemas tradicionales de parentesco” (Cancian, 1976, p. 169).

Cancian apunta que a partir del sistema de cargos se definen los límites de ser miembro de la comunidad, pues existen acuerdos tácitos acerca de quiénes participan. Pese a que San Andrés es una comunidad que ha sido intervenida por nuevas dinámicas de vivienda que involucran a jóvenes estudiantes foráneos de la Universidad de las Américas de Puebla (UDLAP), personas que deciden habitar ahí bajo una “perspectiva folclorizante” y prácticas de consumo modernas, las personas que siempre han habitado San Andrés, se reconocen entre ellos y ellas y saben a quiénes se les hacen las invitaciones para participar en el sistema de cargos, así como a quiénes se les pide cooperación en las colectas para las festividades. Los límites a los que se refiere Cancian son muy claros en San Andrés y se expresan en la división barrial. Así mismo, se refuerza el compromiso de los valores comunes, en los que se enmarcan las representaciones de género. En estos se afianzan los atributos que se esperan para los hombres y las mujeres, así como para las y los jóvenes y las personas adultas.

Por otro lado, si bien, una de las funciones es la reducción del conflicto en la comunidad, como explica Cancian, esto no significa que no exista o se manifieste el poder, como planteó Joan Scott, el género como una relación primaria de poder, se encuentra siempre presente. Pese a que el autor limita la estratificación al ámbito de acumulación de capital al afirmar que “el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que

verdaderamente existen” (Cancian, 1976, p. 176), en esta investigación se ha identificado que otras variables como el género y la juventud jerarquizan a la población, dando sustento al orden social y económico, legitimando diferencias.

El sistema de cargos de San Andrés está permeado por relaciones y cadenas de compromisos de una familia hacia otra. La forma de enunciar tales compromisos, responsabilidades y obligaciones es a través del nombramiento de *compadritos* o *comadritas*. Estos compadrazgos sostienen una perspectiva utilitaria de la vida de las personas en el sistema socioreligioso, pues, contraer este *parentesco ritual* significa insertarse en una dinámica de reciprocidades a largo plazo. De acuerdo con Hugo Nutini y Betty Bell, “el compadrazgo es una relación que se establece entre dos individuos, parejas, o un número establecido de gente afín (parientes y no parientes) a través del vínculo de una persona, imagen, objeto u ocasión” (1989, p. 62). Los autores critican los acercamientos que consideran que el compadrazgo únicamente consiste en una triada de figuras: padres, padrinos y ahijados. Explican que “los antropólogos han modelado sus descripciones basándose en esta relación triádica, olvidándose de los aspectos más amplios, estructuralmente más significativos del sistema” (Nutini y Bell, 1989, p. 62).

Nutini y Bell brindan al menos tres elementos para hacer una distinción en los diversos tipos de compadrazgo. Consideran a los que son de tipo prescriptivo y preferencial. Los primeros estarían caracterizados por la fuerte necesidad de acatarlos y por las sanciones religiosas, sociales y algunas veces económicas en que incurren los individuos que no cumplen con ellos. Los segundos, cuando no son observados, no provocan sanciones sociales o económicas. Otra distinción es, si los compadrazgos tienen una base fundamentalmente religiosa o social y, finalmente, diferencian entre aquellos que son de carácter público y aquellos de carácter privado. Siguiendo a los autores,

Las relaciones privadas de compadrazgo comprometen a dos individuos o a dos grupos de individuos (mediados por el objeto ostensible de la relación) sin implicaciones sociales o religiosas más allá de sus esferas de acción. Las relaciones públicas de compadrazgo implican no sólo a los individuos o grupos de individuos, sino también a la comunidad como un todo o números de individuos significativos religiosa o socialmente, quienes participan, al menos temporalmente, en los sucesos, actividades y patrones conductuales de los primeros actores (los compadres). Los tipos de relaciones de compadrazgo caracterizados como públicos son permanentes sólo para los primeros actores,

porque después de un periodo o una sola ocasión para la cual la relación fue establecida, los patrones de conducta y las obligaciones y tareas asociadas ya no tienen continuidad. (Nutini y Bell, 1989, p. 62)

Sin duda, reducir el compadrazgo a una triada, se vuelve una propuesta inoperativa, aún más a la luz de los compadrazgos de los sistemas de cargos pues, una relación de este tipo no involucra únicamente a los padrinos, los padres y la imagen o el ahijado/a. Una relación de compadrazgo también es vigilada y evaluada, además de que, para el caso de las y los jóvenes, no son únicamente ellos quienes adquieren el compromiso con la imagen, sino que también participan de forma explícita madres y padres. Siguiendo la línea teórica de los autores, se podría decir que los compadrazgos que contraen los fiscales, síndigos o comisionados con las floreras y los castilleros son de tipo *prescriptivo*, *públicos* y *socioreligiosos*. Pese a que la base sobre la que reposa el vínculo es religioso, este transita hacia lo social como un contenedor de los órdenes de género, de clase y de juventud. También sería necesario acotar que los compadrazgos entre los jóvenes no siempre son duraderos, aquellos que trascienden a través del tiempo suponen obligaciones diferentes para los varones y para las mujeres.

Vale la pena acotar que, si bien, el sistema de cargos es una práctica enmarcada en la religión católica, esta no existe únicamente en esa esfera, pues las y los sujetos dialogan con las condiciones materiales y estructurales en las que viven. La economía, política, cultura de género, dispositivo de la sexualidad, normatividad del cuerpo, etnia, geopolítica, territorio, lenguaje, en fin, la cultura hegemónica, son factores que también se encuentran presentes y condicionan la organización socioreligiosa. En ese sentido, las dinámicas del sistema de cargos, no se encuentran reguladas estrictamente por la religión católica, ni es el único eje de sentido que las guía. La caracterización de las y los sujetos se vuelven distintivos para la participación. Por ejemplo, en la esfera religiosa, el vínculo devocional que tienen las mujeres con una imagen, es distinta a la que pueden llegar a tener los varones. Los motivos para participar en la organización socioreligiosa también se diferencian entre un sujeto y otro. En la esfera de las relaciones sociales, los vínculos de compadrazgo tienen diferentes significados para jóvenes, adultos, varones o mujeres. En la esfera material la clase también condiciona la manera en que se involucran las personas. En resumen, la organización socioreligiosa está sostenida sobre la base de una cultura popular en estrecho vínculo con una cultura hegemónica, no únicamente sobre la religión católica institucional.

Por otro lado, el punto de partida para abordar teóricamente a la juventud de San Andrés Cholula, tendría que ser considerarla como una categoría sociohistórica situada en contextos específicos, debido a que este sector de las poblaciones no ha existido siempre bajo las mismas caracterizaciones y representaciones sociales. Hasta hace aproximadamente medio siglo, las *Cholulas* continuaban siendo poblaciones cuya actividad económica primaria era la agricultura, seguida de la ganadería; las tradiciones, formas de vida y de vivienda giraban alrededor de las dinámicas propias de las ruralidades. Para las clases privilegiadas, la posesión de terrenos era una garantía para una vida cómoda, mientras que para aquellas clases que no poseían tierras, el trabajo diario les brindaba la oportunidad de tener un plato de comida día con día. Hasta antes de la década de los 60's-70's, San Andrés Cholula era un pueblo *tradicional*. Necochea (2004) analiza que:

La construcción social de la juventud mexicana se encuentra circunscrita al ámbito de las familias burguesas o de las clases acomodadas, las cuales pueden alargar el período de aprestamiento y aprendizaje de su infancia para producir “juventud” o un tiempo/etapa de tránsito hacia la condición adulta, excluyendo de esta “moratoria” a la mayoría de la población que siguió viviendo en la ambigüedad *no niño/no adulto*. (Necochea, 2004 en Urteaga, 2007, p. 24)

Necochea plantea la posibilidad de que, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, aquellas personas *no niño/no adulto* se hayan ubicado en la esfera del trabajo. A la luz de esta hipótesis, a los *hombres maduros* les designa las cualidades de tener un oficio y ser jefes de familia, mientras que los jóvenes serían aquellos “ubicados en el tiempo que tardaba un hombre en adquirir independencia (autosuficiencia adulta) y responsabilidades (de la vida familiar y social) que lo marcaban como miembro pleno de la comunidad” (Necochea, 2004 en Urteaga, 2007, p. 24). Adquirir un oficio sería el punto de partida para acceder al estatus de adulto, mientras que contraer matrimonio sería el punto culmen que concedería esa cualidad [a los varones]. De acuerdo con el autor,

Entre los artesanos y campesinos, el *aprendizaje*, era la institución que servía para procurarse una vida independiente. Iniciaba, alrededor de los 10 años – con la salida del hogar paterno y su ingreso a la casa de los maestros, de parientes o como sirvientes en las haciendas. Recién al cumplir los 15, podían empezar a ganarse la vida por sí mismos. Hacia el último cuarto del siglo XIX, la edad del matrimonio oscilaba para los hombres entre los 18 y los 19,

mientras en las mujeres era de 16 y 17. En general, el matrimonio ocurría antes en las áreas rurales que en las ciudades. (Necoechea, 2004, en Urteaga, 2007, p. 24)

El panorama que Necoechea nos acerca, nos permite comprender la diferenciación que existe entre la noción de juventud que se ha conformado en las ciudades del país, la cual reconoce a la clase y al trabajo como factores diferenciadores. “La entrada al mundo adulto se retrasaba más que en los muchachos de las clases trabajadoras” (Urteaga, 2007, p. 25). Los jóvenes² de las ciudades de clases medias y acomodadas se insertaban a las preparatorias y universidades, lo que aplazó su inserción al mercado laboral y, por lo tanto, a la independencia económica, elementos que conforman las representaciones sociales en torno a la adultez. Explica Urteaga:

La relativa paz y progreso alcanzados durante el régimen porfirista, posibilitaron mejorar las condiciones de vida de otros sectores de la población como las clases medias, quienes experimentaron un relativo ascenso social y se beneficiaron con la extensión de las oportunidades de educación, lo cual les permitió ensanchar su horizonte de aspiraciones y en algunos casos, acceder a la condición de estudiante, asociada a la moratoria social. (2007, p. 25)

Aunque el panorama propuesto por Necoechea está enmarcado entre finales del XIX y comienzos del XX, este escenario no es muy lejano de aquellas regiones rurales en las que el *orden y progreso* no formaba parte del plan nacional del porfiriato. Gran parte de ellas continuaron exentas de políticas nacionales durante más presidencias por ser consideradas como un lastre para la sociedad. Esto provocó que las dinámicas económicas, políticas y sociales se mantuvieran por, al menos, 30 o 40 años más³. Por supuesto, con esto no quiero afirmar que conformaban comunidades cerradas sin contacto con urbes que configuraran sus dinámicas sociales, o sin consecuencias materiales sobre sus vidas, al margen de los planes de desarrollo nacionales. A donde quiero llegar es al hecho de que una gran cantidad de políticas, servicios públicos y derechos constitucionales llegaron gradualmente a estos lugares y no inmediatamente; a saber, servicios de drenaje, alcantarillado, luz eléctrica, agua potable, y sobre todo, educación media-superior y superior.

² Me refiero a los jóvenes varones, pues la cultura de género, como fenómeno estructural, no reconocía que los recintos escolares fueran espacios en los que las mujeres pudieran desarrollarse.

³ Por supuesto, esta aseveración es una generalidad que se tiene que matizar de acuerdo a cada región y población. Deber ser considerada como una introducción a la idea que le sigue.

Las investigaciones que abordan a la juventud en contextos rurales no son abundantes. Algunas se han realizado durante los últimos años. Esto se debe a que, como hemos venido explicando, esta categoría había sido casi inexistente en estos contextos a la luz de la ausencia de instituciones de educación media y superior y la necesidad de incorporarse al mercado laboral de los *no niños/no adultos*. Como comprende Carles Feixa,

La explicación tradicional a estas omisiones pone énfasis en la inexistencia de las categorías de infancia y juventud en las sociedades latinoamericanas más allá de algunas minorías sociales (clases medias) y territoriales (zonas urbanizadas). Este supuesto se basa en la concepción de que la gran mayoría de latinoamericanos pertenecientes a los sectores subalternos tienen una temprana incorporación a la vida adulta. (2018, p. 94)

Si bien, Feixa no incorpora al análisis la etnia o los pueblos originarios, podemos encontrar múltiples teóricos/as, corrientes, escuelas y epistemologías en torno a la juventud que coinciden en la importancia sociohistórica que tienen las legislaciones que señalan a la educación como un derecho y a las instituciones educativas como los espacios propios para ciertos grupos de edad. Por ejemplo, la escuela de Birmingham identifica que, el término “juventud” apareció como una categoría emergente en la Gran Bretaña de la posguerra bajo cinco conjuntos de cambios: a) Se veía en el *adolescente* a los principales beneficiarios de la nueva “prosperidad”. b) Llegada de los nuevos medios de comunicación masiva. c) Experiencia social precipitada por la guerra (padres ausentes, evacuación y otros trastornos en la vida normal familiar, así como la constante violencia). d) La esfera de la educación. e) Llegada de un amplio rango de estilos distintivos en la ropa y la música rock. (Clarke, et al., 2008) Por su parte, la escuela sociológica estructural funcionalista identifica que:

La segregación escolar – el hecho de que cada vez más de los adolescentes pasaran la mayor parte de su tiempo con miembros de su propio grupo de edad, separados de los adultos – estaba creando para [James] Coleman una verdadera sociedad adolescente “con sus propios lenguajes, símbolos y, más importante todavía, sistemas de valores (...) diferentes de los establecidos en la sociedad más amplia” (Coleman, 1961, p. 9 en Feixa 2018, p. 145)

Respecto a la juventud en México, Urteaga (2007) identifica que el Proyecto Liberal y La Reforma constituyeron un esfuerzo por insertar al país en el proyecto liberal bajo la propuesta de *educar* a la población, momento en el que la juventud toma protagonismo, pues sobre este sector recaería aquella tarea. Justo Sierra aparece como uno de los principales impulsores de la educación positivista con el objetivo de fomentar una actitud positiva, orden

político y libertad económica, elementos que se volvieron fundamentales para *el buen comportamiento en el trabajo*. La educación se convirtió en la base para incorporar al joven al *mundo de la madurez*. Ezequiel Chávez, subsecretario de Institución y Bellas Artes entre 1905 y 1911, influenciado por las teorías de Stanley Hall, Paul Godin y Theodule Ribot, que señalaban la necesidad de canalizar “los violentos impulsos de los adolescentes”, propuso tres años de estudio entre la primaria y el bachillerato para que el adolescente terminara su desarrollo físico (Urteaga, 2007). Siguiendo a Maritza Urteaga,

El novísimo sistema escolar, el sistema jurídico, la legislación social y la familia, construyen y delimitan los campos de acción y de posibilidades de esta nueva creatura social al crear las normas y leyes que definen sus obligaciones y derechos, sus expectativas (matrimonio, trabajo), modelan sus conductas y los hacen distintos de “otros” segmentos de edad. Es aquí también donde se puede detectar la construcción de *una representación de joven relacionada estrechamente a su condición estudiantil*. La imagen estudiantil expresa un *deber ser juvenil* que se impondrá a los jóvenes como un único derrotero a seguir. Los que no son estudiantes, tampoco son jóvenes. (2007, p. 25)

Así pues, se vuelve sumamente relevante considerar a las instituciones educativas en la conformación del sujeto juvenil. No fue sino hasta la década de los 70's que, con la llegada de la UDLAP, una institución de educación superior privada, se fueron configurando las dinámicas respecto a ciertos grupos de edad y, en San Andrés Cholula, se comenzó a identificar a los grupos juveniles y a asociarlos con las instituciones educativas. Emmanuel Reyes (2018) señala que el uso del suelo en San Andrés solía ser exclusivo para la agricultura de carácter de autoconsumo o de economía local, de la década de los treinta hasta finales de los sesenta. Sin embargo, “con la asignación de la sede de la UDLAP en el barrio de San Juan Aquiahuac en 1970 y el constante crecimiento de la Ciudad de Puebla, generó que el uso de suelo para San Andrés fuera principalmente para la construcción de grandes complejos habitacionales y comerciales” (Reyes, 2018, p. 99). Frente a este amplio y complejo panorama en el que dialoga una población rural con proyectos nacionales, políticas públicas y la venta de 80 hectáreas a una institución privada de educación superior, es que se comienzan a desarrollar las representaciones sociales en torno a la juventud en San Andrés Cholula.

Una vez que se contextualizó la noción de juventud en San Andrés, es momento de explicar la corriente teórica que contendrá la investigación. La propuesta de John Clarke,

Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts, autores pertenecientes a la escuela de Birmingham resulta pertinente pues, desde una perspectiva marxista que consideró a la clase como el elemento que guio su discusión, brindaron una serie de reflexiones para comprender que las y los jóvenes no existen al margen de lo que ellos denominaron *cultura paterna* y *cultura hegemónica*, sino que conforma una *subcultura*. Como punto de partida, comprenden que:

La “cultura” de un grupo o clase es su “modo de vida” particular y distintivo, los significados, valores e ideas que se encarnan en instituciones, relaciones sociales, sistemas de creencias, convenciones y costumbres, en el uso de objetos y vida material. (...) Una cultura incluye un “mapa de significado” no sólo los tienen en la cabeza, sino que son objetivados en patrones de organización y relación social a través de individuos que se vuelven “individuos sociales”. (...) Un individuo social, que ha nacido dentro de un conjunto de instituciones y relaciones, nace también dentro de una configuración particular de significados que le dan acceso a, y le localizan dentro de “una cultura”. (...) Estas estructuras (de relación social y de significado), moldean la continua existencia colectiva de grupos. Sin embargo, también limitan, modifican y constriñen la manera en que viven y se reproducen los grupos en su existencia social. De esta manera, hombres y mujeres se forman a través de la sociedad, cultura e historia. (...) Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como a ellos les place; no las hacen bajo circunstancias que ellos escojan, sino bajo circunstancias con que se topan, que les son dadas y transmitidas desde el pasado. (Clarke, et al., 2008, p. 273)

Este acercamiento al concepto de cultura identifica dos interlocutores: la cultura y el *individuo social*. Ambos mantienen una dialéctica constante, aunque el último se enmarca en las condiciones sociohistóricas, políticas y económicas preexistentes a él. Reconocen la agencia de los sujetos, pero conciben que esta existe en diálogo con las circunstancias a las que están inmersos. En seguida explican que:

La cultura dominante se representa a sí misma como la única cultura; se trata de definir y contener todas las otras culturas dentro de un rango inclusivo. La propia visión del mundo, aunque con retos, será la que predomine como la cultura más natural, más comprensiva y universal. Las otras configuraciones culturales no sólo se subordinan al orden dominante, sino que entran en la lucha con esta, buscando modificar, negociar, resistir e incluso derrocar su reino (hegemonía). (Clarke et al., 2008, p. 275)

Antes de continuar, considero pertinente hacer un par de acotaciones respecto a la definición que brindan los autores para su concepto de *cultura hegemónica*. Primero. La perspectiva material que contiene la escuela de Birmingham considera a la división de clases como el orden fundamental de la cultura hegemónica. No obstante, me parece que podríamos considerar otros elementos que se nos presentan a las sociedades occidentales [y occidentalizadas] como hegemónicas, dominantes, y que parecieran ser universales, *naturales* e inamovibles. En este sentido, sumaría la cultura de género, pues, como bien señala Scott, el género es una relación primaria de poder que ha constituido sujetos varones y mujeres a lo largo de la historia, a la vez que ha excluido y disciplinado aquellas subjetividades que escapan de la normatividad; a la sexualidad y, por lo tanto, a la heteronormatividad como un régimen; el cuerpo, como un proyecto homogeneizador occidental que valida los *cuerpos que importan*; el sistema educativo, que determina aquellos conocimientos válidos y discrimina otras formas de saber; la etnia y la *raza*; el sistema jurídico-político; la geo-política y el territorio como distintivos globales de “desarrollo”; y el lenguaje como edificador del pensamiento y la cosmovisión. Todos estos elementos han estado históricamente presentes de manera hegemónica, se han naturalizado e impuesto como universales, influyendo y condicionando las experiencias de vida de cada individuo, familia, grupo, comunidad, etc. En el diagrama 1 presento la manera gráfica en la que entendí a la cultura hegemónica en esta investigación, sumando a la clase, los elementos mencionados. (Véase diagrama 1)

La segunda acotación consiste en comprender que la definición que nos brindan los autores está enmarcada en un entusiasta espíritu marxista que contiene una fuerte esperanza emancipadora de las clases dominadas con respecto de la dominante. Me parece que ahí reposa la aseveración respecto a que las otras configuraciones culturales que no son la hegemónica se encuentran en lucha, buscando modificar, negociar, resistir, e incluso derrocar su *reino*. Es necesario pensar de manera crítica este tipo de propuestas pues, no debemos obviar que los *subordinados* quieren derrocar a su enemigo, el *dominador*. Sin embargo, una gran parte de las poblaciones reproducen los órdenes de la cultura hegemónica sin cuestionarlos. Los *subordinados* pueden ser cómplices del *dominador*, insertarse en sus dinámicas y aspiraciones, por ejemplo, la clase media. Esta última encuentra, en la representación del buen vivir de la clase hegemónica, una ruta a seguir para acceder a aquello

que, aparentemente, puede conseguir a través del seguimiento puntual de las reglas y normas dominantes.

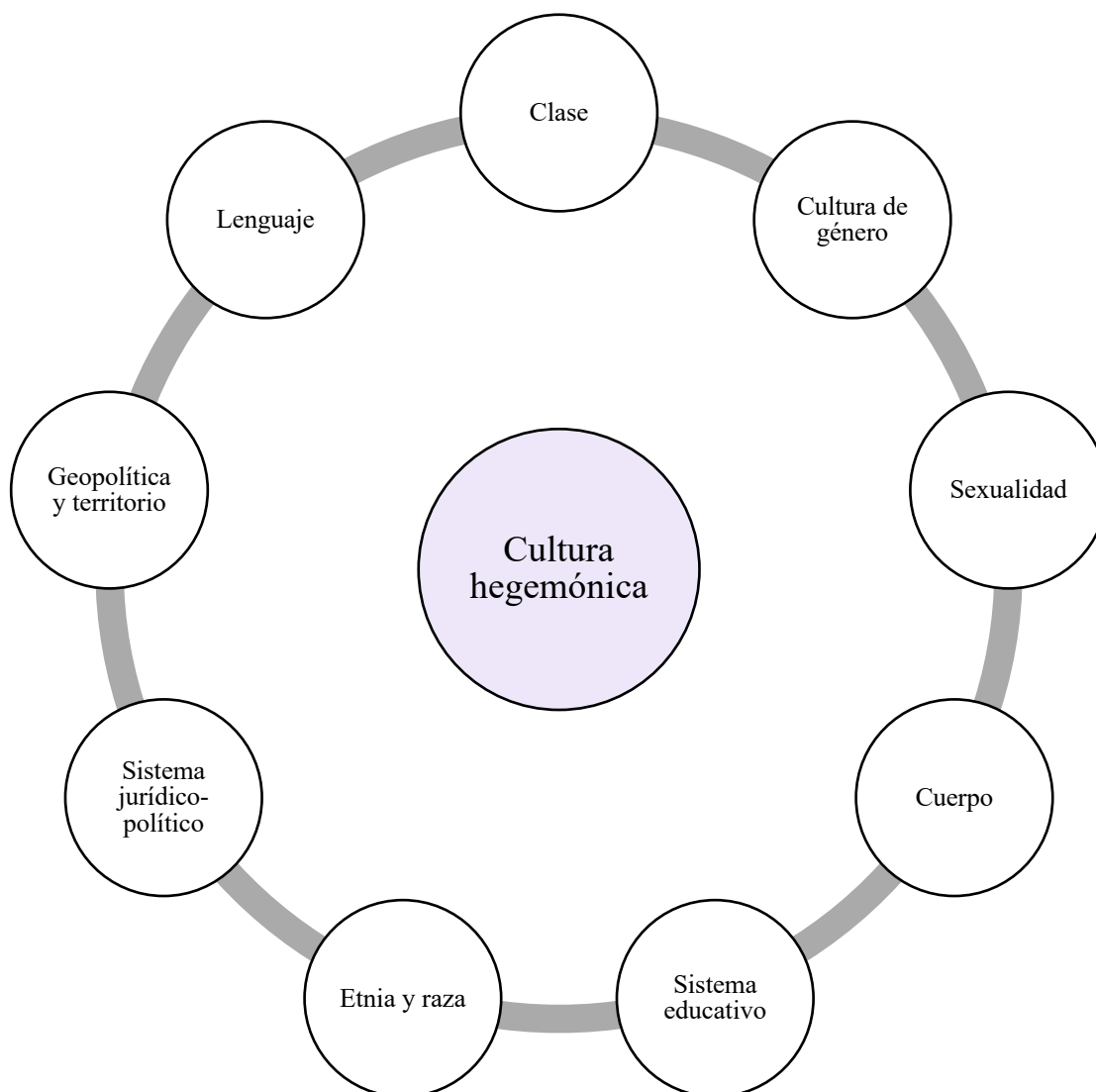


Diagrama 1. Componentes de la cultura hegemónica, sumando a la clase el resto de factores que han estructurado la sociedad históricamente.

Es por las discusiones y conceptualizaciones mencionadas que no es operativo enunciar *culturas juveniles*, pues las y los jóvenes no existen como una cultura aparte o aislada de la cultura hegemónica en la que se enmarcan. Para comprender a la juventud sería necesario conceptualizarlas como *subculturas*, es decir, como grupos sociales que están

insertos en dinámicas sociales preexistentes y que condicionan sus subjetividades y experiencias de vida. Explican que:

Las subculturas son subconjuntos (estructuras pequeñas mejor localizadas y diferenciadas dentro de alguna de las grandes redes culturales). Primero, debemos ver a las subculturas en términos de su relación con las redes de clase-cultura mayores de las que forman una parte distintiva. Cuando examinamos esta relación entre una subcultura y la “Cultura” de la que forman parte, llamamos a esta última cultura “paterna”. (...) Una subcultura, aunque difiera en cosas importantes de la cultura que deriva, también compartirá algunas cosas en común con la cultura “paterna”. (...) Las subculturas, por lo tanto, deben ser relacionadas primero con las “culturas paternas” de las que son un subconjunto; aunque las subculturas deben también ser analizadas en términos de su relación con la cultura dominante (la disposición general del poder cultural en una sociedad como un todo) (Clarke et al., 2008, p. 276)

Para explicar su propuesta, ejemplifican que un delincuente de la subcultura criminal tendría que enmarcarse en la “cultura paterna”⁴ de la clase trabajadora que, a su vez, deviene de la cultura hegemónica (Véase diagrama 2). Además, “algunas culturas son apenas hebras definidas o “medios” dentro de una cultura paterna: no poseen un mundo distintivo propio. Otras desarrollan una identidad y estructura clara y coherente” (Clarke, et al., 2008, p. 277). Los autores retoman a grupos de jóvenes de clase trabajadora que forman una unidad alrededor de ciertas actividades, con preocupaciones propias y anclados a espacios territoriales particulares que, una vez que han sido estrechamente definidos por su edad y su generación, denominarán *subculturas de la juventud*.

Las subculturas de la juventud se forman en el terreno de la vida cultural y social. Algunas de estas subculturas tienen rasgos persistentes y reguladores de la clase-cultura “paterna”. (...) Aunque algunas subculturas aparecen sólo en momentos históricos específicos; se convierten en visibles, son identificadas por un tiempo, luego se pierden, desaparecen o se vuelven tan difusas que pierden lo que las distinguía, esto es el último tipo de formación subcultural, la que nos concierne principalmente aquí. (...) A pesar de esas diferencias, es importante enfatizar que como subculturas existen dentro de, y coexisten con, una cultura más inclusiva de la clase de la que provienen. Los miembros de una subcultura

⁴ De acuerdo con Clarke, Hall, Jefferson y Roberts, *primero, debemos ver a las subculturas en términos de su relación con las redes de clase-cultura mayores de las que forman una parte distintiva. Cuando examinamos esta relación entre una subcultura y la “Cultura” de la que forma parte, llamamos a esta última cultura “paterna”*. (Clarke, et. al., 2008, p. 276)

pueden caminar, hablar, actuar, verse “diferentes” de sus padres y de algunos de sus iguales, pero pertenecen a las mismas familias, van a las mismas escuelas, trabajan en los mismos lugares, viven en las mismas “calles malas” como sus padres y madres. (Clarke et al., 2008, p. 277-278)

Los autores de la escuela de Birmingham fundamentan su análisis en los jóvenes de la posguerra en Gran Bretaña: los *skinheads*, *teddy boys*, *mods* y roqueros. Hacen una diferenciación entre ellos y los *chicos ordinarios*, haciendo alusión a que sólo los primeros conformaban subculturas por ser grupos definidos. Sin embargo, tendríamos que señalar que aquellos/as jóvenes que no conformaban grupos específicos con consumos, intereses y preocupaciones bien delimitadas también mantienen una doble articulación, tanto con la cultura *paterna* como con la hegemónica, pues ningún grupo o segmento de la sociedad puede existir al margen del sistema económico-político, la cultura de género, la sexualidad, las concepciones en torno al cuerpo, el sistema educativo, las nociones de etnia y raza, el sistema jurídico, la geopolítica y el lenguaje. Si hemos decidido pensar a la cultura hegemónica en clave interseccional, también se amplían las culturas *paternas* y las subculturas, tanto juveniles como de mujeres, varones, adultos, adultas, grupos indígenas, personas afrodescendientes, personas trans, etc., dando como resultado una multiplicidad de subjetividades, no obstante, como explican los autores, su existencia está mediada por las condiciones materiales preexistentes, universalizadas y naturalizadas.

Donde hay poder, hay resistencia, propone Foucault, y es un elemento que se encuentra presente en el planteamiento de los autores, aunque, sí sería necesario comprender que la resistencia se tiene que matizar y no obviar para no caer en universalismos que concedan características de contrahegemonía a todas las subculturas. Preguntémonos qué sujetos resisten, bajo qué condiciones materiales y simbólicas, a qué resisten, qué están generando, qué están proponiendo y qué órdenes se continúan reproduciendo.

Objetivos de investigación

Objetivo general

Desde una *perspectiva interseccional*, se plantea el siguiente objetivo general de la investigación, *analizar la manera a través de la cual la cultura de género de San Andrés Cholula interactúa con los jóvenes integrándolos a su sistema de participación socio-religiosa.*

Objetivos específicos

- 1) Caracterizar a las floreras y los castilleros, al sistema de cargos y a San Andrés Cholula;
- 2) Distinguir las prácticas y los discursos que necesita la organización cívico-religiosa en torno a la femineidad, masculinidad, juventud y adultez para su operatividad; y por último
- 3) Explicar las implicaciones que tiene la lógica jerarquizante para la valencia diferenciada entre las y los sujetos juveniles y generizados.

Hipótesis

Ante lo expuesto líneas arriba, se plantea la siguiente hipótesis, *la organización cívico-religiosa de San Andrés Cholula jerarquiza a las y los sanandreseños en función del género, la clase y la juventud produciendo y reproduciendo relaciones de poder, dominación y subordinación que parten de una cultura de género; en este sentido se podría afirmar que estas organizaciones funcionan como una tecnología de género que produce y reproduce al orden social en general, así como a los sujetos juveniles y generizados de acuerdo con las concepciones tradicionales del lugar.*

Metodología

La pandemia de la COVID-19 planteó la urgencia de repensar la manera en que se hace la labor etnográfica. La ciencia antropológica, desde su formalización y construcción ha planteado un encuentro con el otro inmediato, de manera presencial, una intervención explícita en la cotidianidad del otro. El trabajo de campo, la observación participante, el diario de campo y las largas estancias fueron pautas metodológicas que le dieron a la antropología el carácter científico, en respuesta a un ejercicio autocrítico de la llamada “antropología de gabinete”, en la que la teoría se construyó a partir de textos descriptivos de diversas culturas de todo tipo de autores (viajeros, misioneros, etc.). Sin embargo; en la década de los 80's se cuestionó la legitimidad de esos escritos, pues no existía un encuentro explícito entre objeto de estudio e investigadores. Ya apuntaba Clifford Geertz (1989) acerca de la autoridad del antropólogo que brindaba el “estar allí”.

Es por lo anterior que ha resultado problemático el pensar y plantearnos cómo se haría trabajo de campo sin que existiera ese encuentro inmediato y descotidianizador que no vulnerara, tanto a la investigadora, como a colaboradores/as en términos del riesgo a la salud

en un contexto mundial de pandemia. Tras el comienzo de esta, en marzo del año 2020, hubo una tendencia a buscar el diálogo a través de medios digitales. Las computadoras, tabletas y celulares han sido el medio protagónico para entablar conversaciones ante la imposibilidad de pensarnos incomunicadas. Las llamadas telefónicas, plataformas como whatsapp o Facebook cobraron relevancia para generar diálogo con los sujetos jóvenes con los que se trabajan. Sin embargo, nadie escapa de las condiciones materiales y las dinámicas económicas estructurales. Nos encontramos ante un contexto limitado de acceso a internet, celulares, computadoras, tabletas, servicio de luz, etc., en un marco en el que ha sido necesaria la consideración de la clase social para la posibilidad o no, de realizar una labor de campo, tanto desde las condiciones del o la investigadora, como las de las personas con quienes se trabaja. Pensar en un encuentro a través de una video llamada con señal óptima y con la oportunidad de ambas partes de contar con un dispositivo que lo permita, es casi utópico. De manera que la labor de trabajo de campo necesariamente ha tenido que desarrollarse en términos mixtos y creativos, a través de llamadas, mensajes vía whatsapp y visitas cortas e intermitentes, panorama complejo que sin duda impactó en el desarrollo de la investigación y que aun así se trató de sobreponer con creatividad.

Durante el 2020, 2021 y comienzos del 2022, se procuró la búsqueda de contactos a través de medios digitales. Los grupos y páginas de Facebook de San Andrés Cholula fueron el medio primario para la búsqueda de estos y, a través de una página, se consiguió el número telefónico de un fiscal, logrando así que la comunicación se realizara a través de llamadas telefónicas. Sin embargo, el informante siempre recalcó la importancia de que las charlas se realizaran de manera presencial. Si bien, el contacto que se generó fue fructífero para comprender algunos aspectos de la organización socioreligiosa del lugar, este no era suficiente para abarcar todos los propósitos de la investigación. Para buscar contactos a través de otros medios, consideré como una limitante la inseguridad que se vive en el país, y lo poco fiable que sería contactar a sujetos/as a través de sus redes sociales, tras poner en el buscador de Facebook “floreras de San Andrés Cholula”, y mandar mensajes directos a estos perfiles por la desconfianza que podría causar el compartir información con una persona, hasta cierto punto, desconocida. Es por ello que decidí retomar las palabras del fiscal en torno a considerar ir a San Andrés para que la comunicación fuera más inmediata e interactiva, de alguna forma.

Realicé un par de visitas durante el 2021 con extremas precauciones, uso de cubrebocas, gel antibacterial y sanitizante. Estas charlas también fueron fructíferas para la investigación, sin embargo, estos fueron todos los encuentros durante este periodo. Era un contexto complicado, dialogar con personas adultas que no estaban tan vinculadas con el uso de celulares o computadoras hacía que la comunicación fuera complicada. En las iglesias no había gente a causa de las indicaciones federales de “quedarse en casa” y el aislamiento social, además, desplazarme a la comunidad significaba riesgo para ambas partes. Las dinámicas socioreligiosas tuvieron que difuminarse hasta cierto punto, pues la congregación se volvió imposible. En estos años la comunicación fue mínima y la investigación se tuvo que reenfocar a la lectura, el marco teórico y el Estado del Arte y generar un diálogo entre estos elementos y la información recabada. Del 100% de actividades realizadas durante 2020, 2021 y principios del 2022, 40% tuvo que ver con el trabajo de campo digital y presencial, y el 60% se tuvo que estructurar desde el trabajo de lectura y análisis de la información.

Ya para el 2022 parecía que la pandemia llegaba a su fin a causa de los esquemas de vacunas que se habían incorporado en el país. Sin duda, la salud pública fue un elemento determinante para que el proceso de investigación fuera presencial o a distancia. Cuando los contagios cesaron y dejaron de ser tan agresivos se pudo realizar un trabajo de campo más interactivo y fructífero. Un elemento que ayudó mucho fue tener primeros encuentros presenciales con las y los jóvenes y, a partir de la generación de rapport, los mensajes y llamadas fueron una gran herramienta de apoyo e interacción. Se puede decir que en ese año la interacción fue 50% presencial y 50% a distancia. Las/os jóvenes conocen y reconocen la viabilidad de comunicarse a través de celulares o computadoras y están más familiarizados/as con el uso de redes sociales y la inmediatez que estas conllevan.

Consideradas como pautas metodológicas, éticas y epistemológicas, se partió desde una perspectiva de género e interseccional. La primera refiere a “una noción feminista que ha sido generada para cuestionar el carácter esencialista y fatal de la subordinación de las mujeres” (Serret, 2008, p. 54); mientras que la segunda

Consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman (...) “realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales

en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado. (Viveros, 2016, p. 12)

Así pues, desde *una perspectiva de género e interseccional* y pese al contexto adverso que he señalado, se desarrolló una metodología donde se propuso retomar aportaciones tanto epistemológicas como éticas, elaboradas por Donna Haraway cuando brinda un acercamiento crítico a la manera en que se ha construido la ciencia desde occidente y cómo esta es masculina y masculinizada. “Tales certezas deben tener en cuenta la estructura de hechos y de artefactos, así como a los actores lingüísticamente mediados que interpretan el juego del conocimiento mediante el lenguaje” (Haraway, 1991, p. 316). Coincido con la autora cuando expone que todo conocimiento es una condensación en un terreno de poder agonístico, es decir, de disputa y competencia. Es justamente en ese sentido que plantea la urgencia de situar los conocimientos de las teorías críticas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negarlos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro; dicho de otro modo, es necesario dejar de pensar que quienes nos acercamos a hacer la antropología social, lo hacemos desde una perspectiva neutral y objetiva, como si los y las investigadoras fuéramos terrenos aislados en punto cero, sin género, etnia, situación económica, preferencias sexuales, sin cuerpo, sin estar materialmente en un estado, país, región continental, sin edad, etc. Por el contrario, a partir del conocimiento situado, Donna Haraway brinda una crítica a esta perspectiva, demandando que se hagan explícitas las categorías estructurales desde las que escribimos. Esto, por supuesto, implica que las personas que hacemos la investigación, tengamos claros los puntos subjetivos desde los que partimos que estarán permeando la escritura, las reflexiones y el trabajo en campo. Situar el conocimiento, desde la postura de la autora, necesariamente significa politizar la forma en la que se hace ciencia, y, en este sentido, situar el conocimiento no es enunciar que hacemos tal o cual investigación “porque nos gusta”; es explicitar categorías que realmente enuncien los problemas que atraviesan las y los sujetos, y cómo estas nos interpelan; es dejar de hacer la antropología contemplativa, que se basa en descripciones que obvian y naturalizan dinámicas de poder, dominación y subordinación sin cuestionarlas.

Por lo anterior, uno de los sitios de enunciación primarios de los que partimos es la investigación y la metodología feminista, retomando la propuesta de Eli Bartra (2010). Esto supone una relación entre política y ciencia. Desde esta postura, necesariamente tendría que

partir desde el no sexismo (que no se discrimine en virtud del sexo), y el no androcentrismo (que no se centre en varones). Los objetos de estudio estarían encaminados a los hombres, las mujeres o la importancia del género, que es precisamente el objeto de estudio que se ha planteado para esta investigación. El punto de vista feminista implica la selección de conceptos y categorías específicas, así como un ejercicio constante de deconstrucción. Como mujer, joven, feminista, oaxaqueña y universitaria, los otros sitios de partida que me interpelan y considero pertinentes son, por un lado, la conceptualización del género de la historiadora Joan Scott, que permite comprender cómo este es un ejercicio primario de poder que se ha encontrado presente en todas las relaciones a través de la historia; y de la feminista marxista Teresa de Lauretis, que acerca la perspectiva de las representaciones y auto-representaciones para comprender las consecuencias materiales sobre las vidas de hombres, mujeres y disidencias; así como la categoría “cultura de género” de Elsa Muñiz para problematizar el uso del término “patriarcado” y brindar un punto de partida analítico más complejo, más allá de las experiencias de opresión de mujeres blancas. Dado que, como señala Scott, el género no es la única relación de poder que está presente en la vida social, es necesario considerar una perspectiva interseccional que permita comprender cómo esta interactúa con la clase, la juventud, la religión, la sexualidad y el cuerpo para constituir a las y los sanandreseños.

Los resultados de investigación no estuvieron encaminados a la exposición de conclusiones “objetivas”, impersonales, frías o distantes. La objetividad, desde el punto de vista feminista, no está divorciado de lo subjetivo y lo personal, pues, como apuntó Eduardo González Muñiz:

La neutralidad axiológica no puede predicarse de una actividad como la investigación científica en la medida en que esta actividad supone un tipo peculiar de actividad humana, es decir, se trata de actividad social e históricamente situada, intencional y dirigida a la consecución de fines que se consideran deseables e interesantes, aunque pueden también aparecer como perniciosos e inútiles. (2016, p. 65)

El discurso dominante de la academia de antropología social que apela por la objetividad, el distanciamiento entre el/la investigadora y el objeto de estudio, no opinar respecto a las prácticas, no “*querer cambiar*” la vida de las personas, no “*hacer activismo*”, representa un problema epistemológico que no permite que las personas que investigan generen reflexiones, obvien y naturalicen lógicas violentas, discriminatorias, jerarquizantes,

misóginas, sexistas, homofóbicas, adultocéntricas, clasistas y racistas. Gonzales Muñiz, a partir de su texto “En búsqueda del código tribal” hace hincapié en cómo muchos ejercicios etnográficos están permeados por discursos racistas, lo que explicita la ausencia de la llamada “objetividad”.

Cabe recalcar que, a la par de una cultura de género occidentalizada, existe una oposición binaria objetivo/subjetivo y racional/emocional, que vincula a lo objetivo con lo racional y los coloca como categorías masculinas sobrepuestas a lo subjetivo y emocional, caracteres femeninos que resultan indeseables en la construcción de la ciencia. Los discursos dominantes académicos descalifican este tipo de investigaciones, refiriendo que no son antropológicas, deslegitimando el trabajo y haciendo notar la misoginia al interior de la academia de antropología social; se muestran indiferentes y reduccionistas a la luz de una ciencia que tiene un carácter hermenéutico, es decir, interpretativo.

Guía de Investigación.

En lo que respecta al método y las técnicas de investigación se elaboró una guía para el trabajo de campo, con líneas de observación, guiones de entrevistas, formas de registro y las técnicas a utilizar. Respecto a las líneas de observación, se pensó en 3 ejes centrándose en los sujetos, el tiempo y el espacio de estudio:

- Floreras y castilleros: observar los comportamientos entre los grupos jóvenes, la manera en que manejan su labor de liderazgo, cómo llevan a cabo las diferentes etapas del cargo, la manera en que se relacionan con el resto de la población, cómo se desenvuelven en su cargo, qué platican al respecto con personas ajenas, qué tanto tiempo y esfuerzo invierten y cómo se refleja al momento de desempeñar su función, las percepciones en torno al cargo contrario, la manera en que reciben el cargo, cómo lo apropian, las subjetividades que se forjan en el sistema de cargos y ver cómo se manifiesta en otras esferas de la vida social, cambios y pseudo cambios de la participación de los y las jóvenes, qué clase de joven se desea para qué lógica social, jerarquías, toma de decisión, división sexual del trabajo, jornada laboral, distribución de la autoridad, derechos y obligaciones, y su relación con/como jóvenes y adultos del lugar.

- Los fiscales: analizar las opciones que consideran antes de seleccionar a una florera principal o un castillero, la manera en que se dirigen a ellos/as y a sus padres y madres, en qué se ocupan fuera del cargo; perspectiva respecto a la masculinización de los cargos, al papel de las mujeres en el sistema de cargos, al trabajo de los jóvenes; jerarquías, toma de decisión, roles y estereotipos.
- Las fiscales y síndigas: analizar en qué se ocupan, cómo perciben a las floreras y castilleros, cómo se auto-representan en el sistema de cargos, qué de la subjetividad promovida por el sistema de cargos se reproduce en otras esferas, cómo percibe la labor de los varones, las mujeres y las/os jóvenes en el sistema de cargos, toma de decisión, jornada laboral, roles y estereotipos.

Los objetivos de la observación están vinculados con los propios de la investigación:

1. Corroborar que el sistema de cargos está fundamentado sobre la base de la cultura de género y la estratificación de los sujetos.
2. Determinar de qué manera las/os jóvenes se apropian la cultura de género, el adultocentrismo y el clasismo.
3. Comprender la función de la juventud, como el medio para reproducir los órdenes, que se institucionalizan a través de la *tradicón*.

A lo largo de la investigación se desarrolló una metodología cualitativa, guiada por el método etnográfico, la metodología feminista, la perspectiva de género e interseccional y el conocimiento situado. Respecto a las técnicas, se empleó la observación directa y participante, diario de campo, entrevistas estructuradas, semiestructuradas y no estructuradas para cada eje que se ha mencionado. Estas últimas se llevaron a cabo de manera presencial y digital a través de llamadas telefónicas, y fueron registradas con la aplicación de grabado de audio de un dispositivo móvil, para posteriormente transcribirlas y analizar la información.

Capítulo 1. Hacia un estado del arte sobre la participación socioreligiosa de hombres y mujeres jóvenes

Organización socio-religiosa en México

De acuerdo con Topete y Díaz (2014), “México es el país donde quizá más investigaciones y estudios se han realizado sobre gobiernos tradicionales o indígenas bajo el contemporáneo concepto “sistema de cargos”” (p. 3). Es muy común encontrar formas de vida que no están a la par del sistema económico-político moderno global, pues algunas de ellas mantienen estrechos vínculos con la naturaleza, las formas de producción no son masivas, los consumos no son tan voraces, y resalta la fuerte carga religiosa y espiritual que dota de sentido la vida cotidiana. Esto responde a la importante hibridación cultural que hubo entre el mundo prehispánico y el mundo novohispano tras el violento proceso de colonización española, en el que se concretaron múltiples acciones de aniquilamiento epistemológico y ontológico que deseaban anular deidades mesoamericanas, anteponiendo al catolicismo como única vía espiritual para explicar y administrar la vida.

Algunos centros mesoamericanos o *altepeme* continuaron funcionando como tal durante la ocupación española, dando como resultado las ciudades o metrópolis que existen en la actualidad. Algunas otras ciudades modernas fueron construídas con el paso del tiempo, afianzando centros y periferias y dando como resultado que muchas de estas últimas mantuvieran sus dinámicas de vida, alternativas a procesos de “progreso y desarrollo” urbanos, conservando usos y costumbres como formas de organización política, y una fuerte devoción católica. Esto no significa que entre sus pobladores/as la armonía sea una constante, o que no existan relaciones de poder, dominación y subordinación, pues, como fenómenos estructurales, están presentes las relaciones asimétricas. Así, una práctica sumamente importante implementada por los españoles para la persistencia del evangelismo fueron los sistemas de cargos, que se ha convertido en un tema clásico de las investigaciones antropológicas en México, pues los pueblos indígenas han sido tema de interés para esta disciplina debido a su complejidad y fuerte carga comunal.

Andrés Medina (1995) en su artículo titulado “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, reconoce un sistema a partir del cual sería posible hacer una clasificación de los acercamientos teóricos, haciendo una

distinción entre los estructural-funcionalistas y los mesoamericanistas. Los primeros prestan atención a los sistemas de relaciones sociales, económicas o político-religiosas, en el que se busca el reconocimiento de modelos generales, la lógica de su organización y sus procesos de cambio. Tendrían como fundador a Sol Tax, antropólogo de la Universidad de Chicago, quien publicara en 1937 su ensayo “The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, a partir del cual se desarrollarían toda una serie de investigaciones que terminarían por consolidarse en la propuesta de M. Nash (1958) y Eric Wolf (1981), declarando el carácter nivelador del sistema de cargos.

Los mesoamericanistas, por otro lado, tienen como punto de partida la respuesta de los antropólogos mexicanos a la ubicación de la sociedad azteca en el esquema evolucionista de Lewis Henry Morgan, según lo propone su obra clásica “La sociedad primitiva”. Este paradigma alude a una perspectiva etnológica, sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural, para lo cual se recurrió a investigaciones de lingüística histórica, arqueología, antropología física y etnohistoria. Siguiendo a Medina, sería Aguirre Beltrán (1991) quien fundara el paradigma mesoamericanista con el texto “Formas de gobierno indígena”. Es aquí donde se establece un vínculo histórico directo entre el municipio implantado por las autoridades españolas en las comunidades indias y el calpulli-barrio de las sociedades mesoamericanas.

Por su parte, Chance y Taylor (1987, en Medina, 1995), para describir el desarrollo de la discusión que conformaría el paradigma estructural-funcionalista, distinguen varias generaciones de trabajo, diferenciadas por el problema en el que centran su análisis. La primera corresponde a los trabajos que dan sustancia a la propuesta de Sol Tax con investigaciones intensivas en comunidades específicas. La segunda discute sobre el papel nivelador o redistributivo de la riqueza que implicaría el financiamiento de los rituales comunitarios. En esta propuesta es posible ver cómo se comienzan los acercamientos a la problematización de la clase. Esta posición sería defendida por Wolf y Nash. La posición contraria de Harris (1973) insistiría en el papel de extractor de la riqueza de los mismos rituales. La tercera generación está representada por la investigación de Frank Cancian (1976) en la comunidad tzotzil de Zinacantán, en el estado de Chiapas. A partir este acercamiento se contrastaría la propuesta redistributiva, pues Cancian expuso que lejos de nivelar, el sistema de cargos legitima las diferencias socioeconómicas que se generan en la comunidad.

Finalmente, la cuarta generación formula una diversidad de posiciones que configura la discusión contemporánea. En esta última se reconocen, por ejemplo, a Chance y Taylor, quienes rechazan el antecedente mesoamericano y más bien sitúan el origen del sistema de cargos hacia finales del siglo XIX.

Saúl Millán (2005), por su parte, brinda una perspectiva crítica a diversas propuestas antropológicas en torno al sistema de cargos. Por un lado, reconoce que este no sólo es un sistema político (Aguirre Beltrán), una forma de organización social (Nash) y una economía de prestigio (Cancian), sino que también integra aquellas representaciones que traducen el orden jerárquico en términos de un orden significativo. Millán se suma a Aguirre Beltrán, pues comprenden la estructura de poder de los grupos indígenas debe ser concebida como una parte integral y subordinada del poder regional. Es decir, aquellas comunidades que conforman un sistema de cargos no son regiones integradas al margen de aquello que sucede en términos regionales, como afirmarían los autores funcionalistas.

Millán se suma a Marcello Carmagnani (1988) al descubrir una forma de horizontalidad en el sistema de cargos, el cual reposa sobre la distribución territorial de los llamados barrios. Bajo esta perspectiva, la rotación que se hace entre estos de manera circular, garantizaría la participación de todos, aparentemente, de manera regular, lo cual, para el autor, se vuelve sinónimo de la horizontalidad. Explica que

La fragmentación del territorio, a un tiempo simétrica y horizontal, encuentra un eje de integración en el sistema de rotación de cargos civiles y religiosos que circula a través de los barrios. La alternancia de los cargos superiores suele guiarse en algunos casos por un circuito espacial que distribuye periódicamente el poder entre las distintas unidades territoriales mediante un principio temporal que obliga a recibir el cargo al iniciar el año y a entregarlo al finalizar. Mediante este circuito de intercambios, las unidades territoriales quedan representadas en una jerarquía central que evita la desarticulación del territorio en unidades aisladas y dispersas. De ahí que al funcionar sobre las divisiones territoriales existentes, las jerarquías civiles y religiosas se convierten en uno de los factores primordiales de integración. (...) Sus capacidades integrativas no se sustentan, sin embargo, en el carácter “vertical” del sistema, sino en el sentido “horizontal” que propone la circulación de los cargos al viajar entre las unidades territoriales y articuladas en un principio uniforme. (Millán, 2005, p. 226)

Vale la pena repensar este aspecto pues, a la luz de esta propuesta, pareciera que los barrios fueran una unidad integrada homogénea sin ningún tipo de jerarquizaciones. Es ahí donde radica la pertinencia, o más bien la urgencia, de integrar la perspectiva interseccional al análisis, pues a través de ella se comprende que el sistema de cargos se jerarquiza sobre la base de las distinciones de género, clase, sexualidad y cuerpo. Aunque existe un sistema de rotación barrial circular, esto no significa que la organización sea horizontal pues, esencialmente, el sistema de cargos está verticalizado o estratificado. Habría que recordar que esta distribución territorial fue una de las estrategias eclesiásticas para perpetuar la evangelización al colocar una iglesia cada cierta distancia. Practicamente, el hecho de que cada barrio tome el cargo más importante, es una obligación eclesiástica que se tiene que acatar.

Millán reconoce otra tendencia encaminada a interpretar a los sistemas de cargos bajo una arquitectura uniforme. En esta perspectiva retoma a Leif Korsbaek (1996), quien bajo la tipología de *el típico sistema de cargos*, conjunta “un número de rasgos característicos” en una docena de pautas normativas. En acuerdo con Millán, elaborar una tipología que ambicione caracterizar a todos los sistemas de cargos bajo criterios universalistas es poco útil, pues explícitamente estaría negando la multiplicidad y heterogeneidad de la organización socioreligiosa. Millán explica que,

Si suponemos que estas variaciones pueden reducirse a la suma de rasgos característicos, como asegura Korsbaek, no sólo nos negamos la posibilidad de explicar sus transformaciones en el tiempo y en el espacio, sino también asumimos que estas últimas representan anomalías de un sistema de cargos prototípico, centrado en las descripciones etnográficas que se han llevado a cabo en el sur del país. (...) La idea de un sistema original que reúne el mayor número de elementos distintivos nos conduce invariablemente a la noción de sistemas periféricos o incompletos. De ahí que sea necesario matizar la idea de que el “típico sistema de cargos” es el producto de un régimen colonial mesoamericano, basado en las antiguas repúblicas de indios y extraído del ayuntamiento hispánico. (2005, p. 230)

Sin duda, una perspectiva antropológica que apele por la diversidad, no se puede permitir considerar una elaboración de este tipo como una fuente explicativa única. Sin embargo, también es pertinente recalcar que los factores estructurales como lo son la clase, el género y la noción de juventud, como resultado de construcciones históricas, sí van a estar atravesando a diversos sistemas de cargos. Sin querer elaborar una explicación agotativa,

porque sería imposible, las evidencias etnográficas nos demuestran que todos estos manifiestan formas de división sexual y etaria del trabajo, formas de jerarquización, voces de legitimidad, figuras de representatividad, trabajo invisibilizado, compadrazgos, compromisos, responsabilidades, obligaciones, derechos, reciprocidades, exclusiones y dinámicas separatistas. Los esfuerzos presentes y futuros por elaborar generalidades en torno al mítico sistema de cargos, necesariamente tienen que considerar una perspectiva interseccional, pues, de no ser así, invariablemente presentarían un análisis sesgado.

Género y organización socio-religiosa

Se puede reconocer a Holly Mathews (1985) como pionera al intentar problematizar al sistema de cargos desde una perspectiva que considera el papel de las mujeres. En su texto “Somos mayordomo, una reinterpretación de los roles de las mujeres en sistema de cargo mexicano”, explica que

Los patrocinadores masculinos y femeninos reciben un título conjunto para el cargo y tienen roles y deberes paralelos. En la esfera civil emergente, sin embargo, los oficiales son electos en las bases de habilidades individuales específicas de las que las mujeres carecen. Consecuentemente, dado que la esfera civil asume una creciente importancia sobre la religiosa para regular asuntos de la comunidad, las mujeres son privadas de oportunidades de mantener puestos comunales (p. 285. La traducción es mía).

Las evidencias y análisis etnográficos dificultan que podamos creer que los títulos que se reciben son conjuntos, que los roles y deberes son paralelos. Por el contrario, consideramos que existe una valencia diferencial del trabajo sostenida sobre la cultura de género, que determina labores estrechamente feminizadas y masculinizadas. Afirmar que las mujeres “carecen” de habilidades sin cuestionarlo, significa reproducir una perspectiva sexista respecto a los cuerpos y facultades de las mismas. Posteriormente expone que:

La labor de ambos sexos es vital es explicado por este informante porque: La cofradía está dividida, hay trabajos de hombres y trabajos de mujeres. No se puede tener una fiesta sin rituales. Los hombres hacen el trabajo pesado de construir el altar y coleccionar las plantas. Ellos decoran la iglesia y la casa y se preparan para el ritual. Las mujeres preparan la comida. Visten a los animales, tuestan los chiles y cocinan los platillos. Ellas también preparan la ropa para los santos y reparan los trajes y decoraciones. Después ellas se aseguran de que todo corra bien el día de la fiesta cuando los hombres beben. Todos tienen su trabajo que hacer. Las

mujeres no son buenas en los trabajos de los hombres y los hombres no saben nada de comida. Pero todos deben comer y todos deben tener un altar al cual rezarle. (Mathews, 1985, p. 233-234. La traducción es mía.)

Como se puede apreciar, la autora no analiza el orden existente, más bien lo justifica. Simplemente da por hecho que “las mujeres no son buenas en los trabajos de los hombres y los hombres no saben nada de comida”. No logra problematizar la cultura de género, es decir, el hecho de que las labores han sido distribuidas, producidas y reproducidas en cada sociedad históricamente en función del ser mujer o ser varón, además de que las primeras han sido representadas como inferiores a las segundas. No existen “trabajos de los hombres”, más bien existen trabajos que se han masculinizado a manera de representarlos como las labores pesadas, superiores y más importantes que las labores feminizadas. El sistema de cargos refuerza, en este sentido, la reproducción de la cultura de género.

También resulta interesante el testimonio de Mathews, pues en la etnografía que ella expone, son los varones los que construyen los altares, colectan las plantas, decoran la iglesia y las casas. Ella misma describe que estas son las labores pesadas. Sin embargo, si elaboramos un contraste con la organización socioreligiosa de San Andrés, se apreciará que ahí estas labores son llevadas a cabo por las mujeres, particularmente por las mujeres jóvenes. En este contexto, este tipo de trabajo no está vinculado a “lo pesado”, “lo de los hombres”, sino lo propio de las mujeres en congruencia con su género y edad. En San Andrés son otros los “trabajos de los hombres”. Respecto a esto, Estela Serret (2006) afirma que:

Tanto los atributos que “definen” al género como los roles consecuentes varían infinitamente de una sociedad a otra; lo que permanece siempre igual es la subvaloración de las actividades desarrolladas por mujeres. Si en una sociedad las mujeres tejen canastas mientras los hombres pescan, tejer canastas será considerado un oficio inferior, de menor valía y prestigio que pescar. Si en el pueblo vecino estas labores se invierten, lo importante será tejer canastas y lo carente de prestigio, pescar. (...) Un rol social cualquiera será valorado o despreciado, se le considerará más cercano a la cultura o a la naturaleza, según si lo desarrolla un hombre o una mujer, respectivamente. (p. 56)

Por su parte, Ivonne Vizcarra (2002), en su artículo titulado “Las otras “Santas del Sustento” en la fiesta de San Miguel Labor: una (re) construcción social de género en el sistema de cargos”, elabora un recorrido histórico en el que contrasta el sistema de cargos mesoamericano y el actual. Concluye argumentando que el adoctrinamiento católico se

encargó de valorar y dar prestigio a los puestos claves en las mayordomías, dotando a los varones de poder para repartir las responsabilidades de las celebraciones. Señala, además, que estos excluyeron por completo la participación de las mujeres, tanto en la toma de decisiones como en la posibilidad de acceder a un puesto. En otras palabras, “por tradición colonial” las mujeres no participaban en la vida pública del pueblo. Suscribo con el vínculo entre lo colonial y la limitación de la participación de las mujeres, sin embargo, la cultura de género de México con todo su aparato político, educativo y laboral, suman elementos para continuar reproduciendo las estructuras de dominación.

Por otro lado, apunta un elemento del sistema de cargos imprescindible: las promociones de ascenso y acceso a un cargo se realizan por mayordomos y el comité de la iglesia, bajo la confirmación [específicamente en su investigación] del comisariado ejidal en turno. Son los varones quienes deciden qué figuras específicamente van a poder llevar la labor de reproducir la tradición. De este modo, encontramos que la búsqueda de las figuras icónicas que van a representar el ideal del ser hombre y ser mujer es una tarea fundamental en la organización del sistema de cargos.

La autora concluye que la preparación de comida y todas sus implicaciones refuerzan la identidad femenina y consolidan a las cocinas como únicos espacios sociales de acción y reacción. Pese a que Vizcarra intentó abordar las cocinas como un espacio de empoderamiento, no reflexiona que el trabajo feminizado está invisibilizado, pues se obvia como parte de las obligaciones que recaen sobre las mujeres. Este trabajo está naturalizado, y, por lo tanto, pareciera que no es algo que se tendría que reconocer. No obstante, la preparación de alimentos es la base que sostiene la integración social y la representatividad de los varones. No se puede prescindir de esta práctica.

Por otro lado, Martha Patricia Castañeda (2002), en su escrito titulado “Notas etnográficas sobre la participación femenina en el ciclo ritual de una localidad Tlaxcalteca” señala que el compromiso de un cargo expresa una división genérica y emocional del trabajo, profundamente anclada en una estructura jerárquica y de prestigio en la que se expresan las alianzas, las negociaciones y las contradicciones internas de la sociedad. También identifica que existen figuras deseables, caracterizadas por ser una “persona de respeto”. Esto último implica responsabilidad, ecuanimidad, arraigo social en el pueblo, edad madura. A estos atributos los nombra como una “masculinidad positiva”, la cual engloba parte de los ideales

de ser hombre. Ante esta propuesta, vale la pena cuestionar cuál sería la masculinidad negativa y cuál la feminidad positiva o negativa. Este acercamiento teórico reproduce las dicotomías estructuralistas de la cultura de género y no permite ampliar la reflexión más allá de la perspectiva maniquea.

Castañeda señala aspectos tlaxcaltecas que son paralelos a San Andrés, como la figura de *Xochimayordomas*, que son los cargos que ocupan las mujeres, realizando tareas como el aseo diario del templo y el curato. Son cargos únicos, sin posibilidades de ascenso, pues no forman parte de la estructura jerárquica, sólo se las considera “auxiliares” del portero. Este cargo es equiparable al de las floreras, y no es de sorprender debido a la cercanía entre Tlaxcala y Puebla. Mercedes Olivera (1970) afirmaba que en San Andrés las *xochimayordomas* eran encargadas especiales de las flores y adornos de la iglesia.

La aproximación que propone Castañeda de cómo el ser femenino es *ser-para-otros* coincide con las actividades que hacen las señoras adultas en San Andrés, que se encargan de todo lo asociado a la elaboración de alimentos. Las mujeres no son valoradas cuando son-para-sí mismas, su valor reside en los vínculos de cuidados y alimentación con el resto de la población. Una mujer que no cumple con esta demanda, no sería congruente con la cultura de género, pareciera que el cuidado de sí, o el no ser-para-otros son cualidades negadas a las mujeres.

Al igual que Vizcarra, Castañeda identifica la participación plena y definitoria de las mujeres como medio para fortalecer su autoestima, desarrollar capacidades como la negociación y el cabildeo, así como adquirir recursos para enfrentar el conflicto. Sin embargo, Castañeda resalta que estas nunca se representan a sí mismas, aun cuando sean las encargadas o las mayordomas, en contraste con los varones. Agrega que las condiciones para su desempeño se fundamentan en la relación que guardan con respecto a los otros: son hijas de, esposas de o madres de, y deben ser aparecer acompañadas o como compañeras de algún varón. Es posible identificar el orden heteronormativo y de dependencia que legitima el sistema de cargos en tanto tecnología del género. De este modo, como apunta la autora, si el representante del cargo está ausente, él mismo u otros miembros de su grupo parental designan a otro varón para que lo represente, manteniendo la mujer el atributo de acompañante.

Abel Lozano y Quetzali Bautista (2008) con su investigación titulada “La fiesta chica. La comisión del 18 de marzo: conflicto sociopolítico y participación de las mujeres en el sistema de cargos de San Andrés Cholula, Puebla”, exponen el surgimiento de la Comisión como resultado de un problema político en el que las mujeres de San Andrés *bajaron* a la Virgen de los Remedios para pedir paz para el pueblo. Desde entonces, cada 18 de marzo se conmemora la fecha y se *baja* a la imagen de su santuario para llevarla a la Parroquia. Pese a la importancia y pertinencia que supuso este acto para la vida social de San Andrés, esta Comisión es calificada de forma negativa por el hecho de estar conformada por mujeres y no ser tutorada por varones. Además, explican las dificultades por las que ha atravesado la comisión para ganarse un espacio en el sistema de cargos de la comunidad, pues, “para la mayoría de la gente, no deja de ser más que un agregado, conocido despectivamente como “la comisión de las viejas chismosas”, o una fiesta más, y se enfatiza que es una fiesta “chica”, porque de la “grande” se encargan los hombres” (Lozano y Bautista, 2008, p. 51).

Esta comisión es una mayordomía exclusivamente de mujeres que funge como una tecnología del género, en tanto que las mujeres que la conforman manifiestan en la esfera pública su identificación con atributos de la feminidad (maternidad, abnegación, delicadeza, pureza, etc.). Es precisamente en este sentido que se vinculan los atributos de la Virgen de los Remedios con los de las mujeres de San Andrés. Por lo tanto, los autores concluyen que esta mayordomía no significa una trasgresión a la cultura de género, sino que refuerza las representaciones sociales de la feminidad que la comunidad reconoce, valora y legitima.

En ese mismo sentido, Eugenia Rodríguez Blanco (2010) elaboró una investigación titulada “Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan”, en la que explica cómo las mujeres indígenas ahora son reconocidas como mayordomas, regidoras, fiscales, juezas de paz o tenientes de danzas. Las mujeres de la comunidad se hacen presentes de manera visible en el sistema de cargos. No obstante, Rodríguez Blanco apunta que los cargos adquieren tareas específicas y diferenciadas si es un hombre o una mujer quien lo representa.

Cuando el cargo de fiscal es desempeñado por una mujer, este supone mayor número de tareas consideradas “propias de su género” como limpiar o adornar la iglesia. En este sentido, afirma que la división genérica del trabajo en el sistema de cargos se mantiene cuando ellas acceden directamente a estos, acumulando a sus tradicionales tareas de “puertas

para adentro” aquellas consideradas de “puertas para afuera” y afirma que las mujeres, con sus nuevas posiciones como cargueras, suman a su tradicional carga de trabajo el propio cargo, por lo tanto, el acceso de las mujeres a los cargos comunitarios no implica necesariamente una superación de la tradicional división sexual del trabajo, propia de esta institución socioreligiosa.

Resulta interesante que las mujeres que son cargueras, lo son porque sus maridos no están, por fallecimiento o por ausencia, pero que, si no se hubiera producido esta situación de ausencia, las mujeres seguirían ocupando el lugar secundario en el cargo como *esposas de*. Siguiendo la reflexión de la autora, esto no implica una superación de la tradicional división sexual del trabajo, pero tampoco significa que ese sistema de cargos deje de significar una tecnología del género, pues como explicó Teresa de Lauretis (1989), “la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica” (p. 9). Es otras palabras, las configuraciones que vayan surgiendo no necesariamente van a estar implicando cambios o transgresiones al orden de la cultura de género, más bien suponen su propia construcción y reafirmación.

Las mujeres de Cuetzalan no dejan de resaltar los valores feminizados pese a su reciente participación. Así, Rodríguez Blanco concluye que la participación creciente de mujeres en el sistema de cargos, así como la feminización de los cargos comunitarios, no responden a un cambio en las relaciones de género, entonces no puede ser considerado un cambio cultural en pro de la igualdad de género. Se vuelve fundamental esta perspectiva, pues comprende al género como un sistema complejo y articulado, y que, como tal, su desestabilización tendría que considerar otros elementos estructurales, así como una constante deconstrucción y perspectiva crítica.

Por otro lado, Teresa Ochoa (2007) elabora su investigación en San Jerónimo Amanalco. Retoma el concepto de dominación masculina de Bordieu para afirmar que el sistema de cargos tradicional reproduce la dominación androcéntrica y coloca a esta como algo natural. De manera pertinente señala que los hombres reciben los cargos en eventos públicos, mientras que las mujeres son quienes llevan “la carga”. En otras palabras, las esposas realizan la mayoría de las actividades en el marco de la mayordomía. Estas últimas no reciben ningún tipo de reconocimiento, más que el de esposas de mayordomos,

campaneros o fiscales. A pesar de ello, como hemos reflexionado, un nombramiento tampoco significa un rompimiento en la cultura de género.

Por su parte, Teresa Rodríguez (2017) elabora su investigación titulada “Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la Sierra de Zongolica, Veracruz, México”, en la que expone el papel de las mujeres nahuas en la esfera ritual y en la dinamización de las estructuras locales de la comunidad indígena transnacional contemporánea, específicamente presta atención a las transformaciones y continuidades de los sistemas de cargos religiosos frente a las dinámicas de la movilidad transnacional en la sierra. En esta propuesta se otorga a la migración transnacional el papel protagónico en la comunidad para explicar la ausencia de los varones. Este distanciamiento se da en términos físicos, más no materiales y simbólicos, pues la migración los convierte partícipes de otras formas de control social y adquisición de prestigio diferentes a las derivadas de la participación en los cargos religiosos.

Teresa Rodríguez señala que las mujeres se apropian de los símbolos del prestigio masculino asociado a la jefatura del hogar como una vía para obtener visibilidad y aceptación social. Para la autora, siempre ha sido imprescindible la presencia y trabajo de las mujeres para el buen desarrollo de las ceremonias y banquetes que implican las fiestas de mayordomía. A la luz de su propuesta, la ausencia de los esposos permite avances en la autonomía femenina, posibilita el desarrollo de negocios propios, así como la gestión de su tiempo y la movilidad en el espacio público. A pesar de la autonomía que adquieren tras la ausencia de sus parejas, las mujeres prefieren esperar a que regresen sus esposos para asumir juntos las obligaciones y tareas de una mayordomía.

Rodríguez concluye afirmando que las mujeres reproducen y resignifican el sistema de cargos religiosos en resiliencia a la desintegración familiar y comunitaria. Además, expone que este se desarrollaba en el marco de la estructura patriarcal, pero la migración transnacional masculina ha dado lugar a la intervención de las mujeres en los puestos religiosos de los cuales estaban excluidas. Una vez más, siguiendo a Lozano, Bautista y Blanco, no se puede asegurar un rompimiento de una estructura patriarcal pensando en la ocupación de cargos, menos si estos mantienen y refuerzan las construcciones de la feminidad y masculinidad, ya sea a través de símbolos o prácticas, trabajo, etc.

Me he propuesto revisar las principales premisas y conclusiones de las autoras que problematizan el sistema de cargos y el género, e identificamos dos vertientes de acercamientos etnográficos: a) las autoras que abordan las labores de las mujeres y su reciente participación en cargos de los que históricamente fueron excluidas, que consideran que estas nuevas labores responden a visiones de empoderamiento. Abordan el trabajo feminizado sin problematizarlo, considerándolo como una obviedad. b) las autoras que señalan que este tipo de actividades no implican una trasgresión de la cultura de género, pues, pese a que hay nuevas figuras de participación femenina, estas continúan reproduciendo ciertos valores que están estrechamente ligados con las construcciones en torno a la feminidad. Reconocen que el trabajo no es *femenino*, sino que se ha *feminizado*; o sea, que responde a una construcción sociohistórica. Así mismo, identifican que el reconocimiento al que pueden acceder las mujeres es a través de la reafirmación del *deber ser mujeres*, realizando tareas feminizadas y encarnando atributos de la feminidad. Se les asocia como *viejas chismosas* o como femeninas, atentas, cuidadosas, amorosas, responsables, sumisas, etc. Estos atributos terminan por ser mandatos que las mujeres se ven en la obligación de cumplir como madresposas e integrantes de un orden social.

Sin duda, el trabajo que es realizado por las mujeres en los diversos sistemas de cargos, están estrechamente vinculados con los discursos, las prácticas y las representaciones sociales de género que las asocian con los atributos de la feminidad. Es ahí, en la constante reproducción de la feminidad, que las mujeres tienen la única oportunidad de involucrarse en la participación socioreligiosa. Aquellas mujeres que escapan del orden y se llegan a involucrar en el trabajo “de los hombres” reciben acciones de disciplinamiento a través de los juicios que recaen sobre ellas. A pesar de esto, el trabajo de preparación de comida y de cuidados, es imprescindible para los sistemas de cargos pues es la base sobre la que se sostiene, sin que esto garantice un reconocimiento público/social o legitimidad.

Acercamientos teóricos a la juventud

Ha habido múltiples acercamientos teóricos hacia aquello denominado *juventud*, cada uno de ellos construido desde la base ontológica y epistemológica de diversas disciplinas, ya sea médica, biológica, anatómica, psicológica, sociológica o antropológica. Por ejemplo, para Gilberto Giménez (2018), es posible identificar al menos dos maneras de categorizar los

acercamientos a los estudios de la juventud. El primero consiste en distinguir a la juventud en sentido de “agregado estadístico”, es decir, como una “categoría social”. Bajo esta perspectiva, la juventud comprendería, por ejemplo, el conjunto de individuos entre los 12 y los 29 años, como habría distinguido Robert Merton. El segundo acercamiento epistemológico que identifica Giménez sería desde un enfoque socio-antropológico, esto es, como construcción social sobre la base de ciertos procesos bio-psicológicos e históricamente contextualizados. Esta última perspectiva es la que me interesa desarrollar, aunque antes que comprender la juventud a la luz de procesos bio-psicológicos, como propone Giménez, más bien será desde los contextos sociohistóricos en los que surgen. Analizaremos las categorizaciones de Carles Feixa, Maritza Urteaga, Elsa Muñiz y Gilberto Giménez, las cuales nos brindarán una perspectiva general de los enfoques que las ciencias sociales han construido entorno a la juventud desde los contextos de cada corriente, autor/a o propuesta, así como sus límites y sus alcances.

Carles Feixa (1994) en su artículo titulado “De las bandas a las culturas juveniles” propone que los estudios en las sociedades occidentales del siglo pasado tienen una transición en la que la juventud se abordaba, en un primer momento, desde la concepción de las *bandas* para, eventualmente, denominar a las *culturas juveniles* (acercamiento en el que se enmarca el autor). Para ello, distingue seis principales paradigmas teórico metodológicos: la escuela de Chicago, el funcionalismo norteamericano, el marxismo italiano, el estructuralismo francés, la escuela de Birmingham y las *contraculturas juveniles*.

La escuela de Chicago está enmarcada en el contexto estadounidense de principios del siglo XX, dentro de un acelerado crecimiento urbano que respondía al desarrollo industrial y la migración de la zona rural de Norteamérica y de los países pobres de Europa: Italia, Irlanda, Polonia, entre otros. Destacan autores como Frederick Thrasher, William Foot Whyte y Robert E. Park. Este último se habría incorporado al Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago para promover una renovación de los estudios urbanos que considerara temas como la marginación social, la delincuencia, la prostitución y la vida bohemia bajo la perspectiva de la *ecología humana*, y que tomó lugar entre los barrios de Chicago. De acuerdo con Feixa,

El supuesto fundamental de estos autores es que la degeneración de las bandas juveniles era causada por la anomía” reinante en ciertas “regiones morales” de la gran ciudad,

marcadas por la desorganización social y la desaparición de los sistemas tradicionales de control informal. La desviación juvenil no sería por tanto, un fenómeno patológico, sino el resultado previsible de un determinado contexto social que era preciso analizar. (1994, p. 140-141)

No es de sorprender que se sitúen en los contextos urbanos las primeras reflexiones sociológicas en torno a la juventud. La centralidad de las metrópolis conjuga una serie de configuraciones de *acelerados* cambios, producto de la modernidad y la sustitución de aquellos relatos universales fundamentalmente religiosos por *nuevas* formas de organizar a la sociedad. En efecto, la juventud no tendría que comprenderse a la luz de una patología, más bien, se vuelve necesario considerar los contextos sociales en los que se enmarcaban.

La siguiente corriente corresponde a la sociología estructural funcionalista. En esta, Ralph Linton (influenciado por las investigaciones de Margared Mead en Samoa, quien identificó la necesidad de definir la juventud como una categoría cultural propia de las sociedades occidentales), observó que los adolescentes de aquellos años vivían, cada vez más, en lo que denominó un mundo “separado”, en el que existían sus propias reglas y valores. De acuerdo con Carles Feixa, no fue sino hasta la década de los 40’s, que Talcott Parsons, el máximo representante de la sociología estructural funcionalista, legitimó científicamente el surgimiento de una denominada “cultura juvenil”:

Para Parsons, el desarrollo de grupos de edad era la expresión de una nueva conciencia generacional, que cristalizaba en una cultura autónoma e interclasista centrada en el consumo hedonista. Uno de los efectos de la modernización, definida como un proceso uniforme de cambio de la sociedad agraria hacia la industrial, era la separación progresiva entre la familia y el mundo institucional. (...) La cultura juvenil analizada como un todo homogéneo, era producida por una generación que consumía sin producir, que al permanecer en las instituciones educativas, no sólo se estaba alejando del trabajo, sino incluso de la estructura de clases. El acceso nominal al “tiempo libre” parecía cancelar las diferencias sociales e incluso engendrar una “nueva clase ociosa” personalizada en los jóvenes. (1994, p. 144)

Es indiscutible el sesgo de clase que contienen las reflexiones de Parsons. Sin duda, aunque ciertos grupos de personas converjan en los mismos espacios, o incluso tengan los mismos consumos, esto no es sinónimo de *alejarse de la estructura de clase*, como propone Parsons. Tampoco podemos ignorar que las instituciones educativas no eran espacios a los

que todas las personas podían acceder; a la fecha, al interior de estas se reproducen relaciones de clase, raza, etnia, género, sexualidad y se producen múltiples formas de discriminación. No se pueden pasar por alto estos elementos y simple y sencillamente afirmar que la cultura juvenil era un todo homogéneo aislado de las clases a las que pertenecían. Como bien señala Feixa, “resulta obvio que el análisis parsoniano centraba su mirada en los muchachos y muchachas de clase media que pasaban su juventud en liceos y escuelas secundarias: los college boys” (1994, p. 144). Otro autor que destaca de esta escuela es James Coleman:

La segregación escolar -el hecho de que cada vez más los adolescentes pasaran la mayor parte de su tiempo con miembros de su propio grupo de edad, separados de los adultos – estaba creando para Coleman una verdadera sociedad adolescente “con sus propios lenguajes, símbolos y, más importante todavía, sistemas de valores (...) diferentes de los establecidos en la sociedad más amplia” (Feixa, 1994, p. 145)

No quisiéramos negar que las y los jóvenes de esos años, de estos y de aquellos, tengan capacidad de agencia, sin embargo, recordemos que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias que ellos escojan, sino bajo circunstancias con que se topan, que les son dadas y transmitidas desde el pasado” (Clarke, et. al, 2008, p. 273 - 274). Negarse a que la *cultura juvenil* [de Parsons y Coleman] está atravesada por una cultura hegemónica, es cegarse frente a aquellos elementos estructurales que condicionan la existencia de las personas. Esos sesgos jamás podrán representar un análisis legítimo que desnaturalice aquello que se piensa universal, más bien, suman a la homogenización y naturalización de la hegemonía.

El marxismo italiano, por su parte, surge en el contexto de una Roma en la que proliferaban *borgate* (barracas), lugares en la periferia urbana pobladas por pobres o emigrantes que llegaban del sur del país. Destaca Pier Paolo Pasolini, quien se inserta en estos lugares en los que convivían jóvenes marginados/as y prostitutas, dando como resultado el libro *Ragazzi di vita* (1955) y la novela *Una vita violenta* (1959), en los que los protagonistas eran adolescentes del contexto marginado, no formaban parte de instituciones educativas, vivían al día frente a su precariedad laboral y la de sus padres. Un autor más que destaca Feixa, es Antonio Gramsci:

Será el redescubrimiento que Pasolinia hace de Gramsci (explícito en el libro de poemas *Le ceneri di Gramsci*) lo que le permitirá contextualizar esta reivindicación romántica de los marginados en un proyecto “nacional-popular” más amplio: es preciso dar voz a los

grupos subalternos, a un “pueblo cuyo clamor no es otra cosa que silencio” (*Le ceneri di Gramsci*) que está compuesto por campesinos, obreros, mujeres y jóvenes con tradiciones culturales y calores particulares. Es el vínculo subterráneo que une a estos dos autores lo que nos hace entrever la originalidad del marxismo italiano en su esfuerzo por circular lo social, lo cultural y lo simbólico, en su interés por la visión de los actores, y en su énfasis en la “investigación empírica” como forma de superar el teoricismo escolástico que había paralizado otras tradiciones marxistas (1994, p. 148)

El propio Gramsci aportó reflexiones en torno a la juventud. De acuerdo con él, “los jóvenes están en estado de rebelión permanente porque persisten sus causas profundas, sin que se permita el análisis, la crítica y la superación (no conceptual y abstracta, sino histórica y real)” (Gramsci, 1975 en Feixa, 1994, p. 149). Esta aseveración es resultado del contexto de agitación política en Italia y del encarcelamiento de Gramsci, por lo que refleja una fuerte esperanza hacia la juventud al afirmar que se encuentra en constante estado de rebelión, aunque, como bien explica el autor, esta exaltación e inmediatez no permitían la superación histórica y real de las condiciones materiales. También habría que matizar que la juventud no es sinónimo de rebeldía y rebelión, pues este tipo de perspectivas termina por romantizarla y sesga las reflexiones. Un concepto central de Gramsci es el de *hegemonía*:

Entendida como la capacidad de dirección ético-política ejercida más a través del consenso y del control ideológico que del uso de la fuerza, la hegemonía guarda gran relación con la cuestión juvenil: por una parte, la educación de las nuevas generaciones es fundamental en la reproducción de una obra hegemónica (y también en la articulación de proyectos contra-hegemónicos); por otra parte, los jóvenes juegan un papel relevante como paradigmas de las “crisis de autoridad”, que en realidad ponen de manifiesto “crisis de hegemonía” (Feixa, 1994, p. 149)

Bajo esta perspectiva, la juventud contendría una doble responsabilidad, como productores de las crisis de autoridad y como reproductores del orden. Es en este último aspecto donde enriquece la reflexión Gramsci, pues reconoce que la educación funge, ya no sólo como un *nuevo* elemento que diferencia a los *jóvenes* del mundo adulto, sino como un mecanismo a través de cual se puede conseguir la reproducción de la cultura hegemónica. Es importante matizar las perspectivas que conceden a las y los jóvenes la cualidad de la rebeldía como una obviedad, pues sobre estos también ha recaído la responsabilidad de reproducir el orden en los medios materiales y las temporalidades en las que se encuentran.

Respecto al estructuralismo francés, Carles Feixa destaca a Jean Monod, quien identifica que las representaciones sociales sobre la juventud los asociaba como “nuevos salvajes”. Bajo esta perspectiva, “si el primitivo podía ser tanto buen salvaje como bárbaro peligroso, la juventud aparecía en los sesenta, sucesiva y alternativamente como la “edad más bella de la vida” y como un síntoma de agresividad y degeneraciones sociales” (Feixa, 1994, p. 152). Guiado por la ontología estructuralista, Monod se interesó por las *estructuras profundas*, por lo que retomó temas clásicos como el parentesco, la mitología y el lenguaje:

Tras la aparente heterogeneidad de los estilos, formas de vestir, gustos musicales y centro de reunión, subyace un complejo sistema de oposiciones binarias que dan cuerpo al mito; a partir de la moda se generan un conjunto de identificaciones y oposiciones que distinguen a unas bandas de otras, reflejando su posición en la estructura social: jóvenes/adultos, proletarios/burgueses, centro/periferia, superación/negación, violencia/estética, años cincuenta, años sesenta, etcétera. Por eso la elección de un estilo no es únicamente un fenómeno de moda inducido por el mercado o la pasiva imitación de los ídolos del cine y del rock. (...) Decir estilo, género o moda es decir demasiado poco. Se trata de un sistema integrado de comunicación infraverbal, es decir de una cultura. (Feixa, 1944, p. 153)

Sin duda, el tipo de oposiciones que explica Monod, configuran y atraviesan a la juventud, pero es necesario comprender que no son exclusivas de esta. Las oposiciones binarias y jerarquizadas son modelos explicativos que han atravesado a las sociedades históricamente. Si bien son mayoría, también se encuentran triadas, cuartetos, etc., que explican y ordenan la existencia humana, no sólo de la juventud. En efecto, los estilos son heterogéneos, pero no son estos la base sobre la que reposa el ser joven, además, contrario a la explicación estructuralista, sí están atravesados por las condiciones materiales y no sólo por las estructuras mentales.

De acuerdo con Feixa, en 1964 Richard Hoggart crea en Birmingham el Centre for the Contemporary Cultural Studies (CCCS), en el que convergerían comunicólogos, antropólogos, sociólogos y semiólogos. Estos autores afirman que el término juventud apareció como una categoría emergente en la Gran Bretaña de la posguerra. Hacen una diferenciación triádica entre la cultura hegemónica, la cultura paterna y las subculturas. Entre estas últimas es donde ubican a los grupos juveniles específicos que estudiaron: mods,

skinheads, teddy boys y rockers. A la luz de esta corriente, no sería el estilo sino la clase lo que explica el surgimiento de estas *subculturas*.

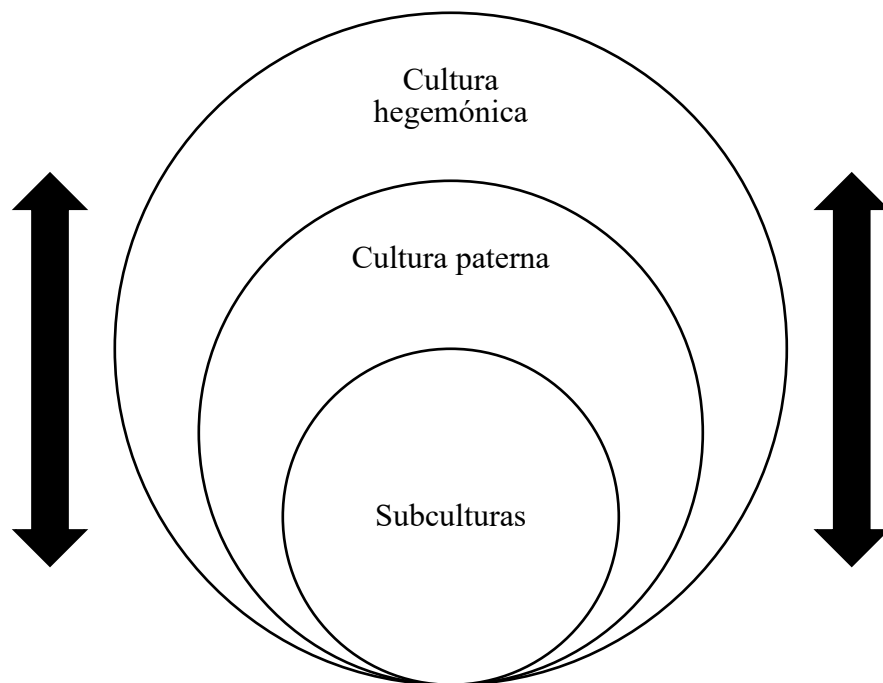


Diagrama 2. Proceso dialéctico de incorporación de las subculturas a las culturas paternas y hegemónica graficado.

Proponen sustituir el concepto de *cultura juvenil* por el de *subculturas* (en plural), pues el primero había sido el término más usado a nivel popular y periodístico durante la posguerra, es decir, no conformaba un concepto teórico y carecía de contenido analítico. A la luz de esta propuesta, nombrar a estos grupos como subculturas implica comprender que no son una cultura por sí mismos, sino que forman parte de elementos más estructurales. La perspectiva marxista y material de los autores consideró que aquel elemento del que no podían escapar era la clase y, por lo tanto, el análisis no podía entenderse al margen de este factor estructural que, de acuerdo con los autores, conformaba la cultura hegemónica:

El término [Cultura Juvenil] se basa en lo que le ocurrió a la “juventud” en este periodo radical y cualitativamente diferente de cualquier cosa que hubiera ocurrido hasta entonces. (...) Sustenta determinadas interpretaciones ideológicas (por ejemplo, que la edad y la generación importan mucho, aunque la cultura juvenil fuera “incipientemente sin clases”) aunque esta “juventud” se haya convertido en una clase por sí misma, de tal manera que la “Cultura Juvenil” se identifica exclusivamente con su mayor aspecto fenomenológico (su

música, estilos, uso de tiempo libre). (...) Lo que se necesita es un panorama detallado de cómo los grupos juveniles se alimentaban y se apropiaban de las cosas que provenían del mercado y cómo a su vez el mercado trató de expropiar e incorporar los objetos producidos por las subculturas: en otras palabras, la dialéctica entre la juventud y la industria del mercado joven. (...) Como un concepto, tiene poco o ningún poder explicativo. (...) Primero, debemos tratar de reemplazar el concepto de “Cultura Juvenil” con el más estructural concepto de “subculturas” en términos de su relación, primero, ante las subculturas “paternas”, y a través de esto, a la cultura dominante. (...) Al tratar de establecer estos niveles intermedios en lugar de la inmediata idea “totalizadora” ante la cultura juvenil, tratamos de demostrar cómo las subculturas juveniles están involucradas con relaciones de clase, con la división del trabajo y con las relaciones productivas de la sociedad, sin destruir lo que es específico en su contenido y posición. (Clarke et. al. p. 278 - 279)

Como se puede apreciar, ya no es sólo la idea de que el mercado ordena a las y los jóvenes, o viceversa, sino que se considera la dialéctica que existe entre ambos interlocutores, sumando un sistema mediador que es la clase. Reconocer que existe un elemento que media a las *subculturas* enriquece la discusión, pues es un primer paso para considerar otros elementos que conforman a la cultura hegemónica además de la clase. Desde mi perspectiva, también tendrían que considerarse, como parte de la cultura hegemónica, a la cultura de género, el cuerpo, la sexualidad, el sistema educativo, la etnia y las nociones entorno a la raza, el sistema jurídico-político, la geo-política y el lenguaje. Estos últimos han formado parte de la historia de las sociedades y las han ordenado de manera jerarquizada como cualidades innatas e inamovibles en cada contexto, es por ello que las considero en el mismo nivel de hegemonía en el que los autores colocan a la clase.

Un elemento más que resalta sobre los postulados de la escuela de Birmingham es respecto a considerar que la juventud es la metáfora del cambio social. Recordemos que esta propuesta teórica está enmarcada en el periodo de posguerra en Gran Bretaña. En otras palabras, Clarke, Hall, Jefferson y Roberts lo afirman a la luz de los cambios sociales, después de la segunda guerra mundial, que vivían las generaciones más jóvenes. No quiere decir que estos eran promotores de los cambios sociales, sino que los estaban viviendo como parte del desarrollo de la sociedad occidental de la que formaban parte, a la par que se apropiaban de estos. Los autores identificaron cinco conjuntos de cambios: 1) La idea de la “prosperidad”: la importancia incrementada del mercado y el consumo, y el crecimiento de

la industria del esparcimiento orientado a la juventud. Se veía en el “adolescente” a los principales beneficiarios de la nueva prosperidad. 2) Llegada de los medios de comunicación masiva, el entretenimiento masivo, el arte y la cultura masiva. 3) Experiencia social precipitada por la guerra: padres ausentes, evacuación y otros trastornos en la vida *normal* familiar, así como la constante violencia. 4) La esfera de la educación: impulsadas por la Ley de la Educación de 1944, la ideología de la meritocracia de la movilidad social, la demanda de la economía de técnicos y tecnólogos. Se conformaron escuelas específicas para cada edad. 5) Llegada de un amplio rango de estilos distintivos en la ropa y en la música rock. Es en ese contexto sociohistórico en donde cobró sentido afirmar que los jóvenes conformaban “la metáfora del cambio social”, no como agentes, sino en dialéctica con la cultura hegemónica.

Aunque los aportes reflexivos de la escuela de Birmingham fueron sumamente enriquecedores, estos autores reproducían la misma perspectiva romantizante que la escuela marxista italiana al considerar que el ser joven era sinónimo de rebeldía, y que las subculturas se mantenían en lucha y disputa con la cultura dominante. Además, explica Feixa (1994), que la crítica más cabal ha provenido de miembros de la misma escuela, quienes han propuesto ampliar el campo de observación a las culturas juveniles más convencionales, a la clase media y, sobre todo, a las mujeres.

Por otro lado, aquellas propuestas que refieren a las contraculturas juveniles surgen en la costa californiana a mediados de los años cincuenta. Estaban inspirados en los existencialistas parisinos de posguerra, en elementos del surrealismo, el dadá, el situacionismo y el psicoanálisis, en búsqueda de un estilo que se opusiera al puritarismo que dominaba en aquellos años. Destacan escritores como Kerouak y poetas como Ginsberg. Siguiendo a Feixa:

En la década de los años sesenta, a caballo del boom económico, el movimiento de los derechos civiles, la guerra del Vietnam, el feminismo, el movimiento gay y el black power, lo *beat* confluyó en un masivo despertar cuya vanguardia más visible, surgida también en California, se conoció como movimiento hippie, difundiéndose posteriormente a escala mundial. (...) Todas estas expresiones juveniles tuvieron su reflejo en una serie de interpretaciones teóricas que celebraron la emergencia de la juventud como una “nueva clase” portadora de la misión emancipadora que había dejado de personificar el proletariado. (...) Theodore Roszak bautizó a la oposición juvenil como un intento coherente de alternativa

cultural global a la sociedad industrial, como una verdadera contra-cultura. Paradójicamente, la mayor parte de estos autores, como los sociólogos parsonianos, tendían a abstraer la noción de clase del análisis, generalizando sobre la juventud sin darse cuenta que se estaban fijando fundamentalmente en sectores de clase media y alta. (1994, p. 160 - 161)

Una vez más, no se puede pasar por alto el sesgo analítico que conlleva ignorar a la clase. Otros grupos considerados como contraculturales (por ejemplo, los punks) provenientes de contextos urbanos marginales enunciaban contenidos discursivos diferentes a aquellos hippies de clases medias y altas. Y, aunque los discursos y los consumos estaban diferenciados, ambos grupos dialogaban con la economía, la política, globalización, etc. Aunque, en definitiva, no todas las voces fueron escuchadas ni tuvieron el mismo peso en la construcción de las sociedades de las que formaban parte. Lo que sí sucedió, como suele suceder, fue la apropiación del mercado de las subversiones, para incorporarlas y capitalizar con ellas. Surgen agrupaciones y símbolos icónicos que rápidamente se incorporaron a la dinámica del mercado que se encontraba en proceso de globalización.

Feixa termina por explicar el paso que hubo de las *bandas*, como eran estudiadas por la escuela de Chicago, bajo la perspectiva peyorativa que la policía puso sobre estos grupos de jóvenes, hasta el momento en el que él mismo escribe, en el que encuentra en el uso del término “Culturas Juveniles” la forma más adecuada de referirse a las y los jóvenes. Explica que, a partir de ese concepto, se resumiría mejor su capacidad creativa, su función socializadora y su contradictoria e inestable vinculación a las estructuras familiares, educativas, comerciales y laborales:

En un sentido amplio, las culturas juveniles refieren la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido definen la aparición de “microsociedades juveniles” con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales en los años cincuenta y sesenta, coincidiendo con grandes procesos de cambio en el terreno económico, educativo, social y cultural. (...) Hablo de culturas (y no de cultura, que es el término más difundido) para subrayar la heterogeneidad interna de las mismas, según articulaciones de clase, generación, género, territorio y etnia. (Feixa, 1994, p. 166-167)

Feixa no termina de explicar de qué manera se tendría que trabajar con la clase, generación, género, territorio o etnia a la luz de las *culturas juveniles*. Además, para analizar esta propuesta, podríamos recurrir a las múltiples definiciones que la antropología social ha formulado en torno a la *cultura*, y con cada una de ellas podríamos notar que los grupos juveniles no conforman culturas en el sentido estricto de la palabra. Las y los jóvenes forman parte de culturas que trascienden más allá de sus grupos, con instituciones, política, economía, vaya, con sus órdenes preestablecidos, por lo que considerar a estos grupos como una cultura al margen de la que ya forman parte, es una pauta epistemológica y ontológica errónea. Además, no se puede hacer una diferenciación puntual entre aquellos aspectos “de los jóvenes”, como si no mantuvieran una dialéctica con las “instituciones adultas” (que, antes que ser instituciones adultas, son históricas). Aunque se quiera hacer alusión a la existencia de *culturas*, y no de cultura juvenil, la multiplicidad de caracterizaciones de las y los sujetos complicaría el análisis sobre alguna “cultura” juvenil, pues al interior de los grupos de jóvenes hay distinciones de género, de clase, de etnia, de cuerpo, de sexualidad, etc., que conforman grupos heterogéneos, cambiantes e incoherentes al interior de los órdenes estructurales de la vida social, o aquello que los británicos denominaron *la cultura hegemónica*.

Vale la pena recordar, como bien explican los autores de la escuela de Birmingham, que *cultura juvenil* fue un término utilizado por periodistas y la sociedad en general, en el contexto histórico específico de Gran Bretaña en la posguerra, y que conjuntaba las condiciones sociales con las que dialogaban estos grupos: surgente comunicación de masas, violencia como legado de la segunda guerra mundial, desempleo, formalización de los grupos de edades en las instituciones educativas, etc. Hablar de *cultura juvenil* nos remite al momento en el que se estaba consolidando en Gran Bretaña la *juventud* como un grupo social al cual se le asociaba con discursos, prácticas, consumos y dinámicas diferenciadas de las del *mundo adulto* [aunque, en diálogo con la cultura hegemónica]. Así pues, si se realiza un rastreo en las sociedades, se encontrarán diversas o similares, pero múltiples formas del surgimiento de la juventud, así como términos que las y los representaba. *Culturas juveniles* no alcanza para explicar a las juventudes de otros contextos, por ejemplo, las latinoamericanas o las que no se localizan en los contextos urbanos.

Por su parte, Maritza Urteaga y Mauricio Sáenz (2012), en su artículo titulado “Juventudes, géneros y sexos. Resituando categorías”, nos proponen categorizar los estudios de juventud a lo largo del siglo XX en dos polos: el “biológico médico psicológico” y el “sociológico”. Como bien señalan los autores, la mirada biológico-médico-psicologista ha fundamentado una serie de representaciones sociales juveniles, que han sido expuestas a las instituciones y a la sociedad en general como definiciones científicas sobre lo juvenil.

Así pues, Urteaga y Sáenz identifican que la obra de Stanley Hall (1915), “Adolescence: its psychology, and its relations to physiology, sociology, sex, crime, religion and education” (Adolescencia: su psicología y su relación con la fisionomía, sociología, sexo, crimen, religión y educación), a partir de su reelaboración de las ideas de Rosseau a la luz de la biología postdarwiniana, la filosofía evolucionista y el movimiento romántico alemán, dio por sentada la vinculación entre el crecimiento biológico-mental e identidad social. Escriben Urteaga y Sáenz:

La imagen de la adolescencia como etapa moratoria social y de crisis previa a la vida adulta, influye positivamente entre los educadores al convencerlos de la necesidad de dejar que los “jóvenes fueran jóvenes”; sin embargo, también convenció a los adultos de que los jóvenes no eran seres completos ni confiables (por su natural inestabilidad emocional) y de la necesidad de asegurar su transición a la cultura/civilización o completud social/adultez mediante la educación, represión y control de los instintos sexuales. (2012, p. 9)

Esta postura estableció dos figuras, una de dominación: los adultos, y una de subordinación: los jóvenes. Pero también justificó que el saber *verdadero* estaba en los primeros y se les otorgó la obligación y el derecho de encaminar y guiar a las y los jóvenes. Aunque Urteaga y Sáenz no lo especifican, sí sería necesario acotar que *los adultos* no eran un conjunto homogéneo de personas, ni que a todos ellos se les concedía la facultad de guiar, pues las distinciones de género y de clase cedía y limitaba la legitimidad de cada sujeto/a adulto/a. La enseñanza de las mujeres hacia las y los jóvenes se enfatizó en los hogares, mientras que, algunos varones, sobre quienes recayó la figura de maestros, se les obligó a hacerse cargo de la juventud e inculcar *valores* como profesionistas en los espacios de enseñanza en las instituciones públicas manifestándose a modo de política pública:

Entre finales del XIX e inicios del XX, esta concepción permea la construcción de otras teorías psicológicas y sociológicas que focalizan su atención en la (supuesta) inestabilidad y vulnerabilidad de la adolescencia, y justifican el carácter de “preservación” o

“reservación” que le es asignado, mediante su segregación en un ámbito especial (la escuela) a fin de que adquiriera las calificaciones necesarias para acceder a la vida adulta. (Urteaga y Sáenz, 2012, pp. 9-10)

Si bien, las instituciones educativas han tenido un papel central en las sociedades occidentales y occidentalizadas en la conformación de la juventud, Urteaga y Sáenz pasan por alto que, como parte del proyecto de vida que la *comunidad adulta* dirigió a la comunidad joven, hubo procesos selectivos respecto a quiénes sí podían acceder a la educación, en función de la clase, el género y la etnia. Estos proyectos excluyeron a las mujeres, a sujetos indígenas y de clases marginadas, haciendo de la educación una institución a la que sólo unos cuantos podían asistir postergando su inserción al mundo laboral, generalmente localizados en ciudades y metrópolis, pertenecientes a las clases medias y altas, sin olvidar la misión educativa en áreas rurales. Al resto, le correspondía comenzar a trabajar remuneradamente (para el caso de los varones), o dedicarse al trabajo doméstico propio o ajeno (en el caso de las mujeres). Continúan Urteaga y Sáenz:

La vulnerabilidad asignada a la adolescencia radica en la asunción de que este es un tiempo peligroso en el cual los individuos realizan “elecciones racionales” sobre sus futuras identidades, experimentando un número de personajes antes de encontrar un lugar apropiado en el orden social. Este aspecto del concepto es importante para sostener la idea de que “algo realmente diferente (de lo que es la vida adulta) está sucediendo en esta etapa” porque una vez que este yo es encontrado, “se establece para siempre”. Esta última percepción legitima la concepción de etapa con la percepción de la adultez como “la cima” del desarrollo humano, más allá de ésta, el desarrollo ya no ocurre más y la identidad se fija para el resto de la vida y “declina” con la vejez. (2012, p. 10)

Las teorías del desarrollo humano y la socialización gestadas en la psicología y sociología occidentales de finales del siglo XIX e inicios del XX, fueron fundamentales para concebir a la juventud como fase de la vida individual comprendida entre la pubertad fisiológica (una condición “natural”) y el reconocimiento del estatus adulto (una condición “cultural”); pero también como una condición universal, es decir, una fase de desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos, explicada por la necesidad de un periodo de preparación y maduración entre la dependencia infantil y la plena inserción social.

Así mismo, Urteaga y Sáenz le atribuyen al estructural-funcionalismo el carácter de teoría universalista de la adolescencia, en la que niños y adolescentes fueron percibidos a través de la adquisición de sus roles sociales en el proceso de socialización, el cual es visto tradicionalmente desde dos perspectivas, la behaviorista y la constructivista.

Para la primera, la socialización es la internalización que niños y adolescentes hacen de las competencias y conocimientos adultos. (...) Los niños son formados y moldeados por la cultura adulta que los rodea y, en todos los casos, son percibidos como básicamente pasivos. La perspectiva constructivista acentúa el rol activo de la infancia; los niños son percibidos como adquiridores y constructores de un conocimiento de lo que ellos interpretan de la sociedad que los rodea. Sin embargo, esta perspectiva también sostiene que el aprendizaje humano transforma al individuo a través de su paso por niveles de desarrollo, en el conocimiento y las destrezas necesarias para su participación en el mundo adulto. (2012, p. 11-12)

Estos acercamientos desde el estructural-funcionalismo que universalizan la experiencia joven, no toman en cuenta que esta experiencia está determinada, tanto por los contextos particulares, como por la cultura hegemónica. No es posible continuar entendiendo a la juventud como un paso por un proyecto de vida único, y en ese sentido, tampoco se puede hablar de proyectos universales de vida, pues, por ejemplo, las culturas de género admiten planes diferenciados para varones o para mujeres, la clase (pero no exclusivamente esta) permite o limita el acceso a la educación y a los empleos, etc. Los y las jóvenes, como pertenecientes a órdenes preestablecidos no son sujetos completamente agentes, ni sujetos que promuevan cambios, se apropian y dialogan con la clase, la política, la historia, la economía, la cultura de género, la sexualidad, el cuerpo, el lenguaje, y, por lo general terminan por reproducir los órdenes de los que forman parte. Urteaga y Sáenz explican:

La juventud no se considera ni edad ni trayectoria, sino identidad, la cual no invoca ni la formulación psicológica de la adolescencia como búsqueda prolongada de la identidad, ni el rígido ni esencializado concepto de identidad que ha sido objeto de críticas recientes. En su lugar, la identidad es agenciada, flexible y siempre cambiante, pero no más para la juventud de lo que es para el resto de las personas de cualquier edad. (2012, p. 12)

Esta perspectiva es útil, pues reconoce que las identidades no son estáticas ni estables, por el contrario, tendríamos que comprender que no son coherentes ni permanentes, son complejas para todas las personas y grupos humanos, no únicamente para las y los jóvenes.

La identidad comprendida en estos términos es un punto de partida para dejar de pensar a la adultez como la cima del desarrollo humano, y a la juventud como aquel estadio que tendría que estarse vigilando por su aparente cualidad de inestabilidad. Esta última atraviesa las experiencias de vida de todas las personas, no sólo de las y los jóvenes. Además, la cultura hegemónica proporciona a todos los sujetos las instituciones y los órdenes a reproducir, manteniendo una constante vigilancia para garantizar la reproducción y disciplinar a aquellos/as/es que busquen escapar de la norma. Se vuelve necesario situar a las identidades, pues estas son delimitadas por la cultura de género, la clase, la etnia, la historia, el lenguaje, la sexualidad, el cuerpo, etc., es decir, no flotan en el aire, son agenciadas, flexibles y cambiantes a la luz de la cultura de la que forman parte. Es necesario contextualizar las múltiples experiencias jóvenes, no entenderles como completamente receptores pasivos, ni completamente como agentes activos y reflexivos, en tanto ejecutores de dinámicas de dominación-subordinación estructurales.

Maritza Urteaga (2007) en su tesis de doctorado que lleva por título “La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos”, propone rescatar las diversas imágenes y narraciones para comprender el proceso de construcción histórico de las representaciones juveniles que han dado por resultado a la *juventud* -en términos conceptuales- y al estatus joven en la sociedad mexicana contemporánea. Así, Urteaga (2007) elabora una línea temporal desde lo que la autora denominó *la invención de la juventud* en México a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, hasta el año 2000:

1. Invención de la juventud. Finales del s. XIX e inicios del s. XX
 - a. Primera imagen institucional: joven estudiante.
 - b. Imágenes juveniles divergentes del fin del siglo XIX: pollos, pollas, perros, estudiantes insumisos, revolucionarios, intelectuales y dandis.
2. Segunda imagen institucional: jóvenes elegidos. Jóvenes como la esperanza del futuro. 1920-1940
3. Jóvenes integrados. Idealización del joven. 1940-1955
 - a. Imágenes disidentes: Olvidados, palomillas y pachucos.
4. Imágenes divergentes: Rebeldes (sin causa) y rockanroleros. 1955-1967
5. La generación del 68.
6. Los “desconocidos” años 70: entre guerrilleros y chavos disco.

7. Ochentas:

- a. Chavos banda y fresas, juniors, cholos, punk y estudiantes CEUístas.

8. La generación del nuevo milenio: jóvenes

- a. Tecnos-ravers, jóvenes vaqueros al ritmo grupero, cholillos rancholos, cholombianos, chavos ccheros.

Durante este recorrido histórico, la autora muestra un panorama amplio en el que expone diversas manifestaciones juveniles, las representaciones sociales con las que eran asociados y los espacios en los que estos convergían (institucionales y en los tiempos libres). Es importante elaborar una serie de anotaciones respecto al panorama que nos presenta la autora, comenzando por lo que ella denomina *la invención de la juventud* en México. Este momento conjuga aspectos sociohistóricos con teorías psicologicistas occidentales que dan lugar a un elemento central: las instituciones educativas. De acuerdo con Urteaga, “las representaciones institucionales sobre lo juvenil se construyen principal, aunque no exclusivamente, de una ideación en el sentido de reconstrucción simbólica de un deber ser joven, extraído del proyecto de nación o del modelo de desarrollo y del lugar/papel que la sociedad espera que el joven cumpla en ese proyecto” (2007, p. 6 - 7).

El papel del Estado es fundamental en la construcción del sujeto joven. Siguiendo a Urteaga (2007), no fue sino hasta las últimas tres décadas del siglo XIX, bajo el impulso del Proyecto Liberal y por La Reforma que surge un proyecto encaminado a *educar* al pueblo y, sobre todo, a su *juventud* como la parte integral del proceso. Otro elemento es el estatus jurídico de los “menores de edad”, lo cual expresaría una percepción de los jóvenes como inestables y explosivos en sus impulsos, concediendo su tutela, patria potestad y curaduría a los padres y los maestros. Se retomó el modelo de juventud francés, el cual postuló que la pubertad comenzaba a los 14 años para los hombres y los 12 para las mujeres, y que terminaba a los 21 años. Así pues, la constitución cedió la ciudadanía a los jóvenes de 21 años y a los 18 para quienes contraían matrimonio. A las mujeres se les concedió a los 21, pero se les restringió el voto. Urteaga no problematiza la diferenciación de género que elaboró el Estado respecto a la ciudadanía, pero, evidentemente, la cultura de género está ahí, normando, regulando y condicionando los derechos.

Urteaga destaca la figura de Justo Sierra, quien fue uno de los impulsores de la educación positivista como un *aparato ideológico* a través del cual se conseguiría un cambio

en la mentalidad mexicana, fomentando una actitud positiva frente al orden político, la libertad económica y el *buen comportamiento* en el trabajo. Concedió importancia a la institución de la familia para que esta interviniera activamente en la instrucción y desarrollo de “cuerpos y almas”. En 1905 creó el Consejo de Educación Federal, a través del cual facilitó la reapertura de internados para jóvenes estudiantes de provincia y huérfanos de las afueras de la Ciudad de México. Ahí, los alumnos vivían con personal de vigilancia y disciplina, el cual sustituía el trabajo que le correspondía a los padres y madres:

En general, los jóvenes que accedían a la educación preparatoria ingresaban a los 13 años y terminaban sus estudios a los 15, edad en la que optaban por empezar a trabajar o continuar estudiando alguna profesión. (...) La educación era la base para incorporar al joven al mundo de la madurez. (...) El surgimiento de la juventud está especialmente relacionado con el desarrollo del sistema educativo. La construcción social de la juventud mexicana se encuentra circunscrita al ámbito de las familias burguesas o de las clases acomodadas, las cuales pueden alargar el periodo de aprestamiento y aprendizaje de su infancia para producir “juventud” o un tiempo/etapa de tránsito hacia la condición adulta, excluyendo de esta “moratoria” a la mayoría de la población que siguió viviendo en la ambigüedad *no niño/no adulto*. (Urteaga, 2007, p. 23 – 24)

Necoechea (2004 en Urteaga, 2007) retoma al *trabajo* [y no sólo a la educación], utilizando como parámetro de medición las características de un *hombre maduro* (tener oficio o profesión y ser jefe de familia), propone comprender a los jóvenes como “aquellos ubicados en el tiempo que tarda un hombre en adquirir independencia (autosuficiencia adulta) y responsabilidades (de la vida familiar y social) que lo marcaban como miembro pleno de la comunidad” (p. 24). Bajo esta perspectiva, adquirir un oficio era la base para adquirir el estatus de adulto y el matrimonio era el límite tope:

Entre los artesanos y campesinos, el aprendizaje, era la institución que servía para procurarse una vida independiente. Iniciaba alrededor de los 10 años -con la salida del hogar paterno y su ingreso a la casa de los maestros, de parientes o como sirvientes en las haciendas. Recién al cumplir los 15, podían empezar a ganarse la vida por sí mismos. Hacia el último cuarto del siglo XIX, la edad del matrimonio oscilaba para los hombres entre los 18 y 19, mientras en las mujeres era de 16 y 17. En general, el matrimonio ocurría antes en las áreas rurales que en las ciudades. Otro segmento de jóvenes lo constituyen los varones migrantes. A finales del siglo XIX se vive una gran oleada de migración que desplaza a los hombres entre los 15 y 25 años de un lugar a otro para solventar los gastos familiares y/o acceder ellos

mismos a tierra o trabajo, posibilidad de matrimonio y, sobre todo, ser tomado en cuenta como miembro pleno del grupo social. (Necoechea, 2004, en Urteaga, 2007, p. 24)

Así pues, a través de los análisis que nos presenta Maritza Urteaga, en conjunto con Necoechea, apreciamos cómo se intersectaron el género, la clase, la etnia, la geografía, lo urbano y lo rural, el trabajo, el Estado, el proyecto nacional y la educación para que surgiera el sector de la población denominado *juventud*. Esta no existió de forma homogénea en el país, como bien explica Necoechea, la entrada al mundo adulto se retrasaba más en los sectores urbanos, que en los sectores de las clases trabajadoras. Las condiciones de vida marginadas no eran consideradas en el proyecto nacional como sujetos que conformarían el futuro, sino como un lastre del cual se podría prescindir, y a quienes la educación, como un derecho constitucional, aún tardó unos años más en llegar.

El novísimo sistema escolar, el sistema jurídico, la legislación social y la familia, construyen y delimitan los campos de acción y de posibilidades de esta nueva creatura social al crear las normas y leyes que definen sus obligaciones y derecho, sus expectativas (matrimonio, trabajo), modelan sus conductas y los hacen distintos de “otros” segmentos de edad. Es aquí también donde se puede detectar la construcción de una representación de joven relacionada estrechamente a su condición estudiantil. La imagen estudiantil expresa un deber ser juvenil que se impondrá a los jóvenes como un único derrotero a seguir. Los que no son estudiantes, tampoco son jóvenes. (...) Los ámbitos familiar y escolar de finales del XIX fueron los ámbitos de la educación autoritaria. La disciplina de la personalidad iniciaba con la autoridad impuesta por los padres, a ellos *respeto y obediencia*. Otros valores que los padres ricos transmitían a sus hijos varones eran la circunspección, la corrección, el amor al trabajo, al éxito, la popularidad y la influencia. Mientras a las niñas se les educaba para tener amor al trabajo doméstico, ser modestas y piadosas. (Urteaga, 2007, p. 25-26)

Es así, como Maritza Urteaga plantea el surgimiento de la población juvenil en México, con los matices necesarios de clase y etnia, aunque con muy poca problematización respecto al género. Es necesario desnaturalizar y cuestionar al género como una cualidad innata en las y los seres humanos. Con esa premisa como base, se lograría cuestionar la cultura de género, comprender que aquellas obligaciones y actos disciplinarios ya no sólo se distinguen de entre los jóvenes y los adultos, sino que los jóvenes no son un conjunto homogéneo, y que lo que se esperaba/espera de estos está sustentado en construcciones sociales binarias que colocan a las cualidades masculinas (reservadas para los varones) por encima de las femeninas (reservadas para las mujeres). Los espacios de interacción de las y

los jóvenes también estuvieron permeados por la cultura de género al considerar que la educación estaba designada para los varones, y el trabajo doméstico y el matrimonio para las mujeres. Una constante reafirmación del deber ser mujer y deber ser varón es reproducida a través del sujeto joven. Pareciera que la juventud, como un momento que posterga la inserción al trabajo, pasa de manera fugaz, o no llega a la vida de las mujeres. Al conjugarse la perspectiva bio-psicologista que concede la “madurez” dos años antes que a los varones, y la perspectiva sociohistórica que reconoce que el trabajo que le corresponde a las mujeres es el doméstico, se acelera el contrato matrimonial para estas como única posibilidad.

Para ampliar el análisis, Urteaga recurre a Elsa Muñiz (2004), quien propone comprender cuatro discursos institucionales (el del Estado, el de la iglesia católica, el médico-científico y el de los medios de comunicación) que, históricamente, han construido la imagen de lo que la autora denomina “jóvenes elegidos”. Esta noción comprende el sector juvenil de la década de 1920 representado en el joven estudiante preparatoriano y universitario de la clase media, a través de cual los proyectos revolucionarios se verían realizados.

El discurso del Estado, representado por Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles fomentó proyectos educativos y la prédica/acción universitaria, a su vez impulsada por José Vasconcelos cuando fue rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. La concepción vasconcelista de la juventud consideraba a esta como el grupo de individuos que llegarían a dirigir el país, es decir, los futuros líderes de la revolución hecha gobierno. Los jóvenes contenían atributos de ser estudiantes con “espíritu de renovación”, de sana energía que descubría y reprobaba la injusticia, con compromiso con el pueblo, con sentido crítico para dirigir a la sociedad. Siguiendo a Muñiz:

La acción de la juventud se asocia a la cualidad de renovación en tanto los jóvenes eran la única esperanza de la época que podía dejar atrás una sociedad que se percibía “enferma, obsoleta, plagada de vicios y de injusticias”. Renovar la sociedad fue en esos momentos la tarea histórica asignada a los jóvenes elegidos y significaba estar dispuestos a combatir la vagancia, la incultura, la pornografía, la malicia en las relaciones sexuales, la lotería y los juegos de azar, la bebida, la prostitución, la crueldad con los semejantes. (Muñiz, 2004 en Urteaga, 2007, p. 32)

Una vez, el papel de los jóvenes se vuelve clave para fortalecer y afianzar el orden institucional deseado por la cultura hegemónica. Son ese sujeto ideal y paradigmático del que se tuvo que tomar mano. La misma perspectiva era representada por el discurso de la iglesia

católica, quien reconoció a la juventud como una etapa preparatoria para su vida adulta, en la que la energía característica y su despertar a la sexualidad los convertía en sujetos necesitados de control. Con esto como base, se justificó la necesidad de mantener su influencia con la familia y los procesos educativos. De acuerdo con Muñiz, “a los y las jóvenes se les pedía pureza, pudor, recato y honestidad. A las mujeres jóvenes, les recordaba que su única vocación era “la de la abnegación”. A los varones, que debían permanecer puros para merecer a aquella que se preparaba en el recogimiento para darle su corazón” (Muñiz, 2004 en Urteaga, 2007) La misma noción de resguardo y de tutela fue reproducida por el discurso médico científico, el cual se centró en la *higiene física y mental* de los jóvenes. A su vez, esta perspectiva reproducía un discurso moralista al abordar la salud de las y los jóvenes como control de las “pasiones y los bajos instintos” para alejarlos de la prostitución y el alcoholismo, prácticas que encarnaban *el mal* de la sociedad mexicana.

Por su parte, el discurso de los medios de comunicación consideraba que *ser joven* era sinónimo de *ser moderno*. De acuerdo con Muñiz, “ser moderno era también “consíguete un idioma incontaminado, aduéñate de un repertorio de estímulos, asómbrate de las cargas estáticas del danzón y del automóvil y el jazz band y las fábricas y las luces de neón, vive pasiones inéditas” (Muñiz, 2004 en Urteaga, 2007). De acuerdo con Urteaga:

En conjunto, estos discursos institucionales configurarían a los jóvenes de las clases altas y media ciudadinas de la década de 1920 como un segmento de la población diferenciado de los otros segmentos poblacionales y, en particular, de los niños y de los adultos. La representación “joven elegido” reforzó las construcciones institucionales anteriores sobre el “ser joven” como estudiante preparatoriano o universitario, e incluyó en esta categoría al “clasemediero”, excluyendo del discurso institucional cualquier otra manera de ser joven. (2007, p. 35)

Si bien, las reflexiones discursivas que propone Muñiz enriquecen el análisis histórico, estos están delimitados, como bien explica, a considerar la juventud de los jóvenes de clases media y alta ciudadanos. Urteaga continúa su recorrido histórico en torno a las representaciones sociales de juventud en México, pero la problematización respecto a lo rural y el aspecto étnico es pasado por alto. Se limita a abordar las manifestaciones juveniles en espacios urbanos y sus periferias. De acuerdo con Feixa (2018), la explicación tradicional a este tipo de omisiones responde a la inexistencia de las categorías de infancia y juventud en

las sociedades rurales más allá de clases medias y zonas urbanizadas, fundamentado en la temprana incorporación a la vida adulta de estos sujetos.

Por otro lado, Maya Lorena Pérez Ruíz (2018), reconoce a Margaret Mead y Ruth Benedict como pioneras de esta preocupación en los acercamientos antropológicos a las juventudes. Ellas identificaron que era un sector desatendido por ciertos antropólogos mexicanos que supusieron que los jóvenes eran inexistentes entre los pueblos originarios de este país. En su libro “Ser joven y ser maya en un mundo globalizado”, Pérez Ruíz explica que los antropólogos asumieron como verdad la afirmación de los Estudios Unidos de Juventud de que los jóvenes en los pueblos indígenas son producto de la modernidad, llevada a ellos por el Estado nacional, las Iglesias, la migración y los medios masivos de comunicación e información. Que si bien, esto es cierto, ignoraron:

Investigaciones como las de Alfred Marston Tozzer (1982), quien hizo trabajo de campo con lacandones de Chiapas y mayas de Yucatán, (...) de Robert M. Zingg, quien se refiere a los jóvenes entre los huicholes de 1934 (1982), de Ricardo Pozas Arciniega, que en 1944 estudia a los chamulas de Chiapas (1987), de Julio de la Fuente, quien en 1947 analiza cambios en los jóvenes zapotecos de Yalalag (1977), de Margarita Nolasco (1963), que reporta la ceremonia de la pubertad entre los seris, de Jane F. Collier, que analizó el noviazgo entre los zinacantecos (1980 y 1995), de Italo Signorini y Carla M. Rita (1979), quienes hablan de los jóvenes entre los huaves de San Mateo del Mar, de Douglas Butterworth, que trabaja la región mixe y sigue a sus migrantes de Tilaltongo a la Ciudad de México (1962 y 1975), de Francisco R. Córdoba (1975), que estudia a profundidad los cambios que viven los jóvenes zoques como producto de la educación, la migración y el cambio religioso, así como Félix Báez Jorge, que analiza la situación de las mujeres jóvenes en Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas, como producto de la educación y la migración. (Pérez Ruíz, 2018, p. 47)

Expone Pérez Ruíz la importancia de recordar cómo, desde la antropología aplicada de México, desde los inicios del siglo XX, se concibió a los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre sus pueblos y la sociedad nacional, debido a lo cual, se propuso educarlos y capacitarlos como promotores del cambio y la integración de sus pueblos al Estado nacional. Lourdes Pacheco (2003) también expone la existencia de jóvenes rurales, argumentando que hay 7 elementos que han servido para establecer tal categoría: 1)

agroindustrias; 2) políticas agrícolas; 3) trabajo; 4) familia; 5) educación, 6) migraciones, 7) participación (trátase de ong's, iglesias, partidos políticos, medios de comunicación, etc.).

Se presentan acá dos posturas, por un lado, la que identifica que las omisiones antropológicas responden a la inexistencia del sujeto joven en los contextos rurales, y por el otro, la que reconoce que sí hay investigaciones antropológicas, e incluso propone una serie de instituciones como base para comprender la existencia de la juventud. Desde mi perspectiva, se tendría necesariamente que incluir una perspectiva interseccional, y a través de esta, podríamos reflexionar, como lo hizo Necochea (2004), la multiplicidad de factores que influyen en la conformación de las y los jóvenes en los contextos rurales. A saber, el género, la clase, la etnia, la geografía, lo urbano y lo rural, el trabajo, el Estado, el proyecto nacional y la educación. Con esto como base, podríamos evaluar si los pueblos con los que se trabajó incluían en su idioma y/o cosmovisión la noción de *juventud* como categoría de clasificación, o si más bien, fue una imposición teórica-clasificatoria desde el conocimiento de academia. Esta perspectiva tendría que incluirse, ya no sólo en los estudios respecto al surgimiento de la juventud, sino en todos aquellos que ambicionen reflexionar respecto a este sector de la población.

Preguntas guía como ¿quiénes conforman al sector de la juventud? ¿cuáles son sus derechos y obligaciones? ¿cómo se conforma el deber ser joven? ¿qué caracteriza al sujeto joven? ¿qué intersecciones condicionan el ser joven? ¿de qué manera dialoga el sujeto joven con la cultura hegemónica y las instituciones?, son una ruta (inacaba) para el desarrollo de toda investigación en torno a estos sujetos/as.

El análisis en torno a las juventudes ciudadinas que desarrolla Maritza Urteaga (2007) (cholos, punks, universitarios, pachucos, rockanroleros, etc.) termina por comprender a la juventud a la luz de universalismos, al proponer un modelo lineal en el que las y los jóvenes, primero, reciben y apropian las representaciones que les son asignadas, para después resistir e incidir en lo que la autora reconoce como *cambios*:

Un sujeto joven que primero actúa reactivamente a las representaciones que le son impuestas por la sociedad adulta y que en este proceder va construyendo imágenes sobre sí mismo que le permiten visibilizar su presencia y condición subordinada, para luego pasar a resistir e incidir en el cambio de estas representaciones que se concretiza en la construcción de un espacio social juvenil que no es reflejo del espacio social mayor, sino que va

transformándolo o apuntalándolo bajo diferentes formas de accionar social y cultural. (Urteaga, 2007, p. II)

Esta propuesta, al igual que la marxista italiana, la de la escuela de Birmingham y las culturas juveniles de Feixa, reproduce una visión romantizada en torno a la juventud al considerarla como sinónimo de rebeldía, de resistencia y de agencia. Es necesario comprender que, si bien, las instituciones sociales contienen un carácter normativo, estas no son experimentadas como aplastantes por todos los sectores/grupos juveniles, una gran parte de estos, como parte de una cultura hegemónica, sistematizada y articulada, se insertan rápidamente a las dinámicas de vida preestablecidas y reproducen los órdenes de los que forman parte. No queremos decir con esto que las y los jóvenes no tengan capacidad de agencia, pero sí es necesario brindar importancia a los dispositivos y tecnologías sociales que condicionan la vida de los sujetos, y cómo estos fomentan la reproducción. Como un ejemplo normativo, podemos considerar el sistema educativo, el cual contiene una perspectiva meritocrática y un enfoque corporativista, encaminado a la inserción de las y los jóvenes a las dinámicas del mercado neoliberal, y que, además continúa reproduciendo dinámicas de exclusión y discriminación por motivos de género, clase, raza, etnia, sexualidad, etc.

La juventud no es un conjunto homogéneo de subjetividades y, por lo tanto, no todos pueden considerarse agentes de cambio, no todas las voces reciben la misma atención, respeto y legitimidad, no todos los discursos son aceptados por la cultura hegemónica, no todos los jóvenes se encuentran en resistencia, no todos los jóvenes participan activamente en *cambios* y estos no representan las mismas metas u objetivos. Los cambios estructurales, necesariamente requieren un replanteamiento en todos los ámbitos que considera la cultura hegemónica, si no suponen un cuestionamiento al orden existente, no pueden ser considerados como cambios, sino como configuraciones o pseudo cambios. Parece que es muy poco claro a qué tipo de jóvenes hace referencia la autora y, más bien, se tendría que problematizar el hecho de que los actores juveniles hegemónicos, no brindan o formulan nuevos órdenes, sino que se adaptan a los contextos globales y a la cultura hegemónica.

Continuaremos ahora con la categorización que propone Giménez (2018) al subdividir el enfoque socio-antropológico en tres tipos de construcción social de la juventud: la del sentido común, la de las instituciones jurídico-políticas y la de los científicos sociales. En el primer caso se trataría de las “representaciones sociales” de la juventud, concepto

retomado de la escuela europea de psicología social. Aunque Giménez no desarrolla esta idea, reconoce la legitimidad de investigaciones de las representaciones sociales de las categorías de género. Sin duda, acercarse a alguna investigación cuyo marco teórico considere a las representaciones sociales, en clave feminista o interseccional generará análisis sustanciosos que sumen a desnaturalizar aquello que, hegemónicamente, se ha considerado inamovible. En el segundo caso se trataría de la construcción histórica e institucional de la categoría de “juventud” (e incluso “adolescencia”) en términos de roles, derechos y responsabilidades. Giménez identifica que, en esta perspectiva:

(...) quizás, se llegaría a la conclusión de que no existen en la realidad entes o sujetos denominados “jóvenes” o “adolescentes” independientemente de ciertas reglas de construcción que prescriben roles, establecen ritos de entrada y de salida, y determinan umbrales simbólicos de adscripción o pertenencia; y de que la emergencia de estos conceptos es un acontecimiento relativamente reciente y depende, por un lado, de ciertas formaciones discursivas relacionadas con la psicología evolutiva o con las teorías de la “crisis” de la adolescencia, como las elaboradas por E. H. Erikson (1968); y por otro lado, de un determinado contexto de mutaciones económicas, políticas y administrativas. El concepto supondría, por consiguiente, todo un sistema de roles, deberes, obligaciones y responsabilidades socialmente sancionadas. (2018, p. 13)

Esta perspectiva es importante pues incorpora a la juventud dentro de marcos sociales que trascienden más allá de estos sujetos. Sobre estos, recaerían roles, derechos obligaciones específicas y como *propias* de ellos. A su vez, reconoce que son conceptos emergentes, relativamente recientes. Giménez les cede importancia a las teorías de la psicología evolutiva, o aquellas de la “crisis de la adolescencia”, pero también identifica la importancia de los contextos económicos, políticos y administrativos, lo cual es fundamental para la construcción social de la juventud.

El tercer acercamiento, el de sociólogos y antropólogos del concepto de “juventud”, o más bien, “juventudes”, se relaciona con la emergencia de la educación de masas (o de la universidad de masas). De acuerdo con Giménez, este alcanza su apogeo en los acontecimientos de 1968, momento en que se determinó que la juventud sería sinónimo de *rebeldía*. Sin embargo, ya se había comenzado a abordar por los intentos de movilización de la juventud por parte de nazismo alemán y del fascismo italiano dentro de una mística de camaradería, de convivencia al aire libre, de marchas en formación y cánticos corales.

Urteaga y Sáenz (2012) proponen tratar las relaciones entre juventud y género en la sociedad contemporánea mexicana como líneas que se intersectan en zonas transfronterizas, conformando entramados múltiples con otras líneas como sexo, cuerpo, clase, etnia, urbano, rural, región, global, migración, generación, nacionalidad, política, vestido, gustos musicales, etc. Por su parte, Pérez Ruiz (2018) en su investigación con jóvenes mayas, apuesta por el principio de que ser joven y ser maya es producto de procesos inteligibles únicamente cuando se atienden los contextos (de género, generacional, cultural, nacional, global, interétnico y de clase) en que surgen estos jóvenes, y si se pone atención, simultáneamente, en el mundo interconectado y fuertemente asimétrico, desigual y excluyente, en el que éstos buscan opciones para su identidad y desarrollan sus proyectos de vida. En ese mismo sentido Giménez (en Pérez Ruíz, 2018) explica que abordar a los jóvenes como actores sociales supone automáticamente situarlos en contextos históricos-sociales específicos según criterios no sólo de edad, sino también de clase, etnicidad, género y hasta de asentamiento o movilidad territorial.

A lo largo de esta revisión crítica respecto a las consideraciones teórico metodológicas que ha habido en torno a la juventud, podemos afirmar que los análisis, de aquí en adelante, necesitan retomar la perspectiva interseccional, o tomar a consideración los componentes de la cultura hegemónica: clase, cultura de género, sexualidad, cuerpo, sistema educativo (legitimidad epistemológica), etnia, sistema jurídico-político, geopolítica y lenguaje. Con esto como base, podremos tener una comprensión integral en torno a los sujetos jóvenes para desnaturalizarles y reflexionar la dialéctica que estos mantienen con las instituciones sociales con las que se integran.

Participación de jóvenes en la organización socioreligiosa

Como hemos estado reflexionando, existe una duda central en el estudio de las juventudes acerca de la existencia de estos actores y los términos en que son comprendidos en sociedades indígenas, rurales o con un pasado prehispánico. Han sido pocos los autores y autoras que han intentado incorporar al estudio de las juventudes a estos sujetos que están atravesados por la etnia. Hasta hace algunos años, las personas pasaban de la niñez a la adultez a partir de dos elementos clave, por una lado el matrimonio, y por el otro, la incursión a dinámicas laborales vinculadas con la lógica del mercado global para los varones, y la ocupación del

espacio doméstico, labores de cuidado y maternidad para las mujeres. El surgimiento de estos actores, en ocasiones están vinculadas con la organización socio religiosa (Reyes, 2018; Lozano y Bautista, 2008), pero en otras, en la apropiación de prácticas urbanas (Pérez y Méndez 2020; Orтели, 2012). Es así pues, que en diversas poblaciones se estarán consolidando las características vinculadas al ser joven. Sin embargo, vale la pena notar que la juventud, en tanto inmersa en dinámicas culturales occidentalizadas, no son “culturas juveniles” (Feixa, 1994), o una nueva “clase juvenil” (Pérez y Méndez, 2020), sino que, en el mismo sentido que las personas adultas, infantiles, o cualquier condición etaria, producen y reproducen órdenes más amplios, como la cultura de género, la clase, la etnia, la heteronormatividad, etc., que terminan por producir relaciones desiguales y jerárquicas.

Noel Pérez Vargas y José Arturo Méndez Espinoza (2020) realizaron una investigación respecto a las “Prácticas juveniles rurales e indígenas de producción simbólica. El caso de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla” en donde exponen el rechazo de los jóvenes a continuar con prácticas tradicionales, en particular el sistema de cargos. De acuerdo con los autores, este rechazo se debe, en primer lugar, a los procesos migratorios, y en segundo, a una perspectiva adultocéntrica, en la que los varones adultos de Atexca no consideran que los jóvenes tengan las herramientas para poder formular juicios respecto a las decisiones que se toman en la lógica socio religiosa, y que, finalmente, implica la toma de decisión de cuestiones competentes a toda la población. Pérez Vargas y Méndez Espinoza (2020) explican que este fenómeno ha llevado a los jóvenes a retomar y apropiarse los bailes sonideros como espacios de prestigio entre sus propios grupos. Identifican dos aspectos relevantes respecto a este sector:

Por un lado, que las prácticas juveniles son importadas de los lugares de destino laboral, son reproducidas por una fracción de hombres y mujeres jóvenes de la localidad y son resignificadas de acuerdo con sus intereses desde su manifestación a principios del siglo XXI. Por otro lado, que los subcampos de estas prácticas surgen por las tensiones territoriales entre los adultos y una nueva clase juvenil debido a que los jóvenes no encontraban un lugar propio en el espacio social de la comunidad. Esta situación obedeció a la ausencia de la figura del agente social joven contemporáneo en el sistema local y, por ende, a la ausencia de un lugar propio para ellos. (p. 179)

Podríamos considerar un par de elementos a reflexionar respecto al uso del término “cultura juvenil”. Los autores explican que “los jóvenes ocupan diferentes posiciones de

acuerdo con su volumen de capital, es decir, de acuerdo con sus recursos económicos/materiales, con los que tienden a ocupar distintas posiciones, lo que les facilita o limita el acceso al capital simbólico o reconocimiento” (Pérez y Méndez, 2020, p. 175). Además, existe una fuerte reafirmación de la feminidad y masculinidad en los bailes sonideros. “Según el desenvolvimiento y la actuación en el campo, los jóvenes se enfilan a obtener el capital simbólico; (...) las recompensas van desde conseguir una pareja sentimental, hasta ser reconocido por las aptitudes que tienen para bailar o por las habilidades para pelear a golpes” (Pérez Vargas y Méndez Espinoza, 2020, p. 183). Se reafirma la masculinidad a través de la violencia, pero también la clase a partir de la dicotomía organizadores-asistentes, dado que los organizadores invierten dinero, tanto para el equipo de sonido como para las bebidas alcohólicas; en tanto más ruidoso sea el sonido y más cantidad de bebidas alcohólicas hayan, más prestigio obtienen los varones.

No es posible considerar la existencia de una “clase juvenil”, dado que las y los jóvenes dialogan desde los órdenes de los que ya forman parte dado que, como mencionan los autores, sigue siendo el sector adulto el privilegiado y dominante sobre los recursos disponibles. Los jóvenes que organizan los bailes *sonideros* retoman los capitales de sus grupos domésticos para sus eventos, además de que no participan en la toma de decisiones principales de la comunidad. Podríamos recordar, como lo expusieron John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts, que las y los individuos no siempre afrontan la realidad en las condiciones que deciden o desean, sino que están atravesados/as por las instituciones históricas que les han antecedido (Clarke et. al., 2008). Y, sin embargo, aunque pareciera que sus actividades, decisiones y agencias, no trascienden más allá de sus propios grupos, este sector tiene un papel protagónico, pues son sujetos de reproducción, es decir, sobre estos recae la central tarea de legitimar su cultura hegemónica e integrarla a las dinámicas de vida venideras.

Por su parte, Emmanuel Reyes (2018) en su tesis de maestría “Identidad religiosa y fiesta patronal entre jóvenes castilleros y floreras de San Andrés Cholula, Puebla” aborda la reproducción de las identidades religiosas entre jóvenes floreras y castilleros. A través de su análisis se perciben relaciones de competitividad y prestigio entre jóvenes -mujeres y varones- de las llamadas primera y segunda sección. Sin embargo, una vez más, las actividades, decisiones y agencias no trascienden más allá de sus propios grupos, pues la

toma de decisión y administración de recursos de la comunidad continúa recayendo sobre los varones adultos. En comparación con los cargos para adultos, el trabajo de las y los jóvenes tiene un momento cumbre una vez al año, mientras que se busca que el trabajo de fiscales y síndigos sea duradero (por lo general, se realizan obras o construcciones para la parroquia de San Andrés Apóstol y las iglesias de los barrios, respectivamente). Siguiendo al autor, se propone un enfoque que denomina *simbólico organizacional*⁵ para comprender, por un lado,

(...) Aquellos aspectos simbólicos que cohesionan a las floreras y a los castilleros, es decir, el santo patrono, el territorio, el género y la sección; y, por otro lado, el aspecto de la organización social, refiriendo a que las floreras y los castilleros establecen mecanismos de inclusión y exclusión a *determinado grupo social*, fundamentado en la cosmovisión hacia el Santo Patrono, pertenecer a una sección, y al género. (Reyes, 2018, p. 62-63)

Pese a que Reyes enuncia, tanto en el aspecto simbólico como el organizacional al género, a lo largo de su investigación no se aprecia una delimitación teórica del concepto, ni la problematización del mismo, por el contrario, hay una constante naturalización y justificación de la división sexual del trabajo. Se vuelve necesario superar el límite de la descripción para evitar reproducir o reforzar los estereotipos de género. Aseveraciones como que *entre mujeres se aprecia una mayor competencia*⁶, terminan por convertirse en un discurso sexista que da por sentado el orden de género de San Andrés. Además, no logra analizar y observar cómo la cultura de género elabora la distribución sexual del trabajo, al determinar las labores *feminizadas* y *masculinizadas*. Como se podrá comprender a partir de los capítulos siguientes de esta investigación, el sistema de cargos está sostenido sobre la cultura de género y la distribución sexual y etaria del trabajo, en otras palabras, sin las construcciones en torno al ser mujer y ser varón, este no funcionaría como lo hace actualmente. En contraste con la propuesta del autor, me parece que la organización socioreligiosa no abarca únicamente el aspecto simbólico, tiene consecuencias materiales concretas y específicas sobre las vidas de los sujetos, y estas están diferenciadas en función del género, la clase y la edad.

⁵ El autor denomina enfoque simbólico organizacional al acercamiento desde el paradigma simbólico hacia la organización socioreligiosa, es decir, el sistema de cargos. (Reyes, 2018)

⁶ “Cabe destacar que en el caso de los varones, la competitividad que se expresó en el prestigio de la quema de la pirotecnia y el baile de fiesta, no fue tan marcada como el de las floreras, ya que, las mujeres, compartieron la parroquia y realizaron sus actividades en la misma temporalidad” (Reyes, 2018, p. 155).

Por su parte, Abel Lozano Hernández y Quetzali Bautista Moreno (2008) en su tesis de licenciatura que lleva por nombre “La fiesta chica. Conflicto sociopolítico y participación de las mujeres en el sistema de cargos en San Andrés Cholula, Puebla”, brindan un análisis profundo acerca de las relaciones de género en la llamada “Comisión del 18 de marzo”, la cual es una conmemoración anual que forma parte del ciclo festivo de San Andrés conformada únicamente por mujeres (con excepción de los castilleros). Su surgimiento está vinculada a un conflicto sociopolítico en el que las mujeres resolvieron que *bajar* a la Virgen de los Remedios era un acto a través del cual podrían regresar la paz a su comunidad. Como parte del análisis con perspectiva de género que elaboran respecto a las integrantes de esta comisión, identifican la participación de jóvenes floreras y castilleros y cómo estos sujetos, al igual que las comisionadas, reproducen la cultura de género a través de diversos mecanismos como la división sexual del trabajo (que reafirma la feminidad y masculinidad) y, en general, en el transcurso del cargo:

En la organización de la velada y el bailes respectivamente, encontramos presente relaciones de género ya que las primeras son celebradas en la casa de una de las floreras, bajo la vigilancia de la familia, mientras que el segundo es llevado a cabo en el centro de la comunidad, en esta celebración hay una mayor asistencia de pobladores, no exclusivamente de jóvenes, de igual manera circula el alcohol; pero no todo es ofrecido por los castilleros y en cuanto la vigilancia del orden, es el Municipio quien se hace cargo con la aportación de patrullas y elementos de la policía montada. (Lozano Hernández y Bautista Moreno, 2008, p. 65)

De este modo, los autores desarrollan una reflexión en torno a la distinción público-privado socialmente construída con base en la cultura de género de San Andrés, la cual relega el espacio privado a las mujeres, y el público a los varones. Bajo esa lógica, las y los sanandreseños consideran a las mujeres como sujetos tutelables y a los que se tendrían que resguardar, mientras que a los varones se les reconoce su autonomía. Respecto al ámbito económico, hay un discurso que se mantiene a la fecha, tanto en las fiscalías, las sindicaturas y las comisiones, y es que, los gastos que tienen que afrontar los castilleros son superiores a los de las mujeres. De acuerdo con Lozano y Bautista, esto se corresponde con la representación de que son los varones quienes trabajan y deciden la manera en que administran su dinero, así como el rol de proveedores, sustento del hogar, protectores, etc., por ende, se les solicita mayor sacrificio o dispendio en el cargo.

Finalmente, vamos a analizar con Paola Ortelli (2012), concepciones clave respecto al sujeto joven y su participación en la organización socio-religiosa. En su artículo “Aprender de los mayores: un intercambio generacional en los Altos de Chiapas”, va a explicar cómo a través de las concepciones en torno al *buen vivir* o *kuxlejal* las personas adultas de San Andrés Larráinzar identifican que la única manera de vivir bien tendría que ser a través del respeto de los cargos. Es a través de estos que se transmiten los saberes y razones, es decir, cumplen una función ético-educativa. Esto supone una gran preocupación, pues los adultos identifican que los jóvenes que asumen los cargos no toman en cuenta las sabidurías que tienen las personas mayores con experiencia, lo que implica una pérdida paulatina de estos.

Se insistió en la importancia de seguir con los cargos, ya que “... son los que encaminan a nuestro pueblo las enseñanzas que nos dejaron los ancianos, hay que obedecer lo que nos dicen, cada cargo tiene sus razones, la manera en que se le habla a nuestro padre y madre, cuando obedecemos siempre se nos queda algo sobre el vivir de los ancianos. (Ortelli, 2012, p. 43)

A este respecto, me interesa resaltar la preocupación de las personas mayores porque los jóvenes continúen con el tradicional sistema de cargos, vinculados al *buen vivir*, puesto que se identifica al sujeto joven como la persona ideal para continuar reproduciendo el orden. También se teme la peligrosidad de estos actores, pues podrían terminar con el buen vivir, rechazando las dinámicas del sistema de cargos. Es por ello que para algunas poblaciones resulta urgente la búsqueda de estrategias para que los y las jóvenes continúen reproduciendo los órdenes, mismo que, por supuesto, están atravesados por cultura de género, clase, régimen heteronarmativo, etnia, etc.

Como se podrá inferir, los estudios que se han podido consultar respecto a la participación de jóvenes en la organización socioreligiosa son pocos. La gran mayoría de estudios antropológicos y sociológicos que se han elaborado respecto al sujeto joven han estado situados en contextos urbanizados, aunque no podemos pasar por alto que, en la actualidad, sí se pueden encontrar sectores juveniles en algunas poblaciones rurales o *rururbanas*. Las instituciones han identificado, a lo largo de la historia, el papel central que estos sujetos tienen para la reproducción de los órdenes, y la institución religiosa no es una excepción. La revisión que hemos realizado respecto a la participación de las mujeres y los jóvenes revela que estos sujetos *recientemente* insertados en la organización socioreligiosa funcionan como legitimadores y reproductores de la tradición.

No es lo mismo un sistema de cargos en el que únicamente trabajan los varones adultos, a uno que incorpora a los/las jóvenes y a las mujeres adultas. Este último tendrá una mayor garantía de interpelación del orden de clase, de género, etario, político en toda la población. Incorporar a jóvenes y mujeres significa, entonces, asegurar la continuidad de la tradición, con todo lo que esta significa y representa. Con esto no quiero decir que los varones adultos, que son los sujetos para quienes históricamente han estado hechos los cargos, no sean reproductores de la tradición, sino que estos han recibido la cualidad/el derecho de ser productores de la tradición. Son estos quienes la han producido, administrado y representado.

A lo largo de este capítulo se revisaron acercamientos en torno a las categorías analíticas y el eje teórico que conforman esta investigación. Se analizaron las propuestas de los principales autores en torno al sistema de cargos con perspectiva crítica para comprender el carácter estratificador de este, así como el vínculo que mantiene con otras esferas de la vida social. Posteriormente, se incorporó al análisis la variable del género, a partir de la cual encontramos una serie de investigaciones, principalmente enfocadas al estudio de la participación de mujeres en la organización socioreligiosa. Pasamos a la siguiente categoría, la juventud, y encontramos un amplio campo de estudio que ha contribuido a comprender a esta como una construcción social compleja con múltiples aristas e intersecciones. Finalmente, al indagar en las investigaciones en torno a la participación de jóvenes en organizaciones socioreligiosas, nos encontramos con que estos tienen la función social específica de reproducir el orden social del que forman parte. Damos paso al siguiente capítulo, en el que se contextualiza sociohistóricamente a San Andrés para comprender su particular sistema de cargos.

Capítulo 2. La cultura de género en la organización socioreligiosa de San Andrés.

Acerca de San Andrés, Cholula.

De acuerdo al sitio del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED), San Andrés Cholula es un municipio del Estado de Puebla que forma parte de su área metropolitana, se localiza en la parte centro-oeste. Colinda al Norte con el municipio de San Pedro Cholula, al Sur con los municipios de Ocoyucan y la ciudad de Puebla, al Oeste con el municipio de San Gregorio Atzompa y al Este con la ciudad de Puebla. Este municipio es una de las tres Cholulas, las otras dos son San Pedro y Santa Isabel. Mientras que Santa Isabel es considerado como el último territorio en establecerse después de San Andrés y San Pedro, estos dos últimos comparten un fuerte pasado, tanto prehispánico como colonial, que se puede vislumbrar a partir de la *pirámide*, la Iglesia de la Virgen de los Remedios, la cantidad de restos arqueológicos, de parroquias, capillas, templos menores y oratorios, y, por supuesto, la vigencia de los ciclos festivos acompañados de la compleja organización socio-religiosa. Es por ello que se vuelve necesario hacer una breve revisión histórica que nos permita comprender la importancia del sistema cívico-religioso a través de los elementos que continúan vigentes en la actualidad.

San Andrés Cholula es uno de los escenarios prehispánicos más importantes en la región del Valle Puebla-Tlaxcala, cuya historia está muy vinculada con la construcción de su identidad contemporánea. Se ha llegado a afirmar que probablemente sea el asentamiento humano más antiguo de América, y se ha demostrado que ha estado constantemente poblada por diversos grupos étnicos desde muchos siglos antes de nuestra era (Gallegos, 2010, p.38). También hay teorías arqueológicas que plantean que San Andrés fue el primer pueblo establecido en el Valle de Teotihuacán (Suárez, 1993, en Gallegos, 2010). Gallegos afirma que ha habido diferentes grupos que habitaron Cholula, entre ellos los Olmecas preclásicos y teotihuacanos, siendo estos últimos quienes fundaron la ciudad de Cholula a principio de nuestra era, logrando con esto una relación muy fuerte en términos culturales y espirituales entre los dos centros ceremoniales. Así, al desaparecer Teotihuacán, sería Cholula quien heredó la tradición de “Ciudad Sagrada”, adquiriendo una importancia que superó ampliamente el valle del Atoyac, extendiendo su influencia por una extensa región del altiplano central. (Nolasco, 1973, en Gallegos, 2010)

De acuerdo con Lozano y Bautista (2008), el nombre de la población está integrado por tres elementos: el símbolo del agua, ya que Cholula se deriva del náhuatl *chololoaque*, que significa “agua que cae”; la gran pirámide Tlachihualtepetl, que representa las siete culturas que habitaron la zona; *Quetzalcoátl*, que quiere decir “serpiente emplumada” y que era el dios de viento; y, finalmente, San Andrés, que es el Santo Patrono de la población y que reafirma el pasado hispánico evangélico, dando como resultado el nombre de la comunidad, *San Andrés Cholula*. Estos elementos denotan las largas y complejas etapas por las que ha pasado la comunidad. Mercedes Olivera (1971) explica que San Andrés, antes de la llegada de los españoles conservó una fuerte tradición olmeca-xicalana. Y también que hubo un importante vínculo con la deidad del agua y la fertilidad:

La deidad más importante de entonces fue la del agua -representada frecuentemente en forma de rana- estaba al cuidado del Aquiach Amapane radicado en la misma pirámide, en donde se encontraban, desde épocas anteriores, numerosas representaciones del agua, principalmente en las decoraciones serpentinas de los cuerpos piramidales del Tlachihualtepetl. El adoratorio nunca dejó de estar dedicado al agua, a la fertilidad y a las deidades correspondientes; sabemos que a la llegada de los españoles estaba dedicado a tal fin, ya que los conquistadores encontraron ahí al ídolo Chiconnauhquiahuitl, (nueve lluvias). (Olivera, 1971 en Lozano y Bautista 2008)

Lozano y Bautista (2008), de acuerdo con lo señalado por Olivera, explican que el Tlachihualtepetl fue un centro muy importante, no sólo en el ámbito religioso, sino también en el comercial y político. Los grupos que confluieron fueron los Olmeca-Xicalanca y los Toltecas Chichimecas. Los primeros tenían el dominio sobre los últimos e imponían fuertes tributos y grandes trabajos, pero permitiéndoles que ejercieran su organización social, la cual estaba formada por cuatro cabeceras, gobernada cada una por un jefe y un principal, Couenan. Cada una de estas cabeceras, a su vez, estaba dividida en calpullis constituidos por varias familias emparentadas entre sí. Además de los templos que tenía cada cabecera y cada calpulli, los toltecas-chichimecas construyeron un centro dedicado principalmente a Quetzalcoátl al noroeste de la gran pirámide en el sitio que hoy ocupan la Capilla Real y el convento Franciscano. Para cuando los españoles habían llegado, el templo de Quetzalcoátl tenía mucha más importancia que el Tlachihualtepetl, que casi se hallaba abandonado.

Eventualmente, la historia se fue construyendo entorno al grupo de los Toltecas-chichimecas. Olivera (1971) explica que la supremacía del centro ceremonial dedicado a

Quetzalcóatl se debió en gran medida al dominio que los toltecas-chichimecas impusieron a los olmeca-xicalanas. La historia Tolteca-Chichimeca relata la llegada de varios grupos a la región e incluso su regreso a Chicomostoc, con el objeto de traer refuerzos para la conquista de los grupos dependientes de Tlachihualtepetl. Una vez que se aseguró el dominio, parte de los refuerzos o grupos tribales que llegaron, se asentaron en el valle circundando la cabecera que, desde entonces, llevó el nombre de Tollan Chollollan Tlachihualtepetl. Pese al dominio, los olmecas-xicalanas continuaron habitando el territorio, mezclando sus dinámicas de vida con las nuevas impuestas por los Toltecas-chichimecas. Lozano y Bautista creen que San Andrés, junto con San Pablo, podría ser una de las cabeceras que tuvo una filiación étnica Olmeca-Xicalancas, a diferencia de las otras que fueron fundamentalmente Toltecas-Chichimecas. Rubial García afirma que San Juan Texpolco, Santiago Mixquitlan, San Miguel Texpan, Santa María Quauhtlan y San Pablo Tecaman se relacionaron con el grupo de Calpuleque (toltecas-chichimecas), mientras que la sexta cabecera, San Andrés Colomoxco, se originó a partir de uno de los señoríos más importantes fundado por los olmecas-xicalancas. (Rubial García, 1991, en Gallegos, 2010) De acuerdo con Bonfil Batalla,

Cholula en esta época fue conocida como un centro ceremonial “Ciudad Sagrada”, a la que acudían periódicamente peregrinos desde muy distantes regiones, se celebraban grandes ferias que combinaban las solemnidades religiosas con un intenso intercambio comercial, a las que acudían incluso los enemigos, seguros de entrar en un territorio sagrado que los ponía a resguardo de cualquier percance. Era la presencia del gran templo de Quetzalcóatl y su reconocimiento como la deidad principal de los cholultecas, uno de los elementos principales para establecer la peculiar jerarquía de la ciudad. (Bonfil, 1973)

Por su parte, Gámez, Ramírez y Villalobos (2016) en su trabajo “Las Cholulas: Historia, Cultura y Modernidad”, exponen que, con el control de los toltecas, Cholula se erigió como la ciudad más importante del Valle, colocando su centro en lo que actualmente se conoce como San Pedro Cholula. Ahí se edificaron plazas, escuelas, mercados templos, el juego de pelota y los palacios. Como ya mencionamos arriba, las autoras suscriben con que la ciudad se caracterizó por el culto a Quetzalcóatl (Gámez, Ramírez y Villalobos, 2016). Como se podrá inferir, en el contexto mesoamericano en el que se mantenía un estrecho vínculo entre las deidades y la vida cotidiana, no se puede hablar de una división tajante entre la esfera religiosa, la política y la económica, dado que existían de manera articulada, dialogando constantemente entre ellas, deviniendo una gran y compleja esfera social.

Para abordar Cholula a la llegada de los españoles, Gallegos (2010) nos brinda un importante aporte en el que Cortés describe puntualmente lo que encontró a su llegada:

Es señorío sí y tiene sus términos conocidos; no obedece a Señor ninguno, excepto que se gobiernan como estos otros de Tlascaltecal. (...) Esta ciudad es muy fértil de labranzas porque tiene mucha tierra y se riega la más parte de ella, y aun es la ciudad más hermosa de fuera que hay en España, porque es muy torreada y llana, y certifico a vuestra Alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientas treinta torres en la dicha ciudad, y todas son mezquitas. Es la ciudad más a propósito de vivir españoles que yo le visto de los puertos acá, porque tiene algunos baldíos y aguas para crear ganado, lo que no tienen ningunas de cuantas hemos visto, porque es tanta la multitud de gente que en esta parte mora, que ni un palmo de tierra hay que no esté labrado, y aun con todo, en muchas partes padecen necesidad por falta de pan, y aun hay mucha gente pobre y que piden entre los ricos por las calles y por las casas y mercados, como lo hacen los pobres en España y en otras partes que hay gente de razón. (Cortés, 1985 en Gallegos, 2010)

Con este testimonio se puede inferir que existían órdenes materiales alrededor de la labranza de las tierras y el ganado, además de que las desigualdades ya se hacían presentes con una división entre personas *carentes de pan*, pobres y las personas ricas. Continúa la autora explicando que, en 1519, cuando Cortés arribó a tierras cholultecas, Cholula se encontraba dividida en seis grandes cabeceras, de las cuales tres estaban a favor de Moctezuma, y tres en contra. Aunque no se ha logrado descifrar los bandos, sí se sabe que estos conflictos internos impidieron que su pudiera tener una postura firme, sólida y homogénea antes los conquistadores españoles. Agrega:

Desavenencias internas, así como viejos agravios y rencores que existían entre cholultecas y tlaxcaltecas, fueron aprovechados hábilmente por las huestes castellanas. Hernán Cortés decidió dar -con el pretexto de la existencia de una conspiración destinada a enfrentar militarmente a españoles y tlaxcaltecas- un castigo ejemplar, realizando una terrible matanza (casi 6 mil varones sin tocar mujeres y niños, al decir de Torquemada); “castigo ejemplar”-“mensaje” destinado a todos los pueblos del Altiplano Central y, de manera especial, al gran señor Moctezuma, en el que se expresaba que la resistencia, traición o conspiración, terminaba al igual que en Cholula, con la muerte. El efecto fue certero y si bien se dieron algunos casos de resistencia, esta fue -excepción hecha de Tenochtitlán-, básicamente pasiva; los ejércitos mexicas fueron diezmados por la viruela pudiendo Cortés conquistar el altiplano central en muy poco tiempo. (Gallegos, 2010, p. 46)

Ya para 1531, el año en que se fundó la Puebla de los Ángeles a escasos 8 kilómetros, por decisión de la Segunda Audiencia, se estableció en Cholula un corregimiento, quedando sus habitantes como tributarios directos de la corona castellana; corregimiento que incorporaba dentro de su jurisdicción, hasta 1545, al territorio de Tlaxcala. (Gerhard, 1986 en Gallegos, 2010) El 27 de octubre de 1537, Cholula (San Pedro), recibió el título de Ciudad y República de Indios, integrando a San Andrés como cabecera dependiente (Olivera, 1971 en Gallegos, 2010). A partir de esta fecha la ciudad de San Pedro Cholula quedó formada con seis barrios-cabeceras, respetándose la antigua distribución prehispánica, los que fueron bautizados bajo las advocaciones de los santos patronos de la región conquistadora, los que se anteponían a su tradicional nombre indígena (González Hermsillo, 1985, en Gallegos, 2010), quedando de la siguiente manera: 1) San Miguel Tianquiznahuac; 2) Santiago Mizquitla; 3) San Juan Texpolco; 4) Santa María Quauhtlan; 5) San Pablo Tecama; y 6) San Andrés Colomoxco. Cada cabecera incluía un número variable de subdivisiones, que eran denominados barrios o estancias, quedando integradas de la siguiente manera:

San Miguel Tianquiznahuac con nueve estancias,

Santiago Mizquitla con siete estancias,

San Juan Texpolco con siete estancias,

Santa María Quauhtlan con cinco estancias,

San Pablo Tecama con cuatro estancias, y

San Andrés Colomoxco con ocho estancias. (Carrasco, 1971, en Gallegos, 2010)

A este respecto, Gallegos afirma que San Andrés Colomoxco es la única cabecera que logró separarse como parroquia autónoma de San Pedro en 1640, y a partir de 1714, constituirse como República de Indios totalmente independiente, mientras que las otras cinco siguieron dependiendo -hasta la actualidad- como barrios de San Pedro Cholula. Agrega que la identidad cultural de los olmecas-xicalanas era una realidad que los españoles aceptaron desde el momento mismo del proceso de conquista, estableciendo de hecho en Cholula, dos asentamientos. Mientras San Pedro fue el centro seleccionado para el establecimiento español, llevando con esto un rápido proceso de mestizaje, San Andrés se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial, pese a su cercanía, como un asentamiento indígena (Gallegos, 2010, p. 50), lo que significó un proceso formativo central para la identidad contemporánea de San Andrés.

La organización del calpulli sobrevivió durante la colonia en forma de barrio, pero, de acuerdo con Olivera, y como se puede constatar fácilmente tras una visita, su contenido religioso y político se orientó compulsivamente a intereses de evangelización y coloniaje. Se adaptó a la nueva situación colonial, aparecieron nuevas autoridades y nuevas funciones como el sistema de cargos (Olivera 1971, en Gallegos, 2010) Este último se estableció como una norma básica para identificar a los miembros del grupo.

Las seis grandes cabeceras que ya conformaban Cholula en la época prehispánica, devinieron en una conveniente división colonial que fue enunciada como “barrios”. Estos son organizaciones cívico-territoriales que tendrían como antecedente las cofradías españolas. Eloy Gómez Pellón (2016) afirma:

Las cofradías españolas, de origen medieval, eran en el pasado, como aún en la actualidad, asociaciones voluntarias de laicos, constituidas con muy diversos fines e impregnadas por un poderoso espíritu religioso. Con estas mismas connotaciones existieron en distintas partes de Europa de modo que, al tratarse de asociaciones con múltiples dimensiones, tales como la corporativa, la vecinal, la gremial, etc., se ha creído que sus raíces pudieran ser más antiguas aún.(...) La cofradía era ya por entonces una institución relevante de la sociedad española que, junto a la piedad y la caridad, logró hacer de la sociabilidad uno de sus valores más relevantes y atractivos. (...) Considerando que la cofradía encerraba una forma asociativa polivalente, apta para la difusión de la cooperación y la ayuda mutua, en un marco de espiritualidad cristiana, se explica que arraigara pronto en tierras americanas, especialmente en aquellas áreas en las que existía una sólida estructura organizativa previa, y por tanto en el área mesoamericana y en el área andina, quizás aprovechando en alguna medida la existencia de instituciones prehispánicas concurrentes. (p. 60-61)

De acuerdo con Olivera, su establecimiento fue especialmente frecuente en las grandes comunidades, ciudades, villas, pueblos y cabeceras de doctrina con la finalidad expresa de facilitar la cristianización, el dominio y el control absoluto de la población tributaria. (Olivera, 1971 en Gallegos, 2010) Olivera agrega: En San Andrés la palabra *barrio* se usa para designar a la iglesia en la que reside la imagen patrona o protectora de un cierto número de personas. Por eso se dice que en San Andrés un barrio está formado por familias protegidas por ese santo patrón, mismas que se encargan de organizar el culto y las festividades de esa imagen. A este respecto, Rodolfo Totozintle Meza, fiscal del año 2022, explica:

Prácticamente, el barrio de San Juan hay Totozintles y Xicales, Barrio de Santiago hay Coyópoles, también Xicales, y pues ya sabemos “ah, es del barrio de Santiago”, o sea, se identifica uno. Acá hacia la Santísima, Solises. así se ha ido, así está. Barrio de Santo Niño: Tepanecatls, Santa María ya vienen ahí Cuautles... ah, no, Cuautles también vienen de Santo Niño, ahí ya hay más diferentes, más apellidos, pero pues ya gente que viene de otros lados, pero se identifica uno. San Miguel son los Tométl, que son aquí los del barrio. Entonces ahí se identifica uno por los apellidos también, y no sé, yo creo que... se ha quedado así. Ahorita ya hay más mezcolanza, pero anteriormente estaba muy arraigado eso, era. Los barrios más grandes es donde decían “no, aquí pura gente...” pero ahora no, ahora ya se va mezclando, ahora ya hay más gente, por ejemplo, Cuautles ya hay por San Juan, Tépetl ya hay por Santiago. Ah, los Tepetl son de San Juan, los Tepetl, los Totozintle, Maxicallis, todos son de ese rumbo. (R. Totozintle, comunicación personal, agosto de 2022)

Como se puede apreciar, en la actualidad, los barrios no sólo implican residencia, sino también filiación, además de una mezcolanza entre filiaciones. Aunque una persona viva en un barrio en el que no nació, puede que esta sea considerada de su barrio de origen con base en su apellido. “También se llama barrio a la sección del pueblo en donde viven esas personas, junto con los terrenos de donde se obtiene la parte fundamental de su sustento. Esto implica una compleja relación de elementos religiosos, políticos, sociales y económicos en una sola unidad, cuyos antecedentes se pueden encontrar en el calpulli” (Gallegos, 2010, p. 64).

La vida social de los habitantes de San Andrés Cholula gira en torno a la división de barrios que se expresa a través de la organización religiosa. Gallegos explica que en 1591 existían una división entre los barrios de Quauhco, Colomochco y San Juan Aquiahuac, acerca de la celebración de la fiesta patronal en la que intervino el cabildo de la ciudad de San Pedro Cholula para organizar y garantizar el control y la participación de los barrios, dando así origen a los cargos y festividades “circulares”. Agrega que el cargo circular más importante fue la “fiscalía”, y que esta existe desde finales del siglo XVI, con la finalidad expresa de facilitar el control y la participación de los barrios. En la actualidad, ese cargo continúa siendo el más importante en el sistema de cargos, y es este quien decide quiénes le estarán acompañando durante el año que le corresponda. Sin embargo, vale la pena resaltar que el sistema de cargos de San Andrés y de San Pedro son muy diferentes y cada uno tiene su propio ciclo festivo. Además, si bien, como resalta Gallegos, en el siglo XVI, los cargos

civiles y religiosos trabajaban a la par, en la actualidad, el sistema de cargos es solo religioso-festivo y no necesariamente está vinculado al sistema electoral.

En la actualidad, San Andrés Cholula es el cuarto municipio más poblado del Estado, detrás de Puebla, Tehuacán y San Martín Texmelucan. Este forma parte de la Zona Metropolitana Puebla-Tlaxcala, así como de la Región Socioeconómica Angelópolis. De acuerdo con el Plan Municipal de Desarrollo de San Andrés Cholula (2022), este cuenta con una superficie territorial de 63.2 km², lo que representa el 0.2% del territorio estatal. Se localiza en la parte centro-oeste del Estado de Puebla, y a 8 km al poniente de distancia de la capital poblana”. Cuenta con seis juntas auxiliares y 13 localidades: San Antonio Cacalotepec, San Bernardino Tlaxcalancingo, San Francisco Acatepec, San Luis Tehuiloyocan, Santa María Tonantzintla, San Rafael Comac; Localidades Acatepec, Buenavista, Cacalotepec, Cuaxandiatla, Ejido Santa Martha Hidalgo, El Olivo (Fraccionamiento), San Andrés Cholula, San Antonio Cacalotepec (El Petlayo), San Bernardino Tlaxcalancingo, San Luis Tehuiloyocan, San Pedro Tonantzintla, San Rafael Comac y Santa María Tonantzintla. Como explicamos al comienzo del capítulo, colinda al norte con el municipio de San Pedro Cholula, al sur con Ocoyucan y la ciudad de Puebla, al oeste con San Gregorio Atzompa, al extremo oeste con San Jerónimo Tecuanipan y al este con la ciudad de Puebla.

De acuerdo con el sitio datamexico.org, la población total de San Andrés Cholula en 2020 fue 154,448 habitantes, siendo 51.9% mujeres y 48.1% hombres. Los rangos de edad que concentran mayor población fueron 20 a 24 años (16,810 habitantes), 15 a 19 años (13,669 habitantes) y 25 a 29 años (13,420 habitantes). Entre ellos concentraron el 28.4% de la población total. La población de 3 años y más que habla al menos una lengua indígena fue de 6,030 personas, siendo la lengua náhuatl la más hablada con 4,476 habitantes. La mayor cantidad de migrantes que ingresó a San Andrés Cholula en los últimos 7 años provino de Venezuela (355 personas), Estados Unidos (321 personas) y Brasil (252 personas). Alrededor del 72% de la población tiene acceso a internet y 62% dispone un equipo de cómputo.

La mayoría de localidades cuentan con todos los servicios públicos, agua potable, drenaje, electricidad, alcantarillado, pavimentación, señalización, etc., pero algunos aún carecen de ellos, como San Francisco Acatepec que no cuenta con drenaje y agua potable. La cabecera municipal es un escenario turístico importante del Estado de Puebla debido a su

arraigo colonial y prehispánico, por lo que los gobiernos han priorizado que cuente con todos los servicios, pues, además de recibir a turistas nacionales e internacionales, hay habitantes de contextos urbanos, clases medias y altas que promueven y generan nuevas formas de comercio y de habitar vinculadas con la modernidad y la globalización. Este es un territorio bastante complejo que mezcla dinámicas de consumo globalizadas con una organización socio-religiosa que se resiste a ceder y se mantiene arraigada con los cargos de jóvenes como eje rector de la reproducción del orden. Los gobiernos han identificado estas prácticas como un nicho económico importante, exotizando el habitar de las Cholulas y gestionando obras públicas para garantizar el aprovechamiento del sector turístico a costa de la elevación del costo de vida de las y los habitantes, el despojo y resignificación de sus territorios, la imposición de nuevos consumos, formas de empleo y habitar.

Actualmente San Andrés está dividida en ocho barrios, que a su vez se divide en dos secciones, la primera está compuesta por los barrios con menor extensión territorial, Santo Niño de Macuila, La Santísima Trinidad, San Miguel Xochimehuacán, Santa María Cuaco, San Pedro Colomoxco y San Andresito; la segunda sección es conformada por San Juan Aquiahuac y Santiago Xicotenco. (Véase mapa 1) Esta división está en función de la iglesia de cada barrio y cobra sentido para la organización socio-religiosa. La fiscalía, por ejemplo, que corresponde al cargo que administra y mantiene la iglesia durante un año (representada por un varón adulto, generalmente casado), la debe llevar un barrio anualmente, así, cada uno recibe el cargo de fiscalía cada 7 años⁷. Por otro lado, para la Comisión de la Bajada de la Virgen de los Remedios, la Comisión del 18 de marzo y la fiesta patronal de San Andrés, se contempla la división de secciones para llevar a cabo las colectas correspondientes de las floreras y los castilleros. Por lo general, hay una florera y un castillero principal de la primera sección y de la segunda. Cada uno de estos tiene una lista de sus respectivas secciones de sus colaboradores y colaboradoras.

Un elemento más a considerar para comprender la importancia material y simbólica de los barrios, es el cargo de síndigo, que corresponden a la administración y mantenimiento de la iglesia de cada barrio. En palabras de las y los informantes, el cargo de síndigo es como un cargo de fiscal, pero *más pequeño*. Este último permite tener un acercamiento a las familias de lo que implica tomar el cargo de una fiscalía y, por lo general, los fiscales junto

⁷ El barrio de San Andresito no es tomado en cuenta para la fiscalía debido a su poca población.

con sus familias, ya habrán tenido el cargo de síndigos en sus respectivos barrios. Este panorama permite comprender la utilidad de la división barrial para la organización socio-religiosa del lugar.



Mapa 1. Distribución Barrial de San Andrés Cholula. Elaborado con base en la información obtenida en trabajo de campo.

Entre los eventos contemporáneos más destacados para comprender la actualidad de San Andrés, Lozano y Bautista (2008) identifican la apertura de la UDLAP y la construcción de la llamada Recta Cholula como los sucesos que dieron comienzo a un proceso de urbanización de San Andrés Cholula. La primera es la Universidad de las Américas de Puebla, una institución privada que alberga a estudiantes de familias de clases altas, tanto de la ciudad de Puebla como de otros estados [como Oaxaca y Veracruz] y países. Esta condición de foraneidad, fomentó la construcción de departamentos cercanos tanto a San Pedro como a San Andrés, y, por lo tanto, la interacción de estos con las y los san andreseños. Para los autores, este es un hecho histórico formativo central, pues impuso una noción de

juventud en el lugar. Es decir, surge el sujeto joven moderno en San Andrés universitario o estudiante, el cual difiere de los comportamientos de la niñez y de la adultez y cuenta con un recinto institucional que lo identifica y reconoce como tal: la universidad.

La misma situación ocurrió con la Recta Cholula, que fue el medio territorial que permitió un intercambio comercial, pero también cultural entre Puebla y la Ciudad Sagrada. Agregan Lozano y Bautista:

La apertura de sitios como las discos, ahora llamados antros, la construcción de departamentos destinados a la renta para los estudiantes extranjeros necesitados de alojamiento, espacios dedicados a la venta de comida y otros servicios que vinieron a modificar la vida cotidiana y campirana del lugar. Los años noventa también representaron tiempos de cambio y transformaciones en el paisaje del lugar, la construcción del periférico ecológico y la expropiación de los terrenos de Santiago Momoxpan vinieron a contribuir la urbanización de Cholula y por consiguiente de San Andrés. El crecimiento de la zona va de la mano con la expansión de la ciudad de Puebla de Zaragoza. (2008, p. 9)

Dados los proyectos gentrificantes que se han puesto en marcha, tanto por parte del Estado (principalmente las políticas morenovallistas) como por parte de empresarios privados, las Cholulas se presentan como multidiversas y complejas, existe una fuerte práctica política neoliberal que permite que las empresas que se asientan en estos lugares, tiendan a producir y reproducir visiones progresistas y de desarrollo, así como una fuerte gentrificación y folclorización de la tradición mesoamericana que continúa vigente, dado que el ambiente ofrece una forma de vida *tradicional, sencilla, "orgánica", con cercanía a la tierra y a las deidades mesoamericanas*. Es por eso que, particularmente en San Andrés se han construido muchas plazas, centros comerciales, bares, antros, etc., que acercan impositivamente dinámicas económicas de la urbe a toda la población.

Entre los negocios de las calles principales de la cabecera se encuentran pollerías, tiendas de bisutería, tiendas de ropa, lavanderías, lugares para tatuarse, restaurantes (mariscos, barbacoa, sushi, pizza, waffles, hamburguesas), fondas, manicura, boutiques, heladerías, estéticas, bares, lava autos, cafés, spas, tiendas de artesanías, dentistas, tiendas naturistas, tiendas de bicicletas, gimnasios, tiendas de productos de limpieza, *smoke shops* (lugares para comprar insumos para fumar), tiendas para mascotas, renovadoras de calzado, tiendas de *alimentos orgánicos*, *Barber shops* (estéticas para varones), torterías, zapaterías, misceláneas, tiendas de pinturas para el hogar, ferreterías, farmacias, consultorios médicos,

vidrierías, tienda de electrónicos, cerrajerías, sitio de taxis particulares, panaderías *artesanales*, mercerías, tienda de fotografía, pastelerías, talacherías, florerías, oxxos, tienda de artesanías de palma, tortillerías, renta de departamentos, veterinarias, despachos contables, papelerías, tapicerías, taquerías, tienda de productos desechables, cybers, gestoras notariales, consultorios de terapia física y rehabilitación, tienda de libros y discos musicales, servicios de emplacado y funerarias. A esto se suma que gran parte de estos negocios tienen convenio con aplicaciones de servicio a domicilio como Rappi, Uber y Didi, además de que las mismas aplicaciones tienen servicio para llevar productos de negocios de la Ciudad de Puebla a San Andrés y viceversa.

Este panorama comercial muestra lo fortalecidas que se encuentran las lógicas de consumo globalizadas y *urbanas*, sumado a que las calles se presentan como un lugar colorido, a través de diversos murales que hacen alusión a la comida *tradicional*, magueyes, volcanes, ganadería y agricultura. A menudo cuando se escucha hablar de *Cholula*, se suele afirmar que todos los días hay fiesta, y que hay 365 iglesias, una para cada día del año. Todo esto es una representación, un discurso folclorizante del habitar rural y de las tradiciones religiosas que da como resultado una comunidad blanco de turismo nacional e internacional. El interés del exterior por conocer *Cholula* (lo pongo en cursivas porque muchas personas no distinguen entre San Andrés y San Pedro, pensando que sólo hay una *Cholula*) también ha sido fortalecido por la política pública. Esta ha identificado el potencial económico de folclorizar a las poblaciones rurales o indígenas. Los llamados *pueblos mágicos* son uno de estos ejemplos, ubicados en todo el país.

En particular, en las Cholulas se identifican dos importantes obras públicas: la construcción de la Plaza de las Siete Culturas y el Tren Turístico Cholula-Puebla. Estas forman parte del gobierno panista de Rafael Moreno Valle, de estrecho vínculo con la religión católica. Ambas construcciones fueron dirigidas al turismo frente a una fuerte resistencia por parte de los y las pobladoras de las Cholulas. De acuerdo con el portal La Jornada de Oriente (Llaven, 23 de enero de 2017) en el artículo "Despliegue policiaco en Cholula para reprimir protestas por inauguración del tren turístico", pese a no contar con los permisos correspondientes por parte de la Secretaría de Comunicaciones y Transporte (SCT), el expresidente Enrique Peña Nieto inauguró el Tren Turístico Puebla Cholula y el Museo Regional. Además, el Movimiento Cholula Viva y Digna, denunció que el Parque de las Siete

Culturas o Parque Intermunicipal Cholula se construyó sin permisos del SCT, pero también sin la licencia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En el portal e-consulta, en el artículo “Protestan en grito por Parque de las 7 Culturas; Paisano los ignora”, explican:

El círculo de defensa por el Territorio de Cholula mostró pancartas en contra del proyecto y la expropiación de terrenos en San Andrés. En medio de protestas por la realización del Parque de las 7 culturas, el presidente municipal de San Andrés Cholula, Leoncio Paisano Arias encabezó la ceremonia del Grito de Independencia en el centro de la ciudad. (...) Cerca de 80 integrantes del Círculo de Defensa por el Territorio de Cholula sacaban pancartas para mostrar su descontento por la expropiación de los terrenos que serán usados en la obra. Poco más de una docena de granaderos estuvieron atentos a que no se alterara el orden, en tanto que el edil ignoró la protesta para lanzar su arenga a los asistentes al festejo. (Guadarrama, 16 de septiembre de 2014)

Alrededor de 5 años las y los pobladores de las Cholulas se mantuvieron en resistencia frente a estas obras, que evidentemente, antes que ser un beneficio para las poblaciones, significó una política pública pensada y dirigida para el turismo masivo. Julio Glockner Lozada, exsecretario de Cultura del Estado de Puebla, declaró que la construcción del parque de las Siete Culturas era un mal ejercicio del gobierno, pues sólo se trataba de un negocio, además de que no hubo consulta a la población para la realización de la obra (Redacción Ángulo 7, 19 de septiembre, 2015). Parte de las manifestaciones implicaron la organización de peregrinaciones, es decir, sacar a las imágenes (San Andrés Apóstol y Virgen de los Remedios) de sus recintos como un acto de la población para llamar a la restauración de la paz y pedir, devocional y cívicamente, que sus demandas fueran atendidas. Una vez más, a través de estos eventos políticos, se manifestó la importancia de las imágenes católicas para las dos Cholulas. Vale la pena mencionar que los sacerdotes no se involucran en este tipo de eventos. La Jornada de Oriente explica:

Como desde hace 300 años, por segunda ocasión se hermanaron los pueblos de San Pedro y San Andrés Cholula durante la bajada de la virgen de los Remedios, del santuario del cerrito a los campos expropiados, para pedir por la paz y amparo de la represión de las autoridades. (...) El conflicto social se comenzó a gestar desde marzo de 2014, cuando las autoridades municipales iniciaron con la expropiación de terrenos que circundan el sitio arqueológico, con el fin de construir un complejo turístico en el basamento de la pirámide. (...) El 7 de octubre, cuatro días después, policías municipales detuvieron brutalmente a

cuatro pobladores de San Andrés Cholula, que protestaban frente a la presidencia municipal para exigir la cancelación del llamado Parque Intermunicipal o *parque de las siete culturas*. Un año después, la segunda procesión se llevó a cabo a las 16 horas, de la antigua estación del ferrocarril, hoy convertida en una tienda oxxo, hasta la cúspide de la pirámide, donde se encuentra el santuario de la virgen de los Remedios. (Llaven, 5 de octubre de 2015)

El parque de las 7 Culturas fue construido sobre suelo arqueológico que arrojó vestigios durante todo el transcurso de la construcción, mientras que el tren turístico, apenas fue útil para la población y el turismo, pues los horarios eran pocos y no había suficientes paradas que atendieran a las necesidades particulares de los diversos sectores de la población. Desde el inicio del año 2022 ya no se encuentra en funcionamiento. De acuerdo con el portal El Heraldo de Puebla, “el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) desistió del proyecto para operar el Tren Turístico Puebla-Cholula porque no resulta y la ruta no es atractiva para detonar su uso. Financieramente no era operante, pues la ruta es muy pequeña para un tren muy rápido” (Morales, 28 de agosto, 2022).

Un conflicto fundamental que está siempre vigente entre las Cholulas es respecto a quién le corresponde, territorialmente, “la pirámide” o “el cerrito”, que es donde se encuentra el santuario⁸ de la Virgen de los Remedios. Con base en la información obtenida en campo, se identificó que es un conflicto sin resolver, pues la gente de San Andrés afirma que pertenece a ellos, mientras que los de San Pedro afirman que les pertenece a ellos. Sin embargo, ambas Cholulas mantienen una interdependencia que ha sido acentuada por las dinámicas turísticas y económicas, que venden un lugar folclorizado a costa de las necesidades y demandas de las y los habitantes, y no ceden mayor importancia a poner un negocio o asistir a un bar en San Andrés o San Pedro, en tanto esté en *Cholula*.

La cabecera municipal de San Andrés Cholula también emerge como un centro eclesiástico importante, pues tiene a su cargo el decanato. Esto significa que es un centro regulador de las actividades eclesiásticas de iglesias aledañas de las juntas auxiliares del municipio y los templos que forman parte de él, solicitan cierto tipo de permisos y comunican

⁸ De acuerdo con el sitio web ia601006.us.archive.org, “para que un templo o iglesia sea erigido con el título de “santuario” se requieren dos cosas: que a dicho espacio sagrado acudan numerosos fieles y sea, por tal motivo, un especial lugar de piedad popular y de peregrinación y que, juntamente con ello, el obispo del lugar, el obispo del lugar (llamado con el título de “Ordinario”) conceda -por medio de un decreto- la debida aprobación canónica para que tal iglesia quede constituida como santuario” (¿Qué diferencia hay entre una basílica, una catedral, un santuario, un templo parroquial o una capilla? ¿Es sólo una diferencia en cuando al tamaño del edificio?, s. f.).

las actividades a la parroquia de San Andrés, además de que piden la presencia del fiscal para festividades importantes. El decanato está regulado por el padre, pero también la fiscalía se involucra para la administración del mismo. Este está integrado por los siguientes diez recintos:

- Parroquia de San Andrés Cholula
- Parroquia de San Bernardino Tlaxcalancingo
- Parroquia de Santa María Malacatepec
- Parroquia de nuestra señora de Ocotlán
- Parroquia de San Luis Tehuiloyocan
- San Isabel Cholula
- San Antonio Cacalotepec
- Santa Clara Ocoyucan
- Parroquia de la Inmaculada Concepción de Chipilo
- Parroquia de San Gregorio Magno Atzompa

A través de este breve recorrido socio-histórico, es posible comprender la complejidad y diversidad del contexto cholulteca, así como del estrecho vínculo que existen entre las esferas religiosa, política y económica. Nos encontramos frente a una cholula dinámica que mantiene una constante negociación con las lógicas estructurales contemporáneas postmodernas y su pasado, tanto prehispánico, como colonial, pero también la prevalencia de una de las más importantes estrategias de evangelización rural, el sistema de cargos. La clase, el género, la etnia y la condición etaria afianzan el diálogo entre lo tradicional y la modernidad, dando como resultado prácticas estratificantes que posicionan y ordenan a las y los sanandreseños.

De la organización socio religiosa

El municipio de San Andrés Cholula comprende un amplio territorio que conserva fuertemente las tradiciones católicas, cuenta con importantes iglesias a nivel estatal, como la de Tonantzintla, o la de Acatepec, las cuáles son ejes económicos centrales para los habitantes de ambas localidades. Por supuesto, la cabecera no está exenta de la importancia de la religión católica, pues incluso la división territorial es útil para la subsistencia de la

creencia en las imágenes religiosas. Resaltan dos figuras a este respecto, la Virgen de los Remedios y San Andrés Apóstol, las cuales albergan representaciones del ser mujer y ser varón. Son a estas imágenes a quienes prioritariamente se les piden beneficios devocionales y se les brindan *servicios* con grandes fiestas, juegos pirotécnicos, comidas, bailes y adornos florales. Además, alrededor de 25 fiestas más quedan distribuidas en todos los meses del año, considerando las más importantes de la religión católica como Navidad y Semana Santa, así como los Santos de cada uno de los ocho barrios. Emmanuel Reyes Pacheco (2018) brinda un cuadro de las fiestas más importantes en San Andrés Cholula a partir de cual podemos inferir la importancia del catolicismo. (Véase tabla 1)

La distribución barrial de San Andrés es muy importante pues a través de esta se establecen las secciones que participan -y de qué manera- en el sistema de cargos. Como expliqué anteriormente, el centro y los ocho barrios se encuentran divididos por la parroquia San Andrés Apóstol en dos secciones. La primera está conformada por los barrios de Santo Niño de Macuila, La Santísima Trinidad, San Miguel Xochimehuacán, Santa María Cuaco, San Pedro Colomoxco y San Andresito; mientras que la segunda sección está conformada por los barrios San Juan Aquiahuac y Santiago Xicotenco. Como se puede apreciar en el mapa 1 (página 85), la primera sección está conformada por los barrios con menor extensión territorial, mientras que la segunda, son los barrios con mayor extensión. Cada uno cuenta con su propio calendario festivo, así como su propio sistema de cargos, en los que la figura más importante son los síndigos (Véase Tabla 1). Este el encargado del templo y sus bienes, así como de controlar las misas de la iglesia de cada barrio. Los mayordomos, por su parte, brindan apoyo al síndigo, a pesar de contar con varios, los tres primeros son quienes más apoyan junto con sus esposas.

Así, si bien cada barrio cuenta con sus propias festividades, hay otras en las que participan los ocho barrios. Por ejemplo, la bendición de los animales el 17 de enero, el día de la Santa Cruz y la coronación de la Virgen María en el mes de mayo, la Bajada de la Virgen de los Remedios y la coronación de Cristo Rey en el mes de junio, la fiesta patronal de San Andrés Apóstol del 21 de noviembre al 02 de diciembre, la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, las posadas y la acostada del Niño Dios.

FECHA	FIESTA	SANTO	BARRIO O PARROQUIA
01 de enero	Cambio de la fiscalía de San Andrés Apóstol	San Andrés Apóstol	Parroquia San Andrés Apóstol
17 de enero	Bendición de los animales	San Antonio Abad	En los ocho barrios y en la Parroquia
02 de febrero	Bendición de las semillas	Virgen de la candelaria y niño Dios	En los ocho barrios y en la Parroquia
Segundo domingo de febrero	Fiesta barrial de Macuila	Santo Niño de Macuila	Barrio de Santo Niño de Macuila
18 de marzo	Bajada de la virgen de los remedios	Virgen de los Remedios	Comisión de mujeres del 18 de marzo. Parroquia de San Andrés Apóstol
Semana Santa Marzo o abril	Pasión y muerte de Cristo	Padres Jesús de las tres caídas	Se conjuntan siete barrios y se realiza en la parroquia. El barrio de Xicotenco la lleva a cabo en su barrio.
03 de mayo	La Santa Cruz	La Santa Cruz y Cristo Vivo	En todos los barrios y la Parroquia. La ceremonia principal se lleva a cabo en la radial.
Segundo fin de semana de mayo	Visita a la Basílica de la Virgen de Guadalupe	Virgen de Guadalupe	Basílica de Guadalupe, participan todos los representantes de los barrios y la Parroquia.
12 de mayo	Fiesta barrial de La Santísima	La Santísima Trinidad	Barrio de la Santísima Trinidad
Mes de mayo	Coronación de la Virgen María	Virgen María	En los ocho barrios y en la Parroquia.
Mes de Junio	Bajada de la Virgen de los Remedios (circular)	Virgen de los Remedios	Parroquia de San Andrés Apóstol (Comisión de la Virgen de los Remedios) y visita a los ocho barrios.
Mes de Junio	Coronación de Cristo Rey	Cristo Rey	En los ocho barrios y en la Parroquia.
24 de junio	Fiesta Barrial Aquiahuac	San Juan Bautista	Barrio de San Juan Aquiahuac
29 de junio	Fiesta Barrial Colomoxco	San Pedro Apóstol	Barrio de San Pedro Colomoxco
25 de julio	Fiesta Barrial de Xicotenco	Santiago Apóstol	Barrio de Santiago Xicotenco
15 de agosto	Fiesta Barrial de Cuaco	Santa María	Barrio de Santa María Cuaco
Tercer sábado de agosto (aniversario) y tercer sábado de cada mes.	Aniversario de la Adoración Nocturna.	Santísimo Sacramento del Altar	Parroquia de San Andrés Apóstol
29 de septiembre	Fiesta Barrial de Xochimehuacán	San Miguel Arcángel	Barrio de San Miguel Xochimehuacán
Último domingo de octubre	Entrega de invitaciones fiesta patronal San Andrés Apóstol	San Andrés Apóstol	Visita a los donadores de misas en la fiesta patronal
Últimos días de octubre, 1 y 2 de noviembre	Festividad de los fieles difuntos	Día de muertos	Templos, casa de los habitantes y panteones de la comunidad
13 de noviembre	Fiesta San Diego	San Diego	Parroquia de San Andrés Apóstol
Segunda y tercera semana de noviembre	Bajada de la virgen de los remedios al barrio de Xicotenco	Virgen de los Remedios	Barrio de Santiago Xicotenco (Patrocinio de María)
Del 21 de noviembre al 02 de diciembre	Fiesta patronal (circular)	San Andrés Apóstol	Parroquia de San Andrés Apóstol
Primer domingo de diciembre	Fiesta Barrial San Andresito	San Andrés Apóstol	Barrio de San Andresito
12 de diciembre	Fiesta de la Virgen de Guadalupe	Virgen de Guadalupe	En los ocho barrios y en la Parroquia.
Del 16 al 24 de diciembre	Posadas	Posadas	En los ocho barrios y en la Parroquia
24 de diciembre	Acostada Niño Dios	Niño Dios	En los ocho barrios y en la Parroquia

Tabla 1. Ciclo festivo de San Andrés Cholula elaborado por Emmanuel Reyes Pacheco (2018). Complementada con el aniversario de la Adoración Nocturna. En azul están señaladas las festividades en las que están los cargos de floreras y castilleros.

En particular, esta investigación está enfocada en la participación de jóvenes en los cargos de floreras y castilleros, los cuáles únicamente se desempeñan en las festividades más importantes del ciclo festivo:

- La fiesta de la Comisión del 18 de marzo, la cuál es una conmemoración de un conflicto político y se lleva a cabo únicamente por mujeres, con excepción de los castilleros;
- En el mes de junio, en la fiesta circular de la bajada de la Virgen de los Remedios, con la comisión homónima;
- En la fiesta circular del Santo Patrono San Andrés, la cual está a cargo de la fiscalía del año en curso en el mes de noviembre;
- En las fiestas del Santo Patrono de algunos barrios, como Santa María Cuaco, La Santísima Trinidad, Santo Niño de Macuila y Santiago Xicotenco. Estas quedan a cargo de los síndigos de cada barrio.
- Fiesta del Patrocinio de María del barrio de Santiago Xicotenco en el mes de noviembre a cargo del Presidente del patrocinio.

Las dos festividades con mayor relevancia, son la de la Bajada de la Virgen de los Remedios y la de San Andrés Apóstol. Cuando se preguntó en la comunidad cuál era la más importante, algunos señalaban la primera, y otros la segunda. Algunos más afirmaban que definir la más importante estaba en función de en cuál participaban sus familias. Por ejemplo, Emilio Xicali, cuarto fiscal del año 2022, señaló que, para él, la fiesta más importante era la del 15 de octubre. En esta, se lleva a San Andrés en procesión a la Iglesia de la Virgen de Tzocuilac en San Pedro Cholula, y se agradece la cosecha del año. Por ser el cuarto fiscal, a él le corresponde realizar esa festividad en conjunto con su familia, por lo que él consideraba que esa era la fiesta más importante para él.

Como señala Reyes, San Andrés Apóstol representa un punto central en las concepciones del mundo que dan sentido a la reproducción de una identidad religiosa, la figura del santo les representa como san andreseños, los distingue de otros pueblos y los reúne cada año en su celebración. (2018, p. 17) Así sucede con los pueblos desde la intervención evangélica, los santos y las vírgenes se vuelven distintivos de cada población y determina la figura que se hace cargo de las y los habitantes en términos devocionales. Así, por ejemplo, en San Pedro Cholula, el Santo Patrono es San Pedro y su fiesta es el 29 de junio, de acuerdo al calendario eclesiástico. En San Francisco Acatepec es San Francisco de Asís la imagen distintiva de sus habitantes y se celebra entre el 20 de septiembre y el 5 de octubre. En San Andrés, la fiesta patronal involucra la participación de todos los barrios y de

algunas juntas auxiliares, niños/as, jóvenes, adultos, personas mayores, todas las floreras, castilleros, fiscales, síndigos, que convergen en una iglesia con grandes y hermosos adornos florales, juegos pirotécnicos, misas durante todo el día, bailes, veladas, comidas, desayunos y cenas. La fiesta del Santo Patrono es la fiesta de las y los sanandreseños, pues es a la figura eclesiástica que los representa a la que le hacen las peticiones para su bienestar. Es por ello que, principalmente, me estaré enfocando en la participación de floreras y castilleros de esta festividad, haciendo énfasis en que estos cargos forman parte de la fiscalía circular.

El cargo más importante es el de la fiscalía. En este se reconoce al varón como el representante máximo de la comunidad con los barrios y con las juntas auxiliares, su elección es de forma circular. Quienes quieren ser principales tienen que haber estado en los diferentes cargos e ir escalando. Pasando de castillero (a veces), a una mayordomía menor, posteriormente a una mayordomía mayor y haber sido síndigo. Por ejemplo, Araceli Morales, fiscal del 2022, explica que, antes de ser fiscales, ella y su esposo fueron síndigos, representantes del miércoles de ceniza y de la pascua, en la parroquia su esposo fue teniente y fue representante de las 3 caídas de la semana santa, la semana mayor. A los primeros fiscales les corresponde donar la comida y una obra para el templo. A los siguientes nueve de la lista se les conoce también como fiscales y les otorga un número, por ejemplo, fiscal segundo, hasta llegar al décimo. Generalmente son del mismo barrio los primeros diez, del once en adelante son de todos los barrios. El primer fiscal escoge a sus diez y once que lo acompañarán con base en las redes de relaciones que haya generado en el paso de su vida y su participación socio-religiosa. Así, la filiación barrial se vuelve sinónimo de intercambios de favores, es decir, se crea un grupo de apoyo fundamentado en la socialización de los varones, pues son ellos a quienes se les brinda el reconocimiento y la facultad para interactuar en los espacios públicos. Los primeros fiscales son quienes representan la devoción de la comunidad hacia San Andrés Apóstol, traducida en el trabajo durante todo un año en y para la parroquia. Sin embargo, también cobra importancia, pues

La fiscalía también es implementada como plataforma para llegar a un cargo público, es decir, el pertenecer a un cargo religioso produce un reconocimiento social y un estatus entre la población, lo que conlleva a una aceptación o un rechazo, por lo cual, algunos Presidentes Municipales han tenido cargos previos en la fiscalía. También, la fiesta patronal permite que los candidatos que quieran obtener un cargo público, puedan ser reconocidos por el resto de la población. (Reyes, 2018, p. 110)

A partir de una perspectiva integral al sistema de cargos, notamos que la organización socio-religiosa comparte un estrecho vínculo con los otros ámbitos de la vida social, como lo es la vida cívico-política. A partir de ello, se comprende que el sistema de cargos en San Andrés tiene tal relevancia para las y los pobladores que puede saltar a la administración de la vida pública (en términos burocráticos). La fiscalía es un medio para obtener reconocimiento, prestigio y legitimidad, cualidades reservadas para los varones, pues la cultura de género los define como figuras de autoridad y de razón, sin reconocer el trabajo feminizado del que se encargan las mujeres. El sesgo de reconocimiento del trabajo de las mujeres en el sistema de cargos, se vuelve sinónimo, entonces, del sesgo de género en la vida político-administrativa de San Andrés. En otras palabras, en tanto la organización socio-religiosa no permita que las mujeres lleven con ellas cualidades de representatividad, prestigio y legitimidad, este no será un medio equitativo para la participación política. Sin embargo, vale la pena acotar que los cargos políticos no son sinónimo de los cargos religiosos, pues no todos los fiscales son servidores públicos, ni todos los servidores públicos son fiscales, además de que, en la actualidad, también hay servidoras públicas mujeres. Lo que sí es innegable, es la desigualdad de oportunidades entre varones y mujeres para acceder a un cargo público desde los cargos religiosos.

La propuesta antropológica de Reyes, identifica seis cargos que serían los más representativos para la comunidad y los ubica en orden jerárquico lineal: el fiscal, el comisionado de la bajada de la Virgen de los Remedios, los síndigos, los mayordomos, los castilleros y las floreras. (2018, p. 141) Sin embargo, considero importante acotar que los cargos no mantienen la linealidad de importancia durante todo el ciclo festivo. Si se añade la variable del tiempo, se comprende que las floreras y los castilleros son cargos secundarios que, si bien, están por debajo de todos los demás cargos, hay momentos en los que se difuminan, pues no aparecen en la palestra pública. Además, también habría que ceder una perspectiva crítica al reconocer que los cargos no sólo son de “el fiscal” o “el síndigo”, sino enunciar “la fiscalía” “la sindicatura”, pues a partir de ello, se reconoce que el trabajo del cargo no sólo lo lleva quien lo representa, sino que hay un importante porcentaje de trabajo de esposas e hijos, incluso tíos/as, primos/as, etc.

Cada barrio y la parroquia cuenta con mayordomías menores y mayores, siendo la Virgen de la Candelaria, La Santa Cruz, Semana Santa, Santa María y la de Virgen de

Guadalupe las más importantes. Reyes destaca que las mayordomías generalmente se constituyen por matrimonios, sin embargo, también pueden ser ocupados por jóvenes que deben ser acompañados por sus madres. Agrega que el proceso de elección es por compadrazgo, la filiación familiar, la pertenencia barrial o la creencia en determinado santo.

El papel principal de los mayordomos es el de custodiar y celebrar las fiestas de los santos y vírgenes que les son encomendados, al igual que ofrecer el convite, la música y los cohetes. El cambio de carguero se realiza el mismo día de la fiesta y son considerados cargos que se deben cumplir para poder ser considerados como síndigos de la imagen de un santo patrono de un barrio (2018, p. 143).

La cultura de género se hace presente en el binomio hombre-mujer al reconocer que debe existir una figura femenina que auxilie al varón como representante, ya sea una esposa o una madre. Un cargo más, es la sindicatura. Siguiendo a Reyes,

Este es la figura máxima en jerarquía a nivel barrial, ya que custodia el templo, la imagen del santo patrono del barrio, además de que, durante su cargo, dona una obra para su comunidad. En total hay ocho síndigos, uno por cada barrio. Su papel es fundamental porque son los representantes del barrio y su comunidad, para asistir a las fiestas mayores, como la Bajada de la Virgen de los Remedios y la fiesta patronal de San Andrés Apóstol. (2018, p. 143-144)

La elección del síndigo puede ser por intención, por lista o por invitación. Reyes destaca que, en el caso de los síndigos, tienen que estar estrictamente casados por ser un cargo de mucho esfuerzo, así como contar con recursos económicos, ya que tienen que donar un convite y una obra para el templo. Agrega que la figura de los síndigos es muy representativa en los barrios, ya que son la máxima autoridad y los que custodian a los santos. En palabras de los “informantes”, la sindicatura es como una fiscalía, pero más pequeña, pues se encargan de administrar la iglesia de su barrio, la cual tiene una extensión y protagonismo menor en comparación con la parroquia de San Andrés.

Cuando Emmanuel Reyes realizó su trabajo etnográfico, identificó que el barrio de la Santísima tenía a una mujer como representante de la sindicatura, es decir, una síndiga. Sin embargo, no documenta la razón por la cual ella es la encargada. Esto resulta problemático, dado que evidencia la falta de interés en la investigación antropológica sobre el género, además de que se limita a un trabajo descriptivo que no cuestiona el orden establecido y no brinda respuestas a los factores que sustentan toda una forma de organización socioreligiosa.

Otro cargo es el de Comisionado de la Bajada de la Virgen de los Remedios. Hay un comisionado y este tiene su comitiva. Para llevar este cargo, el candidato debió haber tenido puestos menores, como castillero, mayordomo o síndigo, lo que se busca es que el principal tenga prestigio social y económico, tanto en su barrio, como en el resto de la comunidad.

La Comisión de la Bajada de la Virgen de los Remedios tiene su propio salón de reunión que funge como un espacio de organización para los que conforman el grupo, y cuenta con urnas donde se colocará a la Virgen. El comisionado y sus tres primeros son los que mayor responsabilidad tienen dentro del cargo, ya que son los que establecen las juntas y la relación con el resto de la comunidad y con el Fiscal que es el cargo máximo dentro del sistema de cargos y el que custodia la Parroquia de San Andrés Apóstol. (Reyes, 2018, p. 144)

Como se mencionó previamente, la fiscalía es un cargo muy relevante para la comunidad, al conjuntar una serie de prácticas socioreligiosas que cobran relevancia para una gran parte de las y los san andreseños. En seguida analizamos a detalle el cargo, incorporando la perspectiva de género e interseccional.

La fiscalía. “Un palo solo no arde, si pones dos, ya se hace la lumbre”

Por lo general, en los estudios antropológicos en torno a los sistemas de cargos, para hablar de tal o cual cargo, únicamente se enuncia a la persona que lo recibe: el fiscal, el síndigo, el mayordomo, el principal, etc. Sin embargo, con base en la perspectiva interseccional que dirige esta investigación y la información recabada en campo, en vez de hablar del fiscal, me estaré refiriendo al sustantivo abstracto: *la fiscalía*, pues este cargo implica un esfuerzo familiar que no se termina en el trabajo que hace el fiscal, como la figura del varón adulto *jefe de familia*, sino que considera un importante porcentaje de actividades que hacen las esposas, además del auxilio de los hijos. Esto último, a su vez, implica la reproducción de la institución social de la familia, así como los parentescos. Cuando mencione *el fiscal* o *la fiscal*, estaré refiriendo a algún acto del que se haga cargo exclusivamente el fiscal “como varón” o la fiscal “como mujer”, aunque socioculturalmente no está reconocido el cargo de *fiscala* o *la fiscal*.

La fiscalía comienza el primero de enero de cada año. Es un cargo circular, pues cambia anualmente. A través de una misa que se realiza alrededor de la una o dos de la tarde, un matrimonio de varón y mujer reciben la fiscalía. El padre es el encargado de *entregar* el

cargo, en la ceremonia reitera que, como parte de las obligaciones, quienes reciban el cargo tienen que estar casados, y que el trabajo que implica es sinónimo de dejar su casa para estar en la iglesia. En ese momento se hace entrega de las llaves del recinto y se da por entendido que son el fiscal y la fiscal quienes tienen que atender la oficina a partir de ese momento.

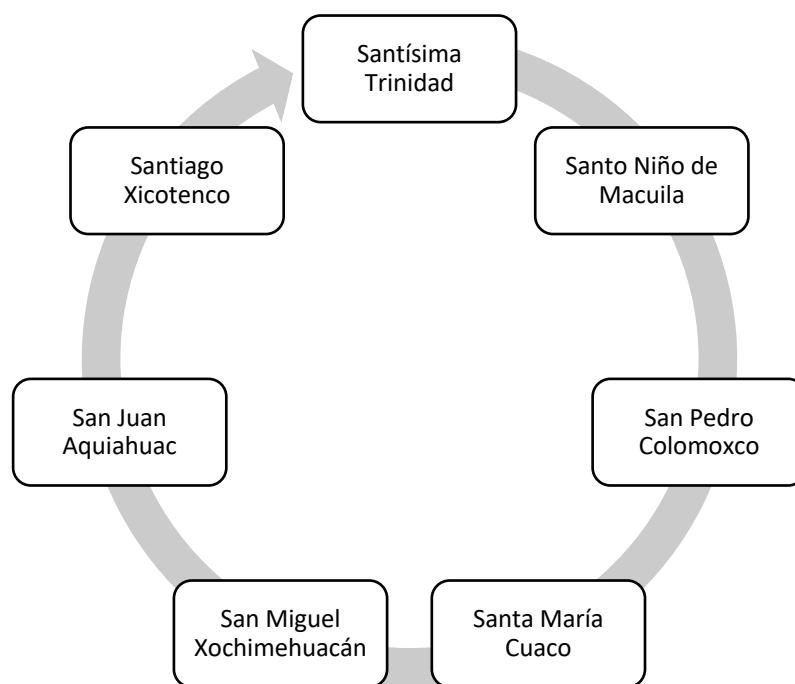


Diagrama 3. Distribución circular barrial de la fiscalía.

Este cargo cambia de barrio año con año. Por ejemplo, si un año le toca al barrio de San Juan, al otro año le corresponde al barrio de Santiago Xicotenco, y al próximo año, le corresponde a otro barrio. Es decir, cada barrio se encarga de la fiscalía cada siete años. A pesar de ser 8 barrios, San Andresito no es tomado en cuenta por su mínima extensión territorial. El orden de los barrios responde a la significación que se le brinda a la figura eclesiástica de cada barrio. Así, por ejemplo, Santiago es el último barrio, por ser el caballero que resguarda la orden, es decir, que resguarda a todos los barrios. La Santísima Trinidad va antes de Santo Niño por ser el hijo de María. Este orden ha persistido y se continúa respetando año con año, no sólo en las fiscalías, también se aplica en la distribución de las procesiones de las diversas festividades del lugar. (Véase diagrama 3)

En el transcurso del año anterior, el síndigo principal, segundo y tercero del barrio al que le corresponda la fiscalía, debieron buscar previamente a un señor, varón adulto que desee participar como fiscal. En caso de que el síndigo principal no consiga a alguien, a él se le asigna el trabajo como representante de la fiscalía. Si no hubiera algún señor del barrio y el síndigo primero no quiera desempeñar el cargo, el fiscal en curso se involucra en la búsqueda, pero esa es la última opción y, por lo general, no sucede así. Se busca que la persona tenga una esposa e hijos/as, pues es fundamental la figura masculina y femenina para la distribución sexual del trabajo. En caso de que el señor no esté casado, sea soltero o viudo, será la mamá la que se encargará de las labores feminizadas. Con base en esto, se aprecia la representación de la familia ideal y para la que es posible participar, conformada por un varón y una mujer en un vínculo sexoafectivo reproductivo que tiene como resultado hijos e hijas para continuar reproduciendo el orden de género en la organización cívico religiosa. La familia tradicional es una fórmula dicotómica normativa que continúa vigente en San Andrés.

También se considera la filiación como un elemento importante para elegir al representante de la fiscalía, pues los apellidos son un distintivo para identificar a los llamados *hijos de barrio*. Estas son personas que han nacido en San Andrés y son ideales para desempeñar un cargo de este tipo. En caso de que alguien que no sea oriundo de San Andrés quisiera participar en una fiscalía, no podría hacerlo sin antes haber formado parte de las listas de las festividades (cooperaciones monetarias), haber donado comida para algún convivio, asistir a misas, generar relaciones con la población (para que las personas lo vayan conociendo), asistir a las festividades (para ir conociendo todo lo que se tiene que hacer), tomar responsabilidades festivas más pequeñas (con menor cantidad de personas involucradas). Si analizamos los requerimientos para que un varón de fuera pueda realizar una fiscalía, en comparación con las condiciones de las mujeres, es posible identificar que, pese a que las mujeres adultas realicen toda esta serie de actividades, para ellas no es posible representar una fiscalía. Con perspectiva de género podemos dar cuenta de que es más probable que alguien que no sea *hijo de barrio* realice un cargo, antes que una mujer. Cuando se le preguntó a las y los pobladores si las mujeres podían llevar una fiscalía, algunos explicaban que el tiempo que dedican a las labores del hogar era un impedimento, mientras que algunos otros no lograban brindar un argumento para explicar el por qué no existían fiscalías representadas por mujeres. La cultura de género impide que existan figuras

femeninas en puestos importantes y representativos en la organización socioreligiosa, genera alternativas para no alterar el orden de género y de esta manera vemos su función para sostener al sistema socioreligioso.

La posición socioeconómica es otro elemento que se considera para elegir al representante de la fiscalía. Es necesario que el varón tenga un empleo que pueda abandonar temporalmente, atenderlo de manera intermitente o un segundo o tercer ingreso por renta⁹, pues durante todo el año que dura la fiscalía, la familia prácticamente vive en la iglesia por todas las labores que atienden. Es usual que tomen el cargo personas con oficios que no tengan horarios o jornadas fijas, por ejemplo, el fiscal del 2021 era carpintero, por ratos iba a trabajar y luego a la iglesia. En el 2017 el fiscal se dedicaba al campo, por lo que también podía estar por ratos en ambos lugares. También es común que tomen el cargo varones que trabajan en el municipio, pues por lo general también son sanandreseñas/os los administrativos y brindan el permiso temporal por la familiaridad con la lógica socio-religiosa. Por ejemplo, el fiscal Rodolfo Totozintle Meza (2022) trabaja en el municipio, y explica que le brindaron el permiso y únicamente se presenta en ocasiones en que se lo soliciten. Sumado a esto, él comenta que tiene locales en renta, lo que es un ingreso más para su familia que le permite estar prácticamente de tiempo completo en la iglesia.

Por lo general, en las familias se mantiene el llamado *patriarcado del salario*¹⁰, expuesto por Silvia Federici, que consiste en que únicamente la figura masculina adulta tenga empleo remunerado. El impedimento para que un señor no lleve un cargo es que su trabajo no se lo permita, o que no tenga un ingreso extra, ya que la fiscalía no recibe remuneración monetaria por el cargo y las mujeres no tienen ingresos estables por la cultura de género, que las relega a las labores de reproducción no remuneradas en los hogares. En caso de que las mujeres trabajen, también abandonan sus empleos, pues para ellas significaría triplicar sus jornadas de trabajo. La fiscal Araceli Morales Juárez (agosto, 2022) explica que, sumado al trabajo que hace en el cargo, también necesita preparar de desayunar, comer y cenar, llevar

⁹ El contexto globalizado del comercio que ha recaído sobre San Andrés hace que cada vez sea más común que los habitantes renten sus espacios para negocios nuevos.

¹⁰ Concepto propuesto por Silvia Federici que refiere a la dependencia económica de las mujeres hacia sus esposos. Siguiendo a la autora, *a través del salario se crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo de la mujer. Y tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente.* (Federici, 2018, p. 18)

a sus hijos a la escuela, asistir a sus juntas y estar al pendiente de su casa, obligaciones que no son otorgadas a su esposo.

La fiscalía no sólo está representada por los primeros (esposo, esposa, hijos), estos tienen su comitiva conformada por otros diez u once fiscales, sus esposas e hijos. Los primeros tres son quienes pasan mayor cantidad de tiempo involucrados/as en el cargo, pero existe un orden preestablecido para que los primeros cinco se encarguen de una fiesta, quedando distribuidas de la siguiente manera:

Primeros fiscales (esposo, esposa, hijos)	Acostadita del Niño Dios (24 de diciembre)
Segundos fiscales (esposo, esposa, hijos)	Levantadita del Niño Dios (06 de enero)
Terceros fiscales (esposo, esposa, hijos)	Entregadita del Niño Dios (02 de febrero)
Cuartos fiscales (esposo, esposa, hijos)	Procesión de la Virgen de Tzocuilac para agradecer las cosechas (15 de octubre)
Quintos fiscales (esposo, esposa, hijos)	Domingo de Ramos, bendición de las palmas (Domingo antes de pascua o sexto domingo de cuaresma)

Tabla 2. Fiestas de las que se hacen cargo los primeros cinco fiscales.

Los fiscales segundos, terceros, cuartos, quintos, sextos, séptimos, octavos, novenos y décimos, si bien, no están en la iglesia los 365 días del año como los primeros, sí contribuyen durante todo el año con cooperaciones que se acuerdan al inicio de la fiscalía. Las cifras no son siempre las mismas, pues varían dependiendo de los fiscales y las obras que quieran hacer durante su cargo. Cabe recalcar que únicamente los primeros dos fiscales reciben el cetro, más adelante se analizará la importancia simbólica de este, pues tiene connotaciones específicas para las personas involucradas en la fiscalía.

Para los primeros fiscales (esposa, esposo, hijos), una fiscalía significa estar todo el día, los 365 días del año en la iglesia o en eventos eclesiósticos de las juntas auxiliares. Sin embargo, no todo el trabajo recae sobre el fiscal, que es quien recibe el cetro. La fiscal Araceli Morales explica que ella como fiscal, se encarga de limpiar los purificadores, de recibir a la gente que quiera algún servicio, de tener limpia la indumentaria del padre, lavarla a mano o llevarla a la tintorería de ser necesario, debe conocer todas las actividades relacionadas a los sacramentos que se realizan en la iglesia (bautizo, boda, confirmación, comunión, talleres

para jóvenes y adultos, consagración, catecismo, etc.), concretar fechas, administrar el dinero, administrar los servicios de mantenimiento, resolver dudas de las personas que vayan a preguntar, conocer los contactos necesarios, barrer (los martes son días de limpieza de la iglesia) adentro de la iglesia y afuera, recoger los desechos que dejen las personas, pasar a coleccionar el diezmo en las misas, abrir la oficina y hacer limpieza en la misma, guardar las cosas que se queden olvidadas para que las personas pasen a recogerlas.

Explica que su día a día consiste en estar en la iglesia desde las 06:00 am (pues todos los días hay misa a las 07:00 am), pasar a coleccionar en la primera misa, preparar el desayuno de sus hijos (cuando están de vacaciones) o su lunch (cuando están en clases), llevarlos a la escuela, bañarse o desayunar. Para las 10:00 am ya debe estar preparada, pues la oficina abre a esa hora. De 01:30 pm a 04:30 pm se cierra la fiscalía y aprovecha ese tiempo para preparar la comida o recoger a sus hijos a la escuela en caso de que no pueda su esposo. Si hay junta o firma de boletas, tiene que quedarse en la escuela. Todas estas actividades son las que realiza por ser fiscal y por la cultura de género que establece que a ella le corresponde encargarse del trabajo de reproducción de su familia. En palabras de la fiscal, ella se encarga del 90% de las actividades, y afirma que el cargo no podría llevarse a cabo si no existieran las mujeres. Cuando se le preguntó si consideraba que su papel era importante para la fiscalía ella respondió:

Sí, exactamente. Porque sin lo que hacemos nosotras, el hombre no lo hace, no lo hace, no lo hace, la verdad, no lo hace. Porque ellos, para empezar, si son machistas “no, ¿yo por qué lo voy a agarrar? ¿yo por qué quién sabe qué?”. O hay veces que hay fiscales que a la esposa ni le permite estar aquí. No, ella, debe estar en su casa, el hombre debe estar aquí, al cien. [diría que entre todas estas cosas, de todo lo que tiene que ver con el trabajo que lleva un fiscal, ¿qué tanto hace usted como fiscal, y qué tanto hace él?] a lo mejor, qué te puedo decir, un 90%. Sí porque, cómo les diré, el hombre nunca está de la puerta de la iglesia afuera. De la puerta para adentro, si acaso, a misa, pero... (...) Bueno, me vieron, ¿no?, que ya me habló uno, y entré. Y ya me habló uno, y ya me habló otro. Estaba yo comiendo a esa hora, cuando ustedes llegaron, apenas, a esa hora había yo empezado a comer, porque preparé la comida. Y ya me habla mi esposo “oye, ven a ver que ya están cambiando el mantel”, yo me quedé “¿el mantel por qué lo van a cambiar?” porque, como es el año litúrgico, debe estar de verde, el calendario lo marca, el eclesiástico lo marca qué color debe estar la vestimenta. Vieron el mantón y la cortina del sagrario de un solo color, y me dice “ven a ver, porque están

cambiando el mantel las señoras, y yo me quedé ¿y Elia (porque así se llama la sacristana)?” Y me dice “quién sabe”. Y ya llego y nunca pensé que ya... porque estas personas, todo lo que vinieron a hacer el sábado, lo tenían que hacer el viernes, por equis o ye no vinieron, pero aprovecharon ese momento que no había misa y se pusieron a hacer las cosas. Y pues sí, no lo cambiaron al cien, nada más que pusieron el de ellas sobrepuesto del que ya estaba, y ya, yo me quedo “no, pues no lo quitaron, nada más lo pusieron su mantel de ellas, que decía de la adoración nocturna, dije “ay, bueno, pues ya”. Y luego ya, ustedes me hablaron, y luego ya me habló la florera, la señora que vino a enflorar, y luego no sé quién me habló que quiere las tijeras, que quieren el cepillo del baño y así es todos los días, y estaba mi esposo, y no le dijeron nada nadie de los que estaban ahí, no le dijeron nada. Entonces les dije “a ver, espérense, uno por uno, no puedo todos juntos”, porque a veces, si llego a ir allá, “oiga esto, oiga el otro”, y ya así, pero ese día así me pasó que se me juntaron las señoras y a quién respondo, le dije “a ver, un momentito, ahorita, uno por uno”, pero sí, cualquier cosa... ahorita vino la del taller de oración y ya me vino a decir que ya empezó con el taller de oración de aquel lado, que le dije “sí, ya estoy mandando a las personas para allá” (A. Morales, comunicación personal, agosto de 2022)

Este testimonio es rico en dato, pues demuestra que las personas, antes que dirigirse al varón, se dirigen a ella, pues reconocen y saben que tiene el conocimiento de las actividades, dinámicas, simbolismos y fechas eclesiásticas. También expone el apoyo imprescindible que significa para Rodolfo Totozintle el que Araceli Morales esté en la iglesia y se haga cargo de una gran cantidad de cosas. La fiscal se ha apropiado del cargo para sacarlo a flote de la mejor manera. En otras palabras, gracias a ella, su esposo y su familia obtienen el prestigio. En el primer encuentro que hubo con la fiscalía, la mayor parte del tiempo la conversación fue con el fiscal, pues la fiscal se tuvo que retirar para atender asuntos, precisamente, de la fiscalía. Lo mismo pasó en otro encuentro en el que la entrevista era exclusivamente para la fiscal, se tuvo que retirar al menos en tres ocasiones para atender asuntos que la requerían. Ya sean estos pequeños, o no, su rol exige que desempeñe todas esas actividades para “ser una buena compañera” o “ser una buena esposa”.

La fiscal tiene un dominio importante de las actividades de la fiscalía, y una agenda que dedica al cargo, al punto de sacrificar sus horarios de comida. Cuando no está al tanto de eso, atiende las necesidades de su familia y de su casa. Para ella es de suma importancia su compromiso con Dios y con las imágenes. En diversas festividades, ella prefiere asistir a las misas antes que a las comidas, y si no asiste a misa, elige no asistir a la comida, pues para

ella no tiene sentido ese tipo de comportamientos. Cuando se le preguntó si a ella le gustaría recibir una representación como la de su esposo, como fiscal o como síndiga, se llenaron sus ojos de lágrimas y sin dudarle respondió que sí. Denotó la tristeza o dolor que siente, pues explicó que ella no comprende por qué no hay reconocimiento para las mujeres, por qué siempre es el síndigo o el fiscal y por qué únicamente ellos reciben el cetro. Es de suma importancia que las mujeres nos preguntemos y cuestionemos los órdenes establecidos. En muchas ocasiones, como en el caso de la fiscal, lo hacemos desde el dolor, la ira, o la tristeza, pero son un empuje para comprender que las cosas que suceden de manera cotidiana no son inamovibles, que es necesario cuestionarlas y que pueden y deben ser cambiadas.

Reconozco que el camino para generar cambios es álgido y difícil, pero no imposible. Existe todo un cuerpo argumentativo materializado y simbolizado que regula todos los ámbitos de la vida en función del ser mujer o ser varón, de ahí la importancia de la perspectiva de género pues, podemos comprender otros elementos como la sexualidad y cómo está mantiene un estrecho vínculo con la heterosexualidad como régimen en tanto obviedad. De acuerdo con Araceli Morales Juárez, también es importante que la fiscalía cuente con un hombre y una mujer, pues

Hay cosas que, por ejemplo, para cambiar las imágenes, lo que es la virgen, no la cambia el hombre, la tiene que cambiar una mujer. A la imagen del hombre, en este caso, nuestro patrón que es el de San Andrés, o un padre Jesús de la Tres Caídas, no lo cambia la mujer, lo cambian los hombres, desde siempre se ha hecho, que eso lo tiene que cambiar la mujer o el hombre. Y a puerta cerrada debe de ser eso. Entonces, si no está la mujer, ¿quién lo va a hacer? El hombre no puede tocar a la virgen, ni nosotros como mujeres, tocar al Santo, a lo mejor sí, acomodarle ahí, y ya, pero vestirlo, no. [¿hay alguna explicación para eso?] No, pues eso siempre ha sido. Ahorita, como nosotros como humanos, que, no te puede ver tu papá, no te puede ver tu hermano, eso. Tener un respeto, más que nada, a la imagen tener un respeto, que cambiarlo ambos de sexos iguales. (A. Morales, comunicación personal, agosto de 2022)

Se explica el orden de género dicotómico de la cultura de género. Además, como se puede notar, existe un cuerpo argumentativo disciplinario para la sexualidad. Se obvia el deseo heterosexual y se regula. Bajo la lógica separatista, se evita que las mujeres sientan deseo por las figuras masculinas y viceversa. Se reproduce una visión de peligrosidad del ejercicio de la sexualidad, representando a las personas como entes heterosexualmente

activos que no logran gestionar sus deseos. Además, no se problematiza el deseo homosexual, pues se encuentra fuertemente invisibilizado y se reconoce implícitamente el régimen heterosexual. Vale la pena recordar las aseveraciones de Levi Strauss, quien, con base en la problematización de la prohibición del incesto, afirma que “no habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición no correría el riesgo de ejecutarse. La sociedad no prohíbe más de lo que ella misma suscita” (Strauss, 1969, p. 52). Pese a que son figuras divinas o sacras, aún se piensa que existe el riesgo de que se tengan deseos sexuales hacia ellas y surge una necesidad regularlas a partir de la división hombre-mujer y una vez más, se refuerza la cultura de género que, en este caso, vincula el cambio de ropa con el deseo.

Las actividades que quedan a cargo del fiscal están vinculadas, generalmente, con lo público, como estar presente en reuniones con grupos, ir a invitar a los barrios a eventos, llevar el cetro a misas de fiestas de las otras juntas auxiliares de San Andrés o de su decanato, salir en compañía de los demás fiscales a las colectas los días domingos. Al interior de la iglesia, realiza actividades en general que impliquen un despliegue corporal explícito del uso de fuerza, cualidad masculinizada, como cargar o mover cosas, subir al campanario, etc., en caso de que se esté realizando una obra debe estar al pendiente de lo que necesiten los albañiles. Estas actividades están caracterizadas como *trabajos pesados* y con ello como base, se determina que son las actividades que deben realizar los esposos fiscales como varones. Marcela Lagarde explica:

Las sociedades han especializado a los individuos en formas particulares del trabajo, en ocasiones de manera excluyente; de manera generalizada, la diferencia física evidente les ha servido como principio clasificador por sexos para definir el acceso al trabajo. Así, el trabajo es uno de los fundamentos de la división genérica de la sociedad y la cultura, aun cuando varía la relación específica entre sexo y tipo de actividad permitida, obligada o prohibida. (2015, p. 114)

El testimonio de Alicia Azcátl, quien acompañó a su esposo, el señor Javier Flores durante su cargo como fiscal en el 2017, expone la noción entorno a que los fiscales se encargan de los trabajos pesados. En contraste con Araceli Morales, Alicia Azcátl no se reconoce a sí misma como fiscal, pues ella no estuvo en la iglesia con su esposo durante la fiscalía, pues atendía a su familia y a su trabajo como cocinera. Cuando se le preguntó si había cosas de hombres y cosas de mujeres en el sistema de cargos, ella respondió:

Pues en ciertas cosas sí, porque hay cosas también pesadas en una iglesia. Por decir, que suben al campanario y ya se descompuso una campana, pues tienen que subir a fuerza hombre porque una mujer no carga. [O sea, ¿porque se necesita fuerza?] Ajá, se trata en fuerzas y en pues cómo lo vamos a arreglar. A lo mejor sí buscando gente o por decir, gente que se dedique a lo que estamos hablando de una campana, pues sí. Si tenemos el dinero yo creo que sí puede una mujer. Pero siempre como que un hombre se sube con él y la persona que va a componer la campana y le dice “no pues, ponle acá, hazle así”, ¿no?, que quede bien. Lo que una mujer no porque pues, en primera, pues la altura. Hay muchas personas, por decir mujeres, que nos da miedo la altura y que pues como mujeres, pues qué vamos a estar haciendo hasta arriba. Y si, pues, por decir, tuvimos un buen pensamiento y le gustó a la persona esa que dice “no pues sí dijo bien” o “dice bien las cosas”, agarra nuestra idea, pero si estamos diciendo puras tonterías dice “no pues ni sabe y quiere que le haga yo así y quiere que se lo deje yo así”. (...) Es que pues ellos ya saben, ya entre hombres pues como que la comunicación en trabajo rudo yo creo que siempre coinciden con las cosas, mientras que nosotras pues creo que no. (A. Azcátl, comunicación personal, junio de 2021)

El testimonio de Araceli se corresponde con el de Alicia Azcátl cuando afirma:

Por ejemplo, lo vieron ustedes el sábado, que estaba bajando al señor San Andrés [Rodolfo Totozintle] y subiendo la custodia, por ejemplo, esas cosas sí porque dónde vamos a cargar nosotros a señor San Andrés y la custodia que está grande, eso es lo que hace, pero de ahí en fuera, pues sí, nosotros tenemos que estar ahí. (A. Morales, comunicación personal, agosto de 2022)

A parte de reconocer que los varones hacen *las labores pesadas*, la cultura de género expone que las mujeres no son capaces de hacer este tipo de trabajo. Bajo una falsa argumentación de cuidado, el cuerpo de las mujeres se encuentra culturalmente limitado e impide que ellas hagan uso de la fuerza, o que accedan a espacios con altura. De fondo está una limitación que se ha fundamentado en los cuerpos de mujeres feminizados. Donde Alicia Azcátl identifica que su altura, pese a ser similar a la de su esposo, es una limitante, ahí está la cultura de género limitando el uso del cuerpo en función del ser mujer o ser varón. La división sexual de los trabajos coloca las labores que hacen las mujeres como inferiores, como más ligeras, menos pesadas, más adecuadas con su género, mientras que se asume que las labores que hacen los hombres son pesadas, sin considerar el despliegue corporal que realizan particularmente las mujeres en el día a día. ¿Acaso piensan que las mujeres no se cansan, no se esfuerza, no involucran la fuerza en la iglesia o en la cocina? Cuando le planteé

a la señora Alicia un escenario en el que el fiscal no tuviera esposa, ella explica que ese fiscal quedaría mal ante la gente porque eso significaría necesariamente que no daría de comer: “Entonces quedaría mal el fiscal que no tuviera esposa porque no daría lo que tiene que dar” (A. Azcátl, comunicación personal, junio de 2021)

En palabras del fiscal Rodolfo Totozintle Meza el trabajo del que se encarga Araceli Morales Juárez, corresponde a un trabajo de secretariado, lo que refleja lo afianzados que están los roles de la masculinidad y la femineidad y cómo se superponen los primeros a los segundos, pues se asume que el trabajo feminizado, dado que aparentemente no implica el uso de la fuerza, es más ligero o menos pesado. Pese a que el fiscal constantemente recurre a su esposa para atender diversas problemáticas, y nota cómo ella se hace cargo de una gran parte del trabajo al interior de la iglesia, hace explícita una jerarquía en el uso del término secretaria. La cultura de género reconoce que el uso de la fuerza y del espacio público son las labores que le corresponden a los fiscales como varones, y reafirma el lugar de las mujeres en espacios privados, ya sea la iglesia o la casa, pues las citas del fiscal emergen como una obligación para él, de la que su esposa no es acreedora. A ella le corresponde quedarse en la iglesia haciéndose cargo de todos los asuntos de la parroquia, no sucediendo así de manera inversa.

Siempre se cita al fiscal pues es él a quien se le asigna el cetro y quien tiene la facultad de circularlo y llevar con él la representación de la parroquia, del pueblo, de la fiscalía, del vínculo con San Andrés. En ese sentido, es importante su presencia en ámbitos públicos, pues es lo que valida su cargo como fiscal. Todo esto recae sobre el uso del cetro, que emerge como un dispositivo del género para legitimar el uso del espacio público de los varones y las obligaciones de las mujeres al interior de la iglesia o en casa. Mientras las mujeres no reciban el cetro, no recibirán la legitimidad pública de ser las representantes de una parroquia, un pueblo, un decanato o una fiscalía.

El dinero¹¹ también es una condicionante, pues pese a que la señora Alicia dice que probablemente una mujer con dinero pueda llevar el cargo, la cultura de género, históricamente ha imposibilitado que las mujeres trabajen en oficios explícitamente

¹¹ La cantidad de dinero presupuestada para una fiscalía varía, pues está en función de las obras que los fiscales en conjunto decidan hacer. Para la fiscalía del 2022 el presupuesto ronda los 800,000 pesos. En los domingos, días de colectas, los fiscales recaudan entre 8,000 y 15,000 pesos, dependiendo del motivo de la colecta que estén llevando a cabo, puede ser por una festividad o por una obra.

remunerados, lo que limita bastante que una mujer pueda llevar un cargo como fiscal debido a las grandes cantidades de dinero que se ocupan. Y, aun así, preguntémosnos si las mujeres, teniendo el dinero, podrían desempeñar un cargo, dado que, el ámbito está ampliamente masculinizado y excluye fuertemente a las mujeres. Esto da como resultado que las mujeres adultas, como apunta Castañeda (2002) *sean-para-otros*, es decir, que únicamente puedan participar como esposas de, lo que nos posiciona ante una cultura de género que prioriza lo masculino sobre lo femenino y que, finalmente, no permite cambios en la comunidad, sino únicamente pseudo cambios, como el cargo de las floreras. Desde mi perspectiva, al incluir a las mujeres jóvenes en el sistema de cargos, se compensa la necesidad y se refuerza el orden dicotómico del “lado femenino” para complementar el binomio hombre-mujer y promover la heterosexualidad como un régimen que mantiene una constante dependencia de las mujeres hacia los varones. A diferencia de los cargos de adultos, que de facto cuentan con una figura masculina y una femenina, los cargos de las y los jóvenes son, aparentemente, autónomos, por lo que estipular un cargo “femenino” y uno “masculino” para los jóvenes, afianza la idea de la “complementariedad” entre hombres y mujeres.

Este testimonio también muestra que la cultura de género ha permitido que existan diálogos o comunicaciones que están limitadas a los varones bajo discursividades que, supuestamente, sólo resultan descifrables entre estos sujetos. Esto impide que las mujeres entren en estos diálogos, puesto que son [aparentemente] códigos exclusivamente masculinos. Existe un rechazo a la opinión de las mujeres, no sólo por parte de los cargueros, sino por parte de los varones que realizan los trabajos [nuevamente, masculinizados] en las iglesias. Lo tradicional se obvia como lo normal, cuando no es así. Si las personas realizan esas actividades es porque así ha sido su experiencia de vida, no porque sean hombres o mujeres.

El consumo de alcohol es un factor muy recurrente entre la socialización entre varones adultos y jóvenes. De acuerdo con los informantes, los fiscales pueden hacer un juramento al comienzo del compromiso que no les permita tomar, y hasta cierto punto, es respetado por los demás fiscales, pero esto se interpreta como que el fiscal no desea convivir con sus fiscales. Todos los domingos en el transcurso de las colectas, al fiscal le corresponde invitar a sus colaboradores (ya sean fiscales, castilleros o floreras) alguna bebida. Se dice coloquialmente que es un *refresquito*, pero lo que se consume son cervezas y botellas de

whisky o tequila. Si alguien le pide al fiscal que le invite algo de beber, él lo tiene que hacer, pero, por lo general, es él quien ofrece primero las bebidas. Resulta problemático que un fiscal no consuma alcohol, pues sus colaboradores no le cooperan por la representación social de que no tomar es sinónimo de no querer convivir. En palabras de los fiscales (2022), el primer fiscal *tiene que ser un pinche pedote*, el consumo de alcohol emerge como una forma de atención con la población. Este acto es un factor diferenciador entre la masculinidad y la feminidad, pues se refuerzan lazos y roles de género, Araceli Morales explica que:

Hay muchos que no van a misa y van a la comida. Y luego la tomadera. Entonces eso es lo que no me gusta. No me gusta que tomen. Bueno, a lo mejor una cubita, dos cubitas y vámonos, pero luego se quieren acabar botella tras botella, pues eso a mí no me gusta. (...) Yo me dedico a lo que es, a la iglesia, estar ahí al cien, al cien, al cien. A la iglesia y a mi casa, pero que tome yo una copa... pues sí, una o dos, pero ya, hasta salir perdida, pos no. ¿por qué? Porque tengo que ver lo de la iglesia, al otro día hay que levantarse temprano, hay misa, mis hijos. Para empezar, en la fiesta, ¿dónde me quedaron? Si la mamá se pierde, imagínate los hijos. [¿a los esposos se les permite más que se pierdan?] Ajá, se pierden más que las mujeres, exactamente, a veces por eso igual el hombre abusa porque dicen “ah, ahí está la esposa y no toma y pues mañana”. Y así pueden ser a las seis de la mañana la misa, uno tiene que levantarse para abrir la iglesia. (...) a veces sí nos critican como mujeres, que se ve mal una mujer esté tomando. Y sí, como dices, el hombre sí... mi esposo siempre es “es que, si no toman, la gente no va a convivir”. Eso es mentira. (...) siempre le he dicho a mi esposo “no des mucho alcohol, nomás poquito” y no, mi esposo se desvive. Que ya se terminó, no sé, se pierde y viene y ya fue a traer más. Y eso a mí no me gusta, no me gusta, no me gusta. (...) entre varones, sí, mucho, sí a veces las mujeres sí tomamos, dos, tres cubitas, pero pues estamos platicando, estamos sentadas ahí. Y no, los hombres van con uno, van con otro, van con otro, y cuando ves, ya se empedaron. Entre los compadres, los mayordomos, sus colaboradores. (A. Morales, comunicación personal, agosto de 2022)

Como se puede apreciar, a los varones, no sólo se les permite tomar, sino que el consumo de alcohol emerge como parte de sus obligaciones de socialización e interacción con otros varones de la población. Por su parte, a las mujeres se les asocia la cualidad de la responsabilidad como una obligación de su género. Mientras los fiscales se encuentran en las colectas repartiendo invitaciones, charlando, bebiendo, en fin, generando redes de relaciones, las fiscales se quedan en la iglesia en las colectas de las misas, o preparando la comida para cuando lleguen sus esposos a comer por las tardes. Durante las fiestas las mujeres tienen que

medir su consumo de alcohol por los siguientes factores: socioculturalmente, se les impone prestar atención a la organización, a sus esposos (que estarán alcoholizándose), así como estar al tanto y cuidando de sus hijos/as, sobre todo si son infantes; la ausencia de atención y cuidados de los varones hacia la organización y a sus hijos por atender su obligación sociocultural de convivir con el resto de varones.

En contraste con Araceli Morales, Alicia Azcátl no estuvo en la iglesia durante la fiscalía, pues su esposo tomó mano de sus colaboradores para apoyar en la iglesia, mientras que ella apoyaba con la preparación de desayunos, comidas y cenas cuando el fiscal se lo pedía. Cuando se le preguntó a la señora Alicia si quería ser fiscal o síndiga respondió rotundamente que no, porque era un cargo que requería tiempo. Una vez más, la cultura de género precisa la distribución del trabajo y les otorga a las mujeres la carga de los cuidados del hogar, de hijos/as, de comida, de limpieza, limitando que las mujeres puedan desempeñar un cargo de este tipo. Los varones, en cambio, sí pueden desempeñarlo, pues cuentan con el soporte sociocultural para que las esposas se hagan cargo de los trabajos de cuidado y de atención, dejándoles tiempo para el mantenimiento de la iglesia, además de que son económicamente autónomos. La cultura de género en su constitución constantemente va a estar impidiendo, sea bajo la construcción del tiempo, del trabajo, del dinero, de capacidades o de corporalidades, que las mujeres ocupen un cargo como mujeres adultas, dado que a ellas ya se les ha asignado un trabajo de tiempo completo que es el de cuidado, de ser-para-otros, del que no pueden desprenderse, pues, fundamentalmente, administran la supervivencia de su familia y/o un buen cargo. El sistema de cargos se beneficia de las construcciones en torno al deber ser mujer y ser varón jerarquizadas, pues se legitiman a los varones adultos como figuras de respeto y representatividad, voces de razón, el sujeto ideal para la socialización pública e impide a las mujeres involucrarse en actos públicos.

El testimonio de la exflorera Lourdes de 34 años de edad, hija de Alicia Azcátl y Javier Flores es también revelador en este sentido. Cuando se le preguntó si a ella le gustaría ser fiscal o síndiga, respondió:

Híjole, no, por la cuestión económica. Y porque pues realmente, de cargos más grandes no sabría cómo hacerlo, o sea, yo he visto cómo los ha hecho mi papá, pero no me he adentrado al 100% porque yo ya tengo a mi familia, ya me encargo de mis hijos y mi

familia, y ya no puedo estar ahí al 100% para darme cuenta cómo se hace, pero aparte sí es muy, muy caro¹². (L. Flores, comunicación personal, 20 de junio, 2021)

Se aprecia que los campos de saberes están delimitados, feminizados o masculinizados, pues pareciera que mientras las mujeres aprenden y viven su vida para su familia, las experiencias de vida de los varones les permite comprender y tener el conocimiento del quehacer de un cargo, precisamente, por ser varones. Sin embargo, la experiencia de la fiscal Araceli Morales demuestra que las mujeres tienen la capacidad de administrar el 90% de actividades de la fiscalía. Los conocimientos no dependen del ser mujeres o ser varones, sino de las acotaciones y consecuencias materiales que la cultura de género hace sobre los y las sujetas. Lourdes fue florera en su juventud, y su “proyecto de vida”, que es el más común entre las sanandreseñas, que es una familia, pone de manifiesto cómo los jóvenes no son factores de cambio, sino que, realmente, reproducen los órdenes establecidos. De hecho, la continuidad garantiza para las generaciones más jóvenes un principio de agregación, identidad y pertenencia comunitaria. En el tercer capítulo se abordará esta idea más a fondo.

Ante esto, se aprecia que la figura de la familia, o la institución de la familia tiene un papel fundamental en la comunidad [como en el resto de la sociedad mexicana], pues a través de ella se transmite el orden y los códigos a reproducir. En ese sentido, es preciso desnaturalizar y caracterizar a las familias, pues estas son monogámicas y heterosexuales, pero también, como afirma Cancian, pertenecen a posiciones económicas muy específicas. La cultura de género ha establecido que, para las mujeres, en su labor de cuidados, sus familias son de las más importantes limitantes, mientras que, para los varones, las mujeres, como esposas, son una figura imprescindible y fundamental para que realicen su cargo.

Cuando se interrogó al exfiscal Javier Flores si consideraba que el papel de su esposa había sido importante mientras él tenía el cargo, respondió:

Mira, ahí está el alma. Mi esposa fue el alma de todo esto. Ella se llevaba unas chingas. Que a guisar, pararse a las 4 de la mañana para guisar porque van a venir a desayunar 10, 12, 15, 20 [personas]. Y me decía -¿por qué contigo va mucha gente?, le digo -porque yo los llamo. (...) Entonces tenía que guisar; las fiestas, los compromisos. Yo, por eso, cuando me fueron a ver las personas “oye, mira, es que venimos por este favor y queremos que tú

¹² Las cantidades varían dependiendo de la fiscalía de cada año. Algunas rondan hasta los 850,000 pesos y son utilizadas en obras para la iglesia y las festividades correspondientes a cada fiscal.

nos representes como fiscal...”, yo les decía “mira, déjame hablar con ella”, porque al final de cuentas ella se lleva las chingas en cuestión de trabajo y guisar. Sí, que convivir con las personas, platicarles “¿cómo ven, se van a comprar ...?”. Pero ella es la base fundamental para que un fiscal salga adelante. Te voy a poner un ejemplo, un palo solo no arde, si pones dos, ya se hace la lumbre. Ella es lo fundamental para que un fiscal salga adelante siempre con la frente en alto sin ningún problema y todo porque ella también tiene que convivir con las esposas de los demás, platicarles, invitarlas “señora, acompáñeme”; a mí me daba mucho gusto porque iban. (J. Flores, comunicación personal, mayo de 2021)

Este testimonio pone de manifiesto el orden dependiente del binomio hombre-mujer, así como la importancia de las labores feminizadas para que a los varones se les reconozca que han llevado un buen cargo. Pese a que el señor Javier reconoce la importancia de las actividades que hizo la señora Alicia, ese reconocimiento está en función de que es coherente su actuar con el deber ser mujer establecido en la comunidad, manteniendo una posición de subordinación hacia las mujeres esposas, pues están a la orden de lo que diga “la tradición” o su esposo. Así mismo lo manifestó cuando le pregunté si las mujeres podían ser fiscalas:

Lamentablemente todavía aquí en el pueblo no están capacitados, las personas, nosotros los seres humanos. Que una mujer puede desempeñar ese cargo [fiscal], claro que sí, y lo desempeñan hasta mejor que un hombre porque ellas no toman, no fuman, se concretan a eso. Pero como que no les hacen tanto caso. Entonces sí, incluso yo en mi lista tuve muchas mujeres. Incluso me dijo el padre “oye, pero, la mitad de tu lista son mujeres”, le digo “sí, porque ellas trabajan mejor que nosotros, incluso si usted se ha dado cuenta la iglesia está limpia porque ellas vienen y se echan [el trabajo]”. Entonces yo las citaba, la mayor parte que hacían ellas era limpiar, sacudir, aspirar, dar brillo a las bancas, limpiar las imágenes. Y lo hacen mejor que nosotros como hombres, nosotros los hombres era levantar las bancas, arrimarlas, lo pesado. Y ellas a trapear, a aspirar, a limpiar con aceite las maderas. Ya que eran las dos de la tarde, mandaba yo a mi esposa a traer la comida, le decía “me preparas comida para 10, 12 gentes”. Y eso es lo que la gente se admiraba y me decían “bueno, tú por qué tienes mujeres”, porque ellas hacen el aseo, ellas están pendientes, piden opiniones y nosotros como hombres nada más compramos a lo tonto y ellas no (...). (J. Flores, comunicación personal, mayo de 2021)

Así, se podría afirmar que una mujer sería una buena fiscal si, y sólo si, reproduce y refuerza su deber ser mujer, las tareas feminizadas, y además cumple con las que hacen tradicionalmente los varones. El testimonio también evidencia la clara división sexual del

trabajo, y abona a la idea de que las “labores pesadas” son las que realizan los varones. Teresa Ochoa (2007) explica que una mirada genérica sobre el sistema de cargos evidencia la división sexual del trabajo ritual, y revela que existe un reparto poco equitativo que supone que los hombres se ocupen del cargo, mientras que las mujeres se ocupan de la carga que implica el cargo. Ellas se responsabilizan por completo de cumplir con las obligaciones que éste supone, pero en los momentos culminantes no encabezan los actos, no son consideradas capaces de representar a su grupo familiar.

Precisamente, en la dinámica de la representación, son los varones adultos los que encarnan la figura ideal del san andreseño, caracterizado como varón, adulto, heterosexual, con un trabajo que le permite participar en la organización cívico-religiosa de su comunidad, cabeza de una familia, comprometido con el santo patrono, fuerte, astuto, amigable. En palabras del señor Javier Flores, el fiscal es el medio a través del cual las y los san andreseños van a recibir los beneficios devocionales. En otras palabras, las cualidades que encarnan las mujeres, no son las que se necesitan para representar a toda una comunidad ante el santo patrono, es decir, no contarían con lo que Turner, Swartz y Tuden (1994) denominan *legitimidad*, entendida como:

Un tipo de apoyo que deriva, no de la fuerza o de la amenaza, sino de valores formulados, influidos y afectados por fines políticos que tienen los individuos. (...) La legitimidad deriva de valores que proceden del establecimiento de una conexión positiva entre la entidad o el proceso que tiene legitimidad y tales valores. (...) Incluye a un conjunto de expectativas en las mentes de quienes aceptan la legitimidad. Estas expectativas están en función de que la entidad o el proceso legítimos, bajo determinadas circunstancias, satisfagan ciertas obligaciones que deben cumplir quienes ven esto como legítimo. (p. 106)

Esta convención de valores a la que hace alusión los autores, desde mi perspectiva, están brindados por la cultura de género y por la condición socioeconómica de las personas. Es decir, la legitimidad de las personas al interior de la comunidad está condicionada en función del ser mujer o del ser varón. Los fiscales reciben reconocimiento por ser varones, adultos, y con una posición socioeconómica estable. Las mujeres no reciben reconocimiento, pues las actividades que desempeñan son consideradas obviedades de su género. Como afirmó Silvia Federici (2018), el trabajo feminizado no es retribuido porque se considera que hacen las cosas por amor y como parte de sus deberes por ser mujeres. Es por ello que resulta relevante la postura de Frank Cancian, pues él afirma que la interpretación estratificadora del

sistema de cargos se apoya en lo que podría llamarse teoría consenso de la sociedad. El autor explica que, dados los valores compartidos en apoyo del servicio del cargo, el sistema refuerza y reafirma continuamente dichos valores para la comunidad y el individuo. (Cancian, 1973, p. 175-176)

Como se ha podido apreciar, la fiscalía no es sinónimo de “*el fiscal*”, pues este es sólo una parte de todo el cargo. En esta están involucradas esposas e hijos de los diez u once primeros fiscales, y cada uno de ellos cobra relevancia para ciertas fechas y ciertas circunstancias. Los planteamientos antropológicos en torno al sistema de cargos, proponen esquemas lineales y atemporales que únicamente toman en cuenta al representante del cargo, que, por lo general, es un varón, invisibilizando la otra parte que acuerpa el sistema: las mujeres y los hijos. Incluso, llegan a intervenir hermanos/as, cuñados/as, tíos/as, abuelos/as y primos/as, es decir, relaciones sociales, parentales, consanguíneas, afines y rituales.

Frente a las propuestas que posicionan a los cargos en diagramas lineales de estratificación, se propone que la importancia de los cargos está en función del periodo del año en el que se esté ubicando. Es por ello que propongo que el sistema de cargos de San Andrés se grafique considerando los meses de un año (véase Diagrama 4) y tendría que leerse, en orden de importancia, de la siguiente manera:

- Los cargos más importantes no se encuentran en el año de la fiscalía, pues previo a este, los síndigos primeros, segundos y terceros tienen que buscar al representante de la fiscalía de su barrio, si los síndigos no hacen el trabajo que les corresponde, no habría fiscalía, es por ello que están primero en el orden de importancia. En este cargo no se enuncian a las esposas, pues, como se ha señalado líneas arriba, es a los esposos a quienes les corresponde la interacción social en el orden público.
- El siguiente cargo de importancia, sin duda, sería la fiscalía, conformada por un matrimonio de hombre y mujer y sus hijos/as. Estos tienen que estar trabajando los 365 días del año, ya sea al interior de la iglesia (mujer e hijos, varón en menor medida), o en el espacio público, juntas auxiliares, decanato de San Andrés o colectas (varón). La fiscalía, considerando a los primeros, es el cargo más importante durante todo el año de la fiscalía. Destacan dos importantes fechas: la fiesta patronal y la acostadita del Niño Dios.

- Por debajo de los primeros fiscales, se encuentran los segundos, los terceros, los cuartos y los quintos. Su importancia está en función de la fecha de la fiesta que les corresponde. Los segundos (esposo, esposa e hijos) cobran relevancia el 6 de enero en la levantadita del Niño Dios; los terceros (esposo, esposa e hijos) el 2 de febrero, en la entregadita del Niño Dios; los quintos (esposo, esposa e hijos) en la celebración del domingo de ramos; y los cuartos el 15 de octubre en la procesión de la Virgen de Tzocuilac para agradecer las cosechas. Estas festividades implican la realización de una misa, y una comida posterior a esta. El rango de personas que asisten es entre 200 y 700 personas dependiendo de la festividad. Estos fiscales no están en la iglesia los 365 días del año, sin embargo, en conjunto con los sextos, séptimos, octavos, novenos, décimos y onceavos, son quienes aportan mayores cooperaciones monetarias para las obras de la fiscalía. En los meses de enero, febrero, abril, octubre y noviembre, cuando les corresponden sus fiestas, se encuentran en segundo lugar de importancia para la población, en el resto de meses su importancia se difumina porque dejan de participar de forma activa en la socialización de la comunidad.
- Por debajo de los fiscales, se encuentra el teniente. Este se encarga de llenar la pila de agua en las misas de 06:00 am los domingos para bendecirla y tener agua bendita para toda la semana. Está presente todos los domingos del año de la fiscalía, pero su papel no trasciende más allá del agua bendita y, por eso, ocupa ese lugar. En los meses de marzo, mayo, junio, julio, agosto, septiembre y diciembre se encuentra por debajo de los primeros fiscales, en segundo lugar de importancia de sistema de cargos de la fiscalía, pero en las festividades de enero, febrero, abril, octubre y noviembre, ocupa un tercer lugar por las intervenciones ya mencionadas de los fiscales.
- La siguiente posición, no la ocupa un cargo, sino un conjunto de personas: las y los donadores de misas. Estas son las personas que *donan*¹³ misas, desde el 21 al 30 de noviembre y 1º de diciembre en honor al Santo Patrono, San

¹³ La llamada *donación* se la hacen a San Andrés Apóstol, porque sí se realiza el pago eclesiástico que implica solicitar una misa.

Andrés Apóstol. Coloco a las y los donadores de misa en esta posición pues, sin estas donaciones, los adornos florales y la quema de castillos no cobraría sentido para toda la población, sino únicamente para las floreras y los castilleros en sus respectivas misas. Como se podrá inferir, las y los donadores de misas cobran relevancia en el marco de la fiesta patronal, únicamente en el mes de noviembre. En el apartado de la Fiesta de San Andrés se abonará en quiénes hacen las donaciones de las misas.

- En el siguiente puesto se encuentran las floreras y los castilleros de la fiesta de San Andrés Apóstol. Estos son cargos para jóvenes y únicamente cobran relevancia para las fechas la festividad. En el siguiente capítulo se explicará a detalle en qué consisten estos cargos.

Año en curso de la fiscalía												Año siguiente	
Año anterior	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre	Año siguiente
Sindigos primeros, segundos y terceros del barrio correspondiente.													Sindigos primeros, segundos y terceros del barrio correspondiente.
	Fiscalía (primeros fiscales) 365 días del año Fiscal varón, fiscal mujer, hijos/as.												
	6 de enero. Segundos fiscales (esposo, esposa, hijos) Levantadita del niño Dios.	2 de febrero. Terceros fiscales (esposo, esposa, hijos) Entregadita del Niño Dios.		Domingo de ramos. Quintos fiscales (esposo, esposa, hijos). Bendición de palmas y rebozos.						15 de octubre. Cuartos fiscales. Procesión de la Virgen de Tzucuilob para agradecer las cosechas.	Fiesta de San Andrés Apóstol. Fiscales primeros, segundos, terceros, cuartos, quintos, sextos, séptimos, octavos, novenos, décimos y onceavos.	Acostadita del Niño Dios (Fiesta correspondiente por ser primeros fiscales)	
	Teniente: El domingo en misa de las seis de la mañana se bendice el agua. Llena las pilas de agua bendita para las misas de la semana.												
											Donadores de misas. Fiesta patronal.		
											29 de noviembre al primero de diciembre. Floreras y Castilleros de San Andrés Apóstol.		

Diagrama 4. Organigrama de la Fiscalía de San Andrés Cholula.

Si bien, la fiesta en sí se realiza entre el 21 de noviembre y el 02 de diciembre, el domingo más cercano a la fiesta de San Rafael (que suele ser el último domingo de octubre) se realiza la entrega de invitaciones. En esta participan el fiscal y toda su comitiva, el resto de fiscales (en su mayoría, varones, pues las mujeres esposas se quedan en la iglesia apoyando a la fiscal, mientras que algunas otras preparan comida que se ofrece), floreras y castilleros. Este evento lleva el nombre del “recibimiento de las *chinas*”, con motivo de que niñas y jóvenes se caracterizan con la indumentaria de las *chinas poblanas*. Siguiendo a Reyes,

En dicha actividad, el Fiscal y su comitiva realizan un recorrido por los ocho barrios, las juntas auxiliares de San Bernardino Tlaxcalancingo, San Rafael Comac, San Francisco Acatepec, Santa María Tonantzintla, a los donadores de misas, a los gremios de taxistas, lecheros, obreros y profesionistas, a la Presidencia Municipal, a la madrina del Niño Dios, a las floreras y castilleros de ambas secciones. En cada lugar se ofrece comida (tortas, galletas, helados, papas y tequila), el recorrido termina en la casa del Fiscal con una comida en la madrugada del día lunes. (2018, p. 136)

En las invitaciones se estipulan los horarios y los donadores de las misas de ese año, pueden ser a nombre de algunas familias, de los barrios, de los fiscales de otras juntas como San María Tonantzintla, de profesionistas, del sector lonero, del Teniente, del donador de la vestimenta de San Andrés Apóstol, del gremio taxista, por el Ayuntamiento de San Andrés, del gremio lechero, de las floreras, de los castilleros, de los fiscales, de rutas de transporte público, etc. Así mismo, se ponen los nombres de los padrinos del Niño Dios (esposo y esposa), la madrina (una niña), las primeras floreras, los primeros castilleros, los fiscales, el fiscal del año próximo, el párroco de ese año que estará llevando las misas, el nombre de la persona que habrá donado los programas o invitaciones, y el nombre y lugar donde se habrán impreso. En la parte de arriba se coloca, por un lado, la imagen de la figura de la que es la fiesta, en este caso, de San Andrés Apóstol, y del otro lado se coloca la imagen del barrio al que le correspondió, así mismo, se puntualiza la festividad y el nombre de la figura religiosa (Véase Fotografía 1).

Del 21 de noviembre al 27, suele haber únicamente dos misas [donadas], una a las 14:00 horas, y otra a las 19:00 horas. A partir del 28 de noviembre, aumentan, siendo el 30 de noviembre y el primero de diciembre los días con más eucaristías y más participación de la

población, además de que se realizan las mañanitas a cargo de las floreras, y la quema de castillos a cargo de los castilleros.

Hay otras formas en las que las mujeres pueden involucrarse en la vida eclesiástica de San Andrés. Por ejemplo, las denominadas hermandades, que son cargos más pequeños de santos. Estas se encargan de realizar las festividades de los santos, hacen *pasadas* y se llevan a cabo en fechas establecidas. Otra manera es enlistándose en la lista de los fiscales. Las mujeres que así lo hacen, por lo general son viudas, mamás solteras, mujeres solteras sin hijos pero que “ya son grandes”. El común entre estas mujeres es que no tienen una relación sexo-afectiva con un varón.



Fotografía 1. Invitación para la Fiesta Patronal de San Andrés Apóstol, 2021.

A lo largo de este capítulo se construyó un panorama general sobre la cabecera municipal de San Andrés Cholula para comprender la importancia sociohistórica de la organización socioreligiosa. Se advirtió que es un lugar complejo en el que dialogan dinámicas de la modernidad y globalización en conjunto con prácticas tradicionales, siendo el sistema de cargos una de las más importantes. Incorporamos la perspectiva de género e interseccional para analizar la organización socioreligiosa y comprender que el trabajo feminizado atraviesa toda la estructura del sistema de cargos, además de que los cargos tienen que comprenderse en términos conjuntos, ya que no recaen sólo sobre una persona, sino que requieren de una estructura familiar [tradicional “extensa”] para su funcionamiento. Finalmente profundizamos en la fiscalía, al ser el cargo en el que se enmarcan las floreras y los castilleros de esta investigación. Damos paso al análisis profundo acerca de la participación socioreligiosa de las y los jóvenes en San Andrés Cholula.

Capítulo 3. Jóvenes, género y organización socioreligiosa. La constitución de los sujetos sanandreseños

Los sujetos jóvenes en la organización socioreligiosa

Las floreras y los castilleros no son cargos autónomos, están enmarcados dentro de la fiscalía, la sindicatura o alguna comisión. Cuando forman parte de la fiscalía, el servicio se hace en honor a San Andrés Apóstol; cuando se enmarcan en las sindicaturas, el servicio puede ser para Santa María (del barrio de Santa María Cuaco), para Santiago (del barrio de Santiago Xicotenco), para la Santísima Trinidad (del barrio homónimo) o para el Santo Niño (del barrio Santo Niño de Macuila); cuando se desarrollan en una comisión, se hacen en honor a la Virgen de los Remedios, ya sea en la comisión homónima, o en la comisión del 18 de marzo (Véase diagrama 5). Son cargos secundarios que se formalizan entre el fiscal, el síndigo, el comisionado o la comisionada¹⁴, según sea el caso, y los padres y madres de las y los jóvenes. Como se ha acotado en apartados anteriores, esta investigación estará enfocada en la fiesta de San Andrés Apóstol por la relevancia que cobra para la comunidad y la participación de los diversos sectores de la población.

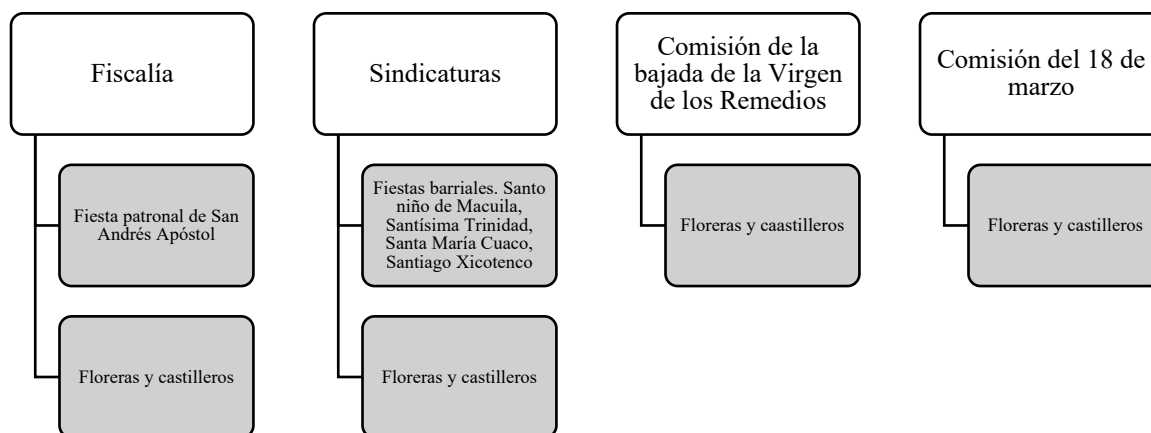


Diagrama 5. Cargos y comisiones en los que se enmarca la participación de las floreras y los castilleros.

Las floreras y los castilleros son cargos sumamente importantes para la organización socio-religiosa de San Andrés Cholula, pues son el medio primario para que continúe la reproducción de los órdenes de género, clase y condición etaria, a través de los cuales se

¹⁴ Refiero *comisionada*, pues la Comisión del 18 de marzo está conformada completamente por mujeres, con excepción de los castilleros.

sustenta el sistema de cargos. Los matrimonios de San Andrés ingresan a sus hijos e hijas desde sus primeros años de vida a las llamadas *listas*, es decir, hacen una cooperación en su nombre en honor de San Andrés Apóstol. En las listas se encuentran estipuladas las personas que cooperarán, ya sea para las floreras o para los castilleros, dependiendo de si son mujeres o varones (Véase Diagrama 6). De acuerdo con Reyes, para los denominados “hijos de barrio” o “hijos de pueblo” que son los oriundos de San Andrés, es indispensable su participación, ya que, si quieren ocupar algún puesto dentro de la estructura de cargos de mayor jerarquía, tienen que iniciar con alguna responsabilidad desde muy jóvenes y adquirir el compromiso de organizar una festividad (2018, p. 141).

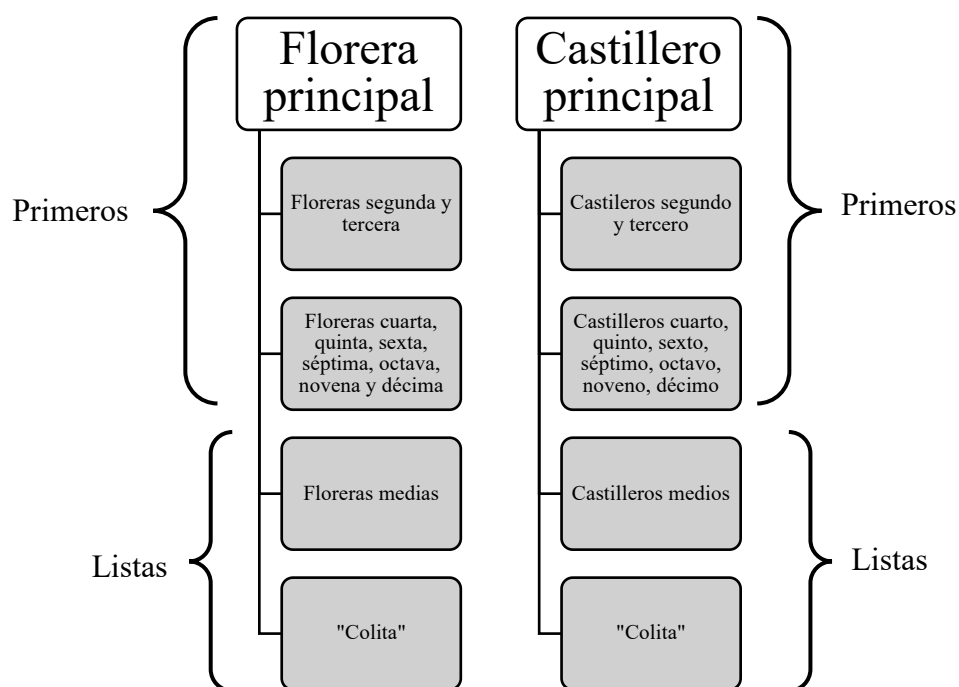


Diagrama 6. Organigrama de castilleros y floreras

El proceso a través de cuál las y los jóvenes llegan a ser castilleros o floreras, por lo general, consiste en que el fiscal, busca a un/a joven que cumpla con los criterios de ser soltero/a, no estar casado/a, y no tener hijos/as. Implícitamente se toma a consideración que, al menos un miembro de la familia tenga tradición de participación en el sistema socioreligioso, que cuente con una posición socioeconómica que le permita llevar el cargo y que pertenezcan a algún barrio de la cabecera.

La relación que se genera a partir de ese compromiso es un compadrazgo o parentesco ritual. Los fiscales primeros se convierten en compadres de el o la joven y de los padres de ambos. Siguiendo a Nutini y Bell, “cuando “A” le pide a “B” que consienta en una relación

de compadrazgo, “A” le está pidiendo a “B” que incurra en ciertas obligaciones religiosas, sociales y económicas que más tarde serán reciprocadas por “A”, pero las cuales, al menos inicialmente, son a menudo más altas para “B” que para “A” (1989, p. 64). Si el o la joven se encuentra estudiando, la situación económica de los padres se vuelve relevante; si el o la joven se encuentra trabajando, se considera que con ello obtendrá el sustento necesario durante el cargo, sumando el apoyo de su familia.

La condición de clase es un factor determinante, pues se debe tomar en cuenta los gastos de la comida, desayuno y bebida de cada domingo de colecta para sus colaboradores/as (aproximadamente desde el mes de agosto hasta finales de noviembre), así como los gastos de los castillos, arreglos florales, bailes, veladas, etc. Uno de los elementos que siempre está presente en las relaciones de compadrazgo es el económico, pues “a) nadie puede reusarse a formar parte de una relación de compadrazgo de cualquier tipo, y b) debe saberse siempre de antemano que aquellos a los que se les solicita aceptarán” (Nutini y Bell, 1989, p. 64). En otras palabras, los fiscales tienen que asegurarse de que las familias de las y los jóvenes cuenten con los elementos materiales y las relaciones de compadrazgo necesarias para lograr *sacar* el cargo. De ahí la relevancia de involucrarse en la organización socioreligiosa, para generar las relaciones que auxiliarán a largo plazo. Por lo general, a los varones se les atribuye la responsabilidad material económica, mientras que de las *madresposas* se espera que tengan a sus *comadritas* para apoyarlas en la todo lo que involucre la comida en los momentos que los cargos lo requieran.

En ocasiones, el primer encuentro se tiene entre el/la joven y el fiscal, cuando convergen en el espacio público. Pero, por lo general, son, los padres, quienes en función de su disponibilidad de tiempo y de dinero acceden o no a que los/as hijos/as lleven a cabo estos cargos. Los diálogos para entablar el acuerdo se realizan primero con los y las jóvenes, sin embargo, quienes terminan por aceptar o negar el trato, es la familia en conjunto. Esto demuestra la perspectiva tutelar que se tiene hacia los jóvenes, pero también la dependencia que tienen estos hacia sus padres.

Una vez que se acuerda que se llevará a cabo el cargo, se formaliza el compromiso con la visita del fiscal y sus fiscales a las casas del castillero o de la florera. Para ese momento, los jóvenes ya debieron haber charlado con sus amistades, familiares o conocidos que le estarán acompañando como sus segundos, terceros, cuartos, quintos, sextos séptimos,

octavos, novenos y décimos, ya que también deben estar presentes en la visita que el fiscal realiza para invitarlos a desarrollar el cargo. Es así que se organiza una convivencia en la que el fiscal principal lleva un presente que consiste en frutas (que serán repartidas entre los primeros diez castilleros o floreras), pan (que será para padres y madres) y whisky o tequila para beber durante la convivencia. Este acto es imprescindible, pues, como mencioné, significa la formalización del compromiso. Si no se realiza, se considera que la invitación a participar como florera o castillero no es certera, ni formal y se corre el riesgo de que los jóvenes no realicen el trabajo.

La condición secundaria del cargo, determina que las y los jóvenes están haciendo un favor al fiscal, por lo que este tiene que ofrecer una *correspondencia*, la cual consiste en el compromiso que adquiere el fiscal con el castillero o la florera para dar una comida en el momento que estos lo deseen. Puede ser para cualquier festividad, como un cumpleaños, pero, por lo general, los jóvenes piden la correspondencia para sus juntas. Se genera una cadena de compromisos entre el fiscal, los jóvenes y los padres de ambos encaminados a servir a San Andrés y, por lo tanto, reproducir la tradición.

El sistema de cargos es el medio a través del cual las y los jóvenes van a comenzar a producir y reproducir la organización socioreligiosa tradicional. La correspondencia representa la reciprocidad que el fiscal tiene con el favor que recibe de los jóvenes, lo que significa que el compromiso que adquieren es, en primera instancia, con la fiscalía, que es la que se encargó de designar a esos jóvenes como parte de la comitiva de la misma. Si las y los jóvenes no cumplen con el compromiso de la forma que se espera, también está en juego el prestigio del fiscal pues habrá sido él quien haya designado a tal o cual joven. En segundo lugar, queda el compromiso que se genera con la población, pues, de cierta forma, tienen que rendirle cuentas dado que la fiesta se realiza (en un porcentaje) con su cooperación. En tercer lugar, está el compromiso que tienen con San Andrés Apóstol, pues como señalan Hugo Nutini y Betty Bell, si bien, el vínculo (persona, imagen, objeto u ocasión) es la causa necesaria de una relación de compadrazgo dado que sin esta entidad mediadora sería imposible establecer una relación, “una vez que las ceremonias de iniciación han terminado, el ahijado se convierte en una figura pasiva del sistema económico y social resultante, el cual es completamente dominado por los padres, los padrinos y sus allegados” (1989, p. 62). Es por ello que San Andrés Apóstol pasa a un segundo o tercer término, pues las

responsabilidades sociales y económicas hacia la fiscalía y la comunidad se insertan a la cotidianidad de los compadres y las comadres. (Véase diagrama 7)

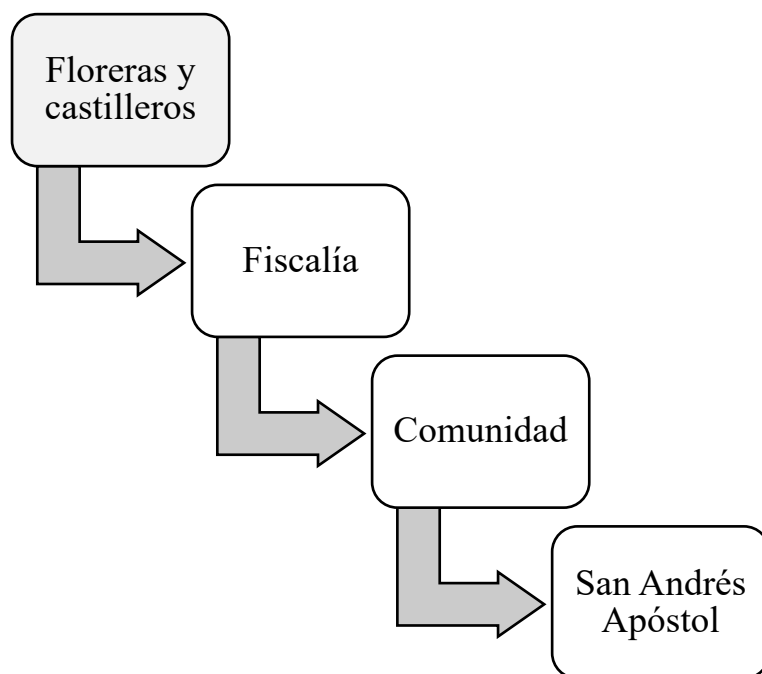


Diagrama 7. Orden de compromisos que adquieren las floreras y los castilleros.

Siguiendo a Nutini y Bell, “la entidad mediadora es o una imagen religiosa o un objeto simbólico o material o una ocasión, y donde este elemento central estructural del sistema de compadrazgo es usado meramente como un medio para establecer la relación” (1989, p. 62). Se vuelve necesario acotar que, en efecto, la imagen pasa a un segundo o tercer término por la socialización y la lógica económica que contiene la tradición. Sin embargo, sí se aprecia una diferenciación entre los varones y las mujeres con el vínculo que tienen hacia la imagen. A través de los discursos de los jóvenes es posible inferir que la participación de los varones está más relacionada al ámbito social (tradición y socialización), mientras que la de las mujeres está más dirigida al ámbito religioso (devocional). Por supuesto que para las mujeres también es importante el ámbito social, disfrutan de la socialización y atienden el compromiso económico, pero para ellas es más sencillo reconocer su devoción hacia tal o cual imagen. Desde mi perspectiva, este aspecto está atravesado por la cultura de género pues, tanto las mujeres adultas como las jóvenes reconocen que los varones prefieren participar en los aspectos festivos antes que los religiosos. Como se especificó en el apartado de la fiscalía, los varones tienen la permisividad para consumir alcohol durante las fiestas

religiosas, mientras que de las mujeres se espera que no pierdan la cordura para no dejar de atender las responsabilidades del deber ser mujer. De acuerdo con Marcela Lagarde,

Ser dependientes y estar subsumidas en alguien o en algo son atributos de la feminidad. Por eso, vivencias alienantes generan en las mujeres reacciones afectivas y éticas positivas de goce, cohesión interna y satisfacción al ser aprobadas por el mundo. Con ello cumplimos con nuestra identidad genérica y somos verdaderamente femeninas. (...) La sociedad dispone de las mujeres cautivas para adorar y cuidar a los otros, trabajar invisiblemente, purificar y reiterar el mundo, y para que lo hagan de manera compulsiva: por deseo propio. (2015, p. 16-17)

En San Andrés se les enseña a las mujeres a adorar a las imágenes católicas como parte de su deber, como si fuera “lo natural” en ellas y se valora el cumplimiento de este deber, mientras que a los varones se les asigna otro tipo de obligaciones que tienen que ver con buscar e incentivar su autonomía. Si bien, tanto para las mujeres como para los varones la socialización que implica el sistema de cargos es importante, las redes que generan los varones jóvenes contienen una perspectiva utilitaria, pues la cultura de género estipula que, si desean desempeñar un cargo más adelante, necesitan haber generado este tipo de vínculos masculinizados para tener o ser colaboradores en alguna fiscalía, sindicatura o comisión. De fondo, la organización socioreligiosa mantiene una división sexual del trabajo binaria que coloca a los varones en el espacio público y a las mujeres al interior, en la iglesia o en sus casas. Una vez más, el sistema de cargos emerge como una tecnología del género que constantemente reafirma el deber ser mujer y el deber ser varón, implícita o explícitamente.

Las jóvenes tienen un acercamiento a las interacciones masculinizadas en el trayecto de su cargo como floreras a través de las colectas, sin embargo, estas son una heterotopía¹⁵ (en términos foucaultianos) pues, pese a que se encuentran en ese espacio de socialización masculina, a la vez están siendo excluidas del sistema de representatividad socioreligiosa, pues la redes que generen no trascenderán como las de sus pares varones. La llamada *tradicción* contiene una serie de elementos interiorizados, como señalaran Nutini y Bell:

¹⁵ Foucault define el término *heterotopía* a partir de cinco principios. En el quinto, el autor estipula que las heterotopías tienen la cualidad de ser sistemas de cierre y apertura específicos, “Todo el mundo puede entrar en ellas, pero, a decir verdad, una vez que se está adentro, uno se da cuenta de que es una ilusión y de que se entró a ninguna parte: la heterotopía es un lugar abierto, pero con la propiedad de mantenerlo a uno afuera” (Foucault, 2010, p. 28)

La estructura del compadrazgo contiene un gran número de aspectos mecánicos; o sea que las partes componentes de cada tipo están bien integradas, son completamente conocidas para la gente y altamente institucionalizadas. Además, la conducta de los actores de cada tipo es altamente uniforme, y la gente después de cierta edad invariablemente sabe cómo comportarse en cada suceso y acción asociada con cada tipo de compadrazgo. (1989, p. 63)

Aunque no eran los objetivos de la investigación de los autores, bajo la perspectiva interseccional, es posible responder que estos aspectos mecanizados a los que hacen referencia los autores reposan sobre factores estructurales: el género, la clase y la condición etaria. Las obligaciones, responsabilidades y derecho que sostiene el compadrazgo y que se encuentran institucionalizadas están fundamentadas en si uno es mujer, varón, joven, adulto, pobre o rico. Es muy interesante la acotación que hacen los autores respecto a que, a cierta edad, se sabe cómo comportarse en cada suceso y acción asociada con cada tipo de compadrazgo pues, esto revela que, en efecto, las y los jóvenes se insertan a los órdenes y los reproducen a través de la organización socioreligiosa. En efecto, como afirman los autores, “los patrones de conducta asociados con cada modelo varían en calidad e intensidad, tanto con la posición que el tipo de compadrazgo ocupa en la jerarquía consistente de modelos desde un punto de vista social, así como con las aspiraciones y objetivos individuales que llevan a establecer la relación” (Nutini y Bell, 1989, p. 63). Sin embargo, sí hay un elemento que es consistente en todos los niveles de la organización jerarquizada: la distribución sexual del trabajo. A través de esta, se reafirma constantemente la cultura de género, ya sean jóvenes o adultos/as. En acuerdo con los autores, “la institución del compadrazgo es uno de los mecanismos importantes del control y la conducta sociales, y la gente tiene cuidado de no desviarse de esta forma de estructura mecánica” (Nutini y Bell, 1989, p. 64).

Propuestas teóricas que afirman que los jóvenes son la metáfora del cambio (Feixa, Reguillo, Valenzuela, Marcial, Nateras, Pérez Islas), ignoran por completo que estas juventudes están inmersas en marcos materiales y simbólicos específicos, y, por lo tanto, reproducen y producen, en sus propios términos, los órdenes preestablecidos. En San Andrés Cholula se aprecia la reproducción constante y reafirmativa de la cultura de género a partir de los cargos de floreras y castilleros. Se manifiesta una cultura de género dual, que enfatiza el ser mujer y el ser varón, dándole fundamento al régimen heteronormativo.

En San Andrés, se determina que una persona es joven porque no ha contraído matrimonio (o no se ha juntado) y no tiene hijos/as. Una vez que las personas realizan una de estas dos acciones, pasan a ser reconocidos/as como adultos/as. Los jóvenes se diferencian de niños/as, porque estos últimos no tienen intereses sexo-afectivos hacia sus pares. La sexualidad emerge como un elemento distintivo para las etapas de la vida de las y los San Andreseños. En la primera etapa, la niñez, no existe [o más bien, se invisibiliza] el deseo sexo-afectivo. A continuación, se presenta un momento en que ya podría existir este deseo, pero que no se ha formalizado, a través de la institución del matrimonio o vivir en pareja, la juventud. La siguiente etapa consistiría en la formalización de una “vida de pareja” [heterosexual], cuando las personas *se juntan* o contraen matrimonio. Este esquema, si bien lo he planteado de manera lineal, se tiene que matizar y tomar a consideración el género y la clase, pues las experiencias de vida de los sujetos se encuentran diferenciadas en función de estos elementos.

A la institución del sistema de cargos, sin embargo, le es útil un esquema de vida lineal, pues de esta manera se puede ordenar a la población y surgen los cargos para los adultos, para los jóvenes, para los varones, para las mujeres y el trabajo invisibilizado de estas últimas. Así, para ser florera o castillero, que son los cargos exclusivos de los jóvenes, se considera que las personas que pueden utilizar el cargo como primeros o primeras, deben ser hombres y mujeres solteros/as, que no tenga hijos/as, y que sean oriundos/as de la comunidad. Estas obligaciones se van difuminando conforme van bajando los números, sobre todo en la lista de los castilleros, pues se pueden encontrar varones entre los *medios* que ya sean casados, o que tengan hijos/as.

Los castilleros de San Andrés Apóstol

Al igual que en el apartado de *la fiscalía*, en el que se reconoció que ese cargo no está conformado únicamente por el fiscal, es necesario acotar que, si bien, existe un representante castillero, los jóvenes no conforman únicamente ellos el cargo, pues sus padres, madres (e incluso, en ocasiones hermanos/as, cuñados/as, primos/as) apoyan, tanto monetariamente, como a través de trabajo. Por ejemplo, las madres se encargan de la preparación de alimentos o, en ocasiones, hermanos/as o primos/as ayudan con la contabilización y recolección del

dinero de las colectas. La familia interviene y apoya en algún punto, o en todas las etapas del cargo, las cuales son:

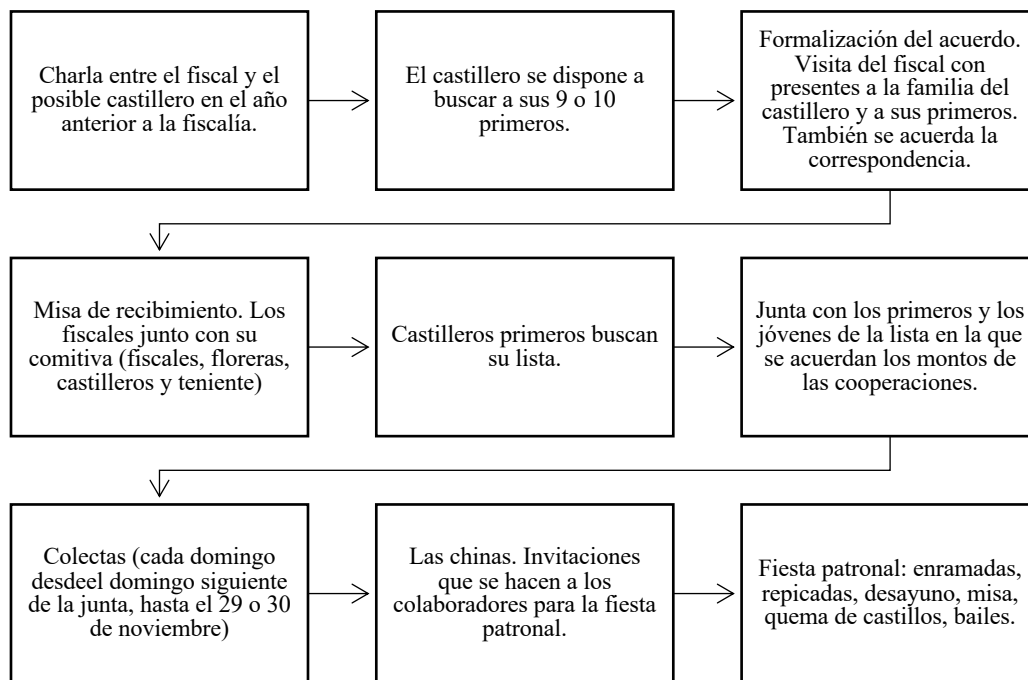


Diagrama 8. Etapas del cargo del castillero primero.

La primera fase del cargo consiste en un diálogo informal que el fiscal mantiene con el joven que, tentativamente, vaya a ser el castillero principal o primero. Puede ser que el fiscal haya buscado al joven, o que el joven haya buscado al fiscal para ofrecerse voluntariamente a ser el castillero. En caso de que haya un acuerdo informal de que tal joven será el castillero, este se dispone a buscar a sus primeros 9 o 10, que son los varones que van a estar apoyándolo con las cooperaciones más cuantiosas y durante las colectas de los domingos. Estos jóvenes son elegidos a partir de los criterios de afinidad y participación socio-religiosa, es decir, se busca que sean amigos o familiares con los que haya convivencia y confianza y que ya hayan participado, al menos, en las listas de otros castilleros. Entre los jóvenes surgen otras propuestas, por ejemplo, el cuarto o séptimo le puedo sugerir al primero a un joven que conozca y con el que haya confianza para que también esté entre los primeros. Cuando se le preguntó a Juan Carlos Toxtle Mancilla (castillero primero del 2022) qué características debían tener para ser castilleros, él respondió:

En primera, buena convivencia, que te lleves bien con ellos. Tener mucha confianza, también, eso también influye mucho. Conocerlos o conocerlos a ellos, pues también influye eso. Por ejemplo, yo, a mi segundo, lo conozco desde que estaba yo en preescolar. Nos

conocemos desde preescolar hasta bachillerato. Entonces ya hay una buena confianza, una buena química. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

De acuerdo con la información recabada en campo, un elemento distintivo de los cargos de jóvenes, es que estos sean solteros y no tengan hijos/as, pues si los tuvieran, se asume que sería un adulto y que sus responsabilidades con su familia no le permitirían llevar un cargo. Sin embargo, este criterio no es tan estricto con los castilleros. Es común que, entre los medios, la colita, e incluso los primeros, ya sea desde antes de empezar el cargo, o durante el cargo, los jóvenes se junten o mantengan relaciones de noviazgo con otras jóvenes. Esto evidencia la cultura de género, que no limita a los varones a dedicar su tiempo exclusivamente a su cargo. Es posible contrastar los testimonios del castillero y de la florera:

[¿tienen que estar solteros o eso no importa?] No influye tanto en los castilleros. [¿no? ¿ni el primero ni nada? ¿tú como principal?] Mmmm, pues, cuando recibe el cargo, tal vez no, ahí sí influye, pero, a lo mejor, me llegara yo a juntar durante el cargo, pues también no me quita nada, mientras saque yo el cargo, si no, ya, le estaría yo pasando el cargo a uno de mis hermanos, o a mi segundo. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

En mi lista de las floreras también hay mujeres que ya están casadas o que se juntaron o que son madres solteras. Pero de ahí yo siempre he tenido la idea de que, si tienes la devoción y quieres servir, adelante. Es el amor a la divinidad y pues, adelante. Porque, en el caso de los hombres, aunque también la pauta es que sea solteros, también hay varios que no. Y en ellos, por ejemplo, sí ha sido más visible que en las mujeres. Las mujeres, un tanto, sí es un poquito más juzgado, criticado, si no eres soltera o si ya estás casada o si tienes hijos. Y en el caso de los hombres, no tanto, o sea, de tiempo antes se ha visto que ha habido castilleros que ya se casaron, ya se juntaron y ya hasta tienen hijos, y no hay problema. Pero una mujer que sea que sí ya haya tenido hijos y lo demás, sí se comenta “ay no, cómo vas a ser florera si ni eres soltera” o “ya tienes hijos” o “ya tuviste una vida familiar con otra persona”. [entonces, pareciera que las mujeres se les pide que tengan un vínculo súper estrecho únicamente con la comunidad o con la imagen, y con los hombres no es tan estricto esa exigencia por parte de la comunidad, como que “tú sólo dedícate a tu cargo o a la imagen”] (...) Sí porque, por ejemplo, a mí me decían, “pues es que ya vas atrasada en buscar tu lista” o así, y le digo “pues sí, pero porque yo también tengo varias cosas que hacer, no solamente estoy dedicada a mi cargo. O sea, sí estoy dedicada a mi cargo, pero también tengo otras actividades. Entonces cuando yo soy consciente de en qué momento y a qué hora lo tengo que hacer, lo hago, o sea, no es que esté perdiendo el tiempo”. Pero a veces sí es un poquito

castigado y te llegan los comentarios de que “pues tú sabías a lo que te metías, ¿no?”. Pues porque lo sé, trato de cumplir (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

En contraste con los castilleros, a las floreras sí se les exige implícitamente que no mantengan relaciones de noviazgo o que se junten, dado que, a las mujeres, hegemonícamente les corresponde *ser-para-otros*, en este caso, ser-para-San Andrés, ser-para-el servicio. Las floreras incluso reciben comentarios como los que explica Janeth, en los que son juzgadas por trabajar, como si el aceptar el cargo significara reducir todos los ámbitos de la vida al servicio al santo patrono. A las mujeres se les exige que lleven una vida dedicada a Dios o a la imagen. De fondo, este discurso acentúa la dependencia material y simbólica de las mujeres hacia los varones y el rechazo a la autonomía y la autoadministración del tiempo de las mujeres. También se aprecia que la florera tiene un fuerte compromiso devocional hacia las imágenes de San Andrés Apóstol y de Dios, en contraste con los castilleros, que, como mencioné anteriormente, realizan el servicio *por tradición*, o por la convivencia que llegan a tener con sus pares. En ese sentido, la tradición se vuelve un eje rector, pues es la que empuja a los jóvenes a la participación socioreligiosa y a mantener ciertos comportamientos, sobre todo respecto a las mujeres y su vida sexual.

Antes de que reciba su cargo, el fiscal ya debe tener a su comitiva, pues en la misa de recibimiento, el primero de enero, todos deben estar presentes: los fiscales principales (esposo y esposa e hijos) y sus primeros nueve u once (esposos y esposas), los castilleros y floreras y sus medios/as y colitas, madres y padres de las y los jóvenes, el teniente y la sacristana. Todos ellos reciben un compromiso específico de acuerdo a su cargo. Para el caso de los castilleros, su principal contribución a la imagen es la quema de un castillo de cuetes, una misa y un baile. Por lo general, quedan dos jóvenes castilleros, uno de la primera sección y otro de la segunda. Uno realiza un baile y una quema el día 30 de noviembre y el otro el día primero de diciembre. Sin embargo, en el año 2022 fue un solo joven el que se encargó de las dos quemas, los dos bailes y las dos misas. Lo mismo sucedió con la florera, no hubo una por cada sección, sino que una sola desempeñó los eventos correspondientes.

Después de la misa de recibimiento, en la que el sacerdote otorga las responsabilidades a cada quién, los jóvenes castilleros se disponen a buscar su lista. Esta la consiguen a partir de las relaciones de amistad que hayan generado hasta ese momento de su vida. Si un varón es reservado, le será difícil tener los colaboradores suficientes para recabar

el dinero necesario, por lo que tener una personalidad amistosa se vuelve fundamental. Esta actitud es necesaria pues, en algunos casos, los castilleros deben charlar con los padres de sus colaboradores, por ejemplo, con los que se encuentran estudiando. Dado que estos no son económicamente independientes, es necesario que el castillero dialogue con los padres para ver si ellos lo pueden ayudar en el cargo con las cooperaciones. Así, los padres intervienen para realizar una cooperación en nombre de sus hijos, mientras que estos últimos apoyan con trabajo en los días de colecta y la festividad. Dependiendo de cada castillero, en las listas se pueden incluir a personas de otras localidades, o únicamente a jóvenes de San Andrés.

[¿Los vecinados o la gente que no es de acá, de acá de San Andrés también puede participar?] Sí, tengo a personas de San Antonio Cacalotepec, personas de San Luis Tehuiloyocan, aparte de Tonantzintla, Acatepec y San Pablo Tecama, pero ellos se ofrecen. [¿ellos te buscan a ti?] Mmm, no. Por ejemplo, si ellos son conocidos tuyos, a lo mejor te dice “sabes qué, te apoyo”, y, por ejemplo, yo tengo compañeros que son de esos lugares, entonces, en las colectas vienen, o si no, el día lunes, porque las colectas son los domingos; el día lunes ellos vienen y en el trabajo ya los voy encontrando, o ellos me marcan “dónde estoy”, y me dan parte de la cooperación. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

El castillero del 2022, por ejemplo, sí incluyó a personas de otras localidades. Otros espacios de socialización como el trabajo, se intersectan con la organización socioreligiosa, dando como resultado la ampliación de la colaboración en honor a San Andrés Apóstol, pero siempre basada en la particularidad de cada castillero. Por ejemplo, si el castillero es estudiante, puede que parte de su lista sea de sus compañeros de clase. También la familia se intersecta, pues los primos y cuñados forman otro segmento importante. En caso de que no exista un acercamiento previo a los jóvenes, existen dos alternativas: a) tomar parte de las relaciones que madres y padres han generado a lo largo de su vida; o b) caminar entre las calles de la cabecera e identificar a las personas que ya han participado. Esto último se puede saber a través de un distintivo que es pegado en las puertas de las casas de los jóvenes que ya han formado parte de las listas (véase fotografía 2).

A los distintivos que ya tienen las casas, se suma el de los castilleros en turno. Este es un símbolo que representa la participación en la organización socioreligiosa de cada hogar. Los hay de floreras y de castilleros de la Virgen de los Remedios, de San Andrés Apóstol y de las imágenes de algunos barrios. A partir de ellos, es posible que los castilleros en búsqueda de lista, identifiquen a quienes tienen una participación activa en el sistema de

cargos. Los primeros diez castilleros son quienes donan sumas de dinero mayores; le siguen los *medios* del 11 al 30/60, que donan cantidades menores a los primeros; y, finalmente, la *colita*.



Fotografía 2. Distintivos de los castilleros en puertas y negocios de San Andrés Cholula.

Cada castillero elabora su plan de colecta y su presupuesto para tenerlo listo el día de su junta, la cual se realiza durante el mes de agosto. Para esta fecha, la lista ya cuenta con los nombres de todos los colaboradores y se les invita a todos a comer y beber. El castillero principal determina el monto de las cooperaciones dependiendo de si son primeros, medios o colitas, por ejemplo, el castillero del 2022 consideró una cooperación de 2,500 del onceavo al treintavo, y 4,000 pesos para los primeros diez. Como se mencionó anteriormente, el trabajo de padres y madres están presentes en todas las etapas del cargo, pero el trabajo de las mamás es imprescindible. Cuando se le preguntó al castillero qué tan importante era el apoyo de sus papás él respondió:

Demasiado. Demasiado importante, sí, así es. Sin ellos no hubiera hecho... bueno, sí se hubiera hecho la junta, pero no hubiera salido tan bien como salió. Porque, por ejemplo,

mi mamá ahorita, ella tiene que hablar con sus mamás de mis castilleros para que ellas vayan a echarnos la mano con la cocinada, cosas... bueno, cosas de ellas, que cocinen, nos ayuden a servir y así, cosas así. (...) Pero también ahorita, entre nosotros nos arreglamos y entonces ahorita nos dividimos las comidas y los desayunos. Entonces ahorita también ellos me van a apoyar con eso. [¿entonces ellos también necesitan del apoyo de sus mamás?] De sus mamás y sus papás, exacto. Sí también hay unos que siguen estudiando y sus papás los están apoyando con la cooperación. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

Este testimonio, si bien reconoce la importancia del trabajo que hacen las mamás, reproduce la perspectiva del trabajo feminizado al enunciar que los trabajos de cocina *son cosas de ellas*, es decir, son consideradas como una responsabilidad de su género y del deber ser mujer y ser madre. El trabajo feminizado no deja de ser una parte imprescindible para todos los cargos en todos los niveles e intervenciones, pues es el sustento de subsistencia tanto del castillero primero, como de todos sus colaboradores. Es entonces cuando salen a relucir las redes que han generado las mujeres a lo largo de su vida, aunque, al igual que las de los varones, estas están fundamentadas en la cultura de género y la división sexual del trabajo y, a su vez, son constantemente reforzadas y afianzadas. Se vuelve lógico que los fiscales se dirijan a toda la familia para formalizar el cargo del castillero, pero se obvia que el trabajo de preparación de comida les corresponde a las madres, mientras que el proveer dinero se vincula con los padres. Todo esto forma parte de *la tradición*, como aquella metáfora que institucionaliza el deber ser mujer y deber ser varón.

En caso de que algún joven no haya asistido a la junta (que se realiza en día domingo), el día lunes el castillero tiene que llevar un mixiote, arroz y tortillas¹⁶ a la casa o trabajo de su colaborador como un acto de formalización del compromiso y para explicar el monto de cooperación que le corresponde. Una vez que el castillero se ha asegurado de que todos estén enterados, en el domingo siguiente comienzan las colectas. Alrededor de las 09:00 de la mañana de cada domingo comienzan a reunirse los castilleros primero, segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto, séptimo, octavo, noveno y décimo para recorrer las calles estipuladas en la lista y pasar en sus bicis a pedir la cooperación. Con base en el acuerdo al que hayan llegado entre ellos, puede que haya un desayuno en la casa de alguno, o puede que cada quién desayune por su parte. La Tabla 2 representa un ejemplo de cómo está estructurada la lista.

¹⁶ La comida que se lleve depende del platillo que se haya preparado para la junta. Los mixiotes son el guiso más común en este tipo de eventos.

Este es un documento base para guiar las colectas, es imprescindible que se cuente con él y que el primer castillero lleve el registro exacto de las cooperaciones. En ocasiones, al pedir la cooperación, las personas preguntan cuánto van cooperando o qué días cooperaron y ellos deben tener el registro para brindar la información de manera clara y puntual y no perder legitimidad.

9 poniente	Num.	14-ago	21-ago	28-ago	04-sep	11-sep	18-sep	25-sep	02-oct
Nombre del colaborador	*número de casa*		*monto*						
Nombre del colaborador	*número de casa*			*monto*		*monto*			
nombre del colaborador	*número de casa*	*monto*		*monto*		*monto*		*monto*	
11 poniente	Num.	14-ago	21-ago	28-ago	04-sep	11-sep	18-sep	25-sep	02-oct
Nombre del colaborador	*número de casa*		*monto*						
Nombre del colaborador	*número de casa*			*monto*		*monto*			
nombre del colaborador	*número de casa*	*monto*		*monto*		*monto*		*monto*	
13 poniente	Num.	14-ago	21-ago	28-ago	04-sep	11-sep	18-sep	25-sep	02-oct
Nombre del colaborador	*número de casa*		*monto*						
Nombre del colaborador	*número de casa*			*monto*		*monto*			
nombre del colaborador	*número de casa*	*monto*		*monto*		*monto*		*monto*	

Tabla 3. Ejemplo de lista de los castilleros. Con un color se señalan a los primeros diez, y con otro a los primeros del 11 al 30-60. Las fechas llegan hasta el 1° de diciembre.

Las colectas son momentos de un alto grado de interacción entre los diversos cargos, no sólo entre las floreras y los castilleros, sino también los fiscales que, a su vez, salen a sus propias colectas o a llevar invitaciones para alguna de sus fiestas. Incluso, existe una disputa por las cooperaciones. El fiscal Ruperto explica que, entre más temprano salgan es mejor porque le pueden ganar a las floreras y los castilleros la cooperación, pues no todas las familias tienen la posibilidad de dar tres cooperaciones en el mismo domingo. Hay momentos de descanso en los que interactúan fiscales, floreras y castilleros al coincidir en *tienditas* o

misceláneas. Para refrescarse de la calurosa colecta, ingieren bebidas alcohólicas, refrescos o agua pura, estos son invitados principalmente por el fiscal principal, y en menor medida por el castillero y la florera principales. Un elemento a destacar es que *no es tan opcional* lo que consumen, pues entre todos se persuaden e insisten en ingerir bebidas alcohólicas, ya sea cerveza, whisky o tequila. Esto es una condicionante para la convivencia pues no es bien visto que alguien no quiera beber bebidas alcohólicas.

Al finalizar las colectas y las convivencias de los descansos, todos los castilleros se dirigen al domicilio del principal alrededor de las 2 de la tarde. Para ese momento, las madres de los jóvenes¹⁷ los estarán esperando con la comida preparada, así como una botella de tequila o whisky. Ahí se hace la sumatoria de las cooperaciones con todos como testigos para que las cuentas sean claras y exactas. Dependiendo de cómo se organicen entre ellos los castilleros, la comida puede correr por la cuenta de la familia del primero, del segundo, del tercero o de alguno otro que se proponga para ofrecerla. Durante la comida se discute respecto a los contratos, presupuestos y proveedores, incluso es común que un proveedor también esté en la comida para generar algún contrato. Vale la pena mencionar que la convivencia no es armónica, los conflictos y desacuerdos no tardan en hacerse presentes. Algunos surgen por la distribución de las secciones, por querer tener la lista, porque alguno de los colaboradores se haya pasado de copas y no haya llegado a la comida y se tenga que ir por él, porque el castillero no le haya invitado algo de beber, etc.

El domingo más cercano a la fiesta de San Rafael (Véase Fotografía 3), se distribuyen las invitaciones. Los y las fiscales, las floreras, los castilleros, el teniente, niñas y jóvenes vestidas de *chinas*, en conjunto con una banda de viento reparten invitaciones a todos los donadores de misa. Se dirigen en sus vehículos a cada domicilio para dar los programas a los síndigos de cada barrio, a los fiscales de otras juntas auxiliares, a algunos comercios, al teniente, al sector de transporte público, etc. En cada casa, los donadores dan algo de comer y/o de beber a la comitiva, creando un escenario totalmente festivo que anuncia la proximidad de la fiesta patronal de San Andrés Apóstol. A continuación, se enuncian los momentos clave del 29, 30 de noviembre y 1º de diciembre de los que se hacen cargo los castilleros. Si hay un castillero por cada sección, el de la primera realiza sus eventos el día 30 de noviembre, y

¹⁷ No siempre participan todas las madres de los jóvenes en la preparación de la comida. Para la madre del primer castillero, sí emerge como una obligación.

el de la segunda el día 1º de diciembre. En el caso del 2022, el castillero se hizo cargo de ambos días. Es decir, dio dos misas, dos quemas y dos bailes.

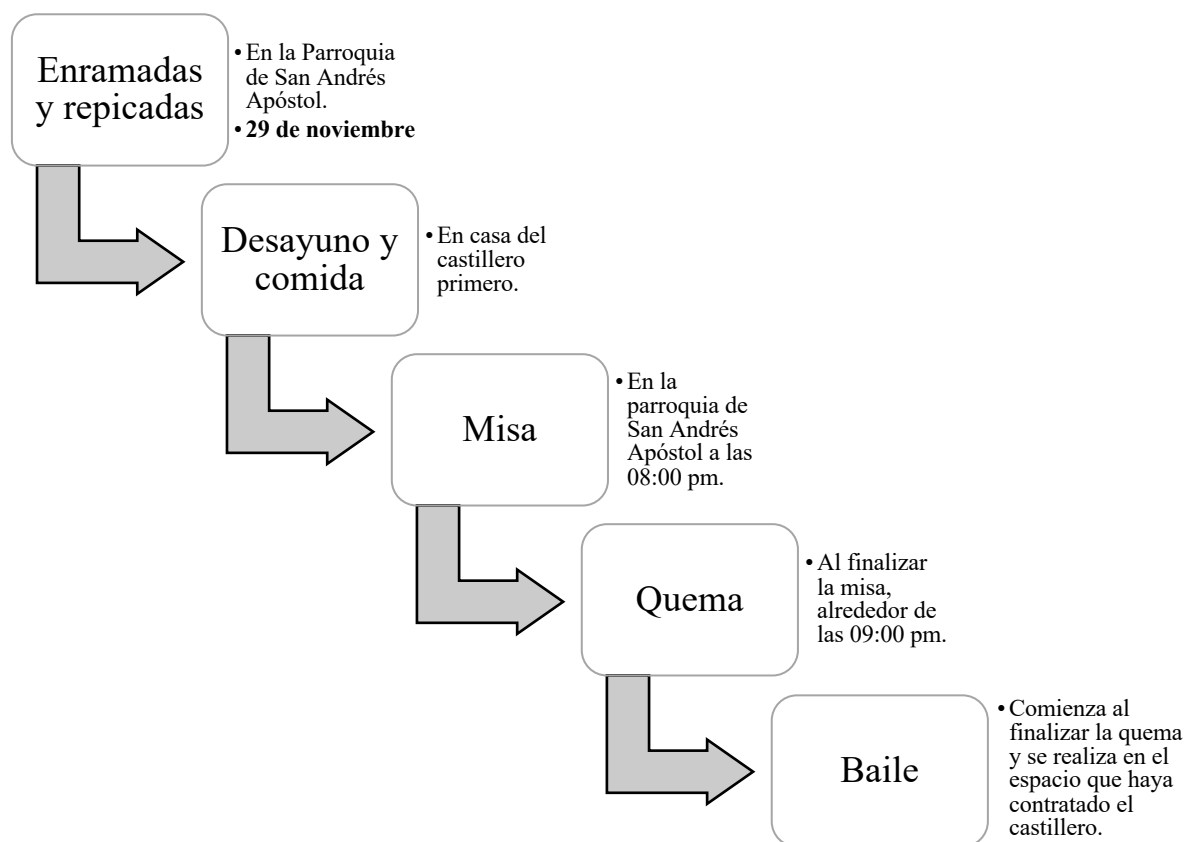
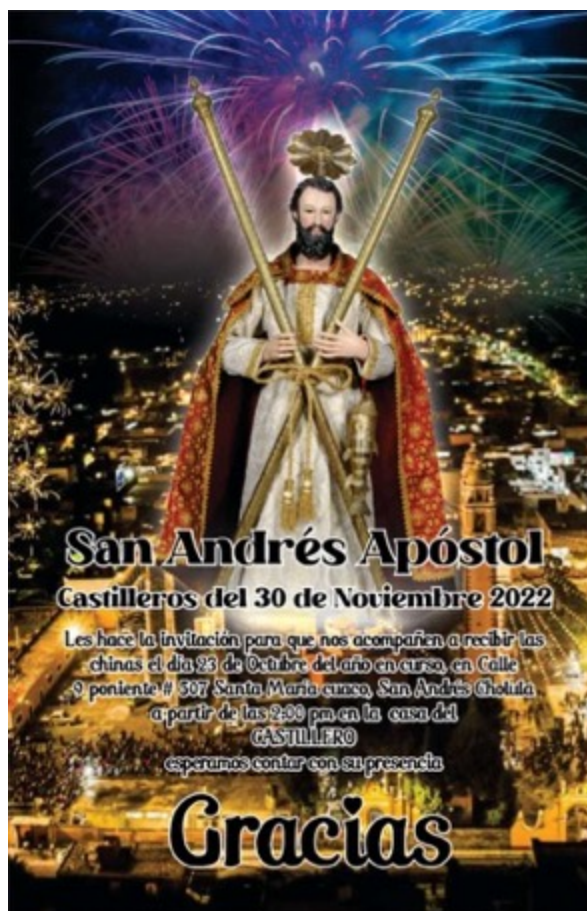


Diagrama 9. Eventos a cargo de los castilleros en la fiesta patronal. Únicamente las enramadas y las repicadas se realizan un día antes.

Las colectas se continúan realizando hasta las fechas cercanas a la fiesta. Alrededor del 22 o 23 de noviembre los jóvenes realizan la *súplica voluntaria* que consiste en pedir una cooperación al resto del pueblo y negocios, ya no sólo a quienes forman parte de la lista. Esta puede ser voluntaria o el castillero puede solicitar una cantidad en específico que ronda los 350 pesos. Si los jóvenes logran organizar su tiempo, las colectas también pueden realizarse durante el 29 y 30 de noviembre, sin embargo, lo común es que la cooperación se reciba en un desayuno que realiza el castillero principal el día 30 de noviembre.

El día 29 de noviembre se realizan las llamadas enramadas (Véase anexo 1). Alrededor de las 05:00 pm todos los castilleros se disponen a colocarlas en el atrio de la parroquia para finalizar entre las 09:00 y 10:00 pm. Posteriormente se realiza el repique de

las campanas entre las 11:30 y 12:00 de la noche para anunciar la llegada del día de conmemoración en honor al Santo Patrono San Andrés Apóstol. Posteriormente, los jóvenes se dirigen a la velada de las floreras, fiesta que da pie a la fiesta patronal.



Fotografía 3. Invitación para el recibimiento de las chinas del castillero del 2022 de San Andrés Apóstol.

Para la mañana del 30 de octubre, las mamás de los castilleros, *compadritos* de ellas, familiares y/o amistades, se encargan de preparar tamales, atole, gelatina y comprar pan para ofrecer un desayuno a los colaboradores de la lista de sus hijos. El objetivo principal de este ofrecimiento es que, quienes no hayan completado su cooperación en el transcurso de las colectas, la liquiden, aunque también desayunan aquellos que ya la hayan dado. Para estos, el desayuno significa una oportunidad para cumplir con el principio de reciprocidad, es decir, dar, recibir y devolver el favor de la cooperación. Para los primeros, antes que una convivencia, el desayuno es una estrategia para completar las cooperaciones restantes.

Ofrecer o recibir una comida, está vinculado con un compromiso o un favor que se debe atender y cumplir. Los primeros castilleros están presentes y contribuyen sirviendo, repartiendo la comida o yendo a comprar lo necesario (vasos, servilletas, etc.). Por lo general, los desayunos se extienden hasta la hora de la comida para que más colaboradores lleguen con sus cooperaciones.

De acuerdo a como se organicen los jóvenes, algunos se queden atendiendo en la comida y recibiendo las cooperaciones, mientras que otros se encargan de revisar que se esté colocando el enlonado para el baile de esa noche, a acordar con los contratistas dónde se va a colocar el escenario de los grupos, el sonido y darles un desayuno a las personas que hayan contratado para armar el castillo. Estos últimos ya debieron haber estado montándolo desde el día 29, esa noche se les da una cena. Se dedica gran parte del día a gestionar todo lo necesario para los bailes. Se buscan las cervezas, hielos, hieleras y las carpas. Se busca que, a través de la venta de alcohol, se recaude un poco más de dinero para lo que haga falta. Las floreras brindan apoyo a los castilleros en las *carpas*, ya sea cobrando, preparando, o apoyando de la forma que estos lo requieran.

Los bailes de los castilleros son momentos de gran interacción entre toda la población que asiste, pues se contratan agrupaciones de renombre como Los Ángeles de Charly (2018), Los Solitarios (2022), Los Askis (2022), Carro Show (2021), Mi Banda el Mexicano (2020), Raymix (2022) así como sonideros reconocidos en el estado como Fantasma (2022) o Sonido Karussell (2022). Los bailes son eventos gratuitos, dando como resultado un punto de socialización de toda la comunidad. Como refiere Carlos Toxtle, “en un solo baile se juntan todos, chavos con señores” (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022). La convivencia entre los y las jóvenes floreras y castilleros se acentúa, pues significa que su cargo, de alguna forma, ha terminado, el ambiente es de celebración, de convivencia y de gozo. Por supuesto, los conflictos no se hacen esperar, ya sea por dinero, o disputas entre varones cuando ya se encuentran alcoholizados, ya sea por roles de masculinidad hegemónica, o por diferencias previas.

Se podría decir que, al finalizar el último de los dos bailes de los castilleros, se termina su cargo, y también se termina la fiesta patronal de San Andrés Apóstol. Dependiendo de cómo haya estado la quema de los cuetes y los bailes, los jóvenes pueden adquirir o perder prestigio, pero en su mayoría, lo adquieren. Hay algunas familias que, con el objetivo de

sacar adelante el cargo de la mejor manera posible, habrán contraído deudas económicas por haber pedido préstamos, ya sea con el banco, o con familiares. Sin embargo, una gran parte de jóvenes castilleros vuelven a contraer el compromiso, ya no como castilleros principales, pero sí como parte de los primeros, medios o colita de alguna otra festividad.

Las floreras de San Andrés Apóstol

Como se ha venido señalando, los cargos de las jóvenes abordados son los que se enmarcan en la fiscalía, es decir, aquellas que se encargan de enflorar para la fiesta patronal de San Andrés Apóstol. A continuación explica cada etapa que implican este cargo, así como las personas involucradas en cada una de ellas. Al igual que la fiscalía y los castilleros, el cargo de las floreras involucra la participación y el trabajo de toda la familia, no sólo de las jóvenes.

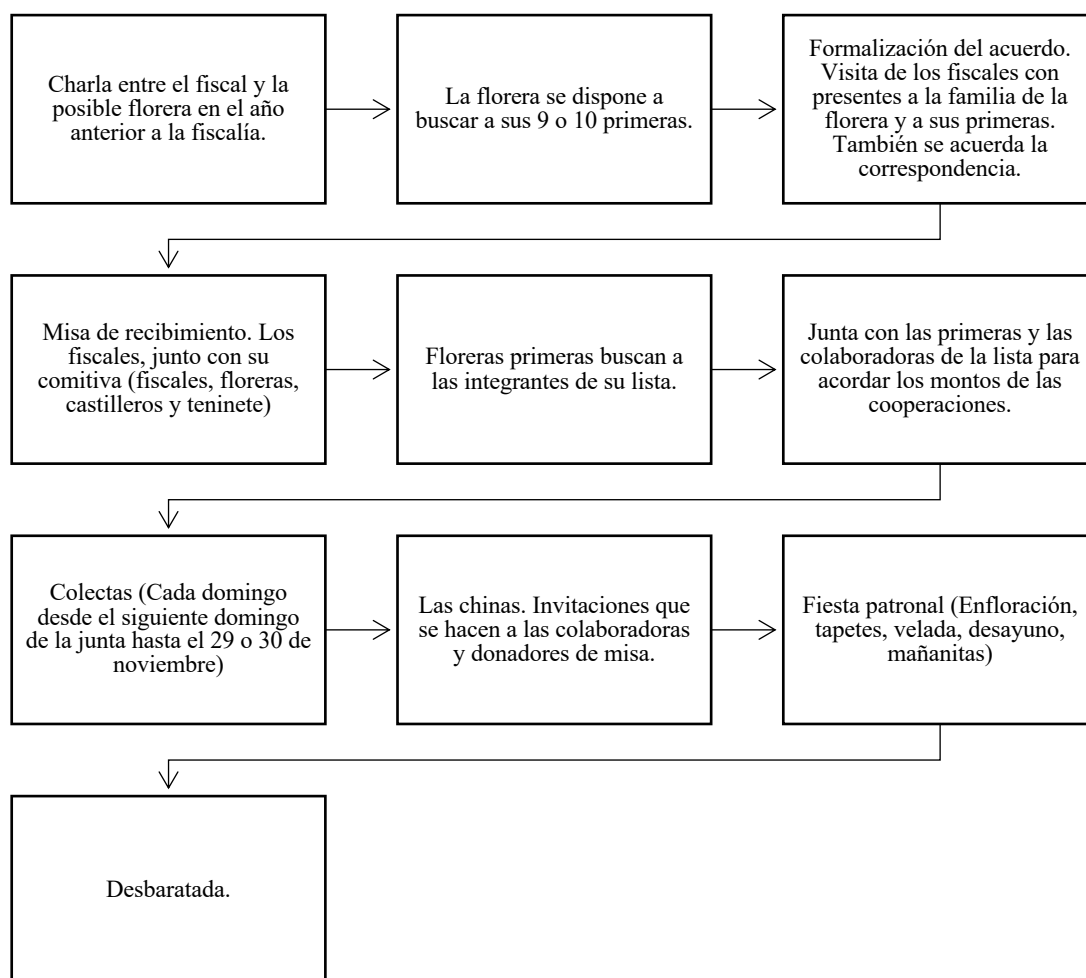


Diagrama 10. Etapas del cargo de las floreras de la fiesta patronal.

El comienzo de este cargo recae sobre el fiscal. Este, al saber que él y su familia tendrán que llevar la fiscalía el año próximo, se dispone a buscar a su comitiva, entre esta, debe considerar a la joven que será la florera principal. Los criterios son estrictos al buscarla. Debe ser soltera, que no haya estado casada, y no debe tener hijos/as. Si no cumple con alguno de estos criterios, no es considerada como una joven, pues en su lugar, sería reconocida con el estatus de *adulta*. Implícitamente también se considera que la familia de la joven haya participado en otros cargos o comisiones, es decir, que se tenga la *tradición* de participación. En su defecto, aquella joven que quisiera ser florera principal, tendría que haber, previamente, colaborado en las listas de otras floreras. También se considera que la familia de las jóvenes contenga un par de adultos, pues, desde una perspectiva dicotómica, uno contribuirá económicamente (la parte masculinizada), y otro a través de trabajo (la parte feminizada). Un aspecto más que el fiscal debe tomar en cuenta es el material-económico, vinculado a la figura del padre. Cuando el fiscal considera a tal o cual joven, de fondo se obvia que aceptará pues ya habrá considerado las posibilidades económicas de la familia, y los ingresos que el trabajo del padre le permita tener.

Hay ocasiones en las que el comienzo del cargo recae sobre las mismas jóvenes, pues son ellas quienes buscan al fiscal para ser floreras. En estas situaciones, sucede que las mujeres tienen la voluntad fundamentalmente devocional para brindar un servicio de este tipo. En un ejercicio de autonomía, y con base en lo que conocen respecto al cargo por haber formado parte de las “colitas” previamente, las jóvenes son quienes charlan con el fiscal o los fiscales, no sin antes haberlo consultado con sus padres. Así lo explica Janeth López Tzili (27 años), florera principal del 2022 de la fiesta de San Andrés Apóstol:

Mi prima me pidió el favor de que la estuviera acompañando y fue ahí cuando me di cuenta que también era algo padre, algo bonito estar en el tema de las floreras. Cuando ya termina, yo tengo una inquietud con mi papá y le digo que yo quisiera ser florera y en eso pues el compadre Rodolfo, que es el fiscal de la parroquia, él es el que iba a ser el encargado para este año 2022 y tenemos un acercamiento con él, le platico que tengo esa inquietud y él, de muy buena manera me acepta y dice que sí. Entonces, de esa forma, yo llego a ser la florera del Santo Patrón San Andrés de noviembre de este año 2022. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

Si bien la florera decidió platicar la situación con su papá, como lo suelen hacer todas las chicas que reciben la invitación, el caso de ella es particular, pues es una mujer

económicamente independiente, con estudios de licenciatura y maestría, y con 27 años de edad. En San Andrés, esto, hasta cierto punto es una ruptura, se sabe que “hay algo diferente” en Janeth respecto a otras chicas, pero no se aclara qué es. Desde mi perspectiva, habría que considerar la edad promedio para que las y los jóvenes contraigan matrimonio, que es entre los 20 y 25 años. Así lo explica Rodolfo Totozintle Meza:

Si se quiere casar pues aquí hasta los veinte años ya están juntados, y como le repito, ahorita se conocen, conocen a las muchachas, conviven, es todo un año que están ahí, y ya, si se entienden, adelante. [¿y aquí a qué edad se llegan a juntar los muchachos comúnmente?] Aquí, como a los veintitantos años, arriba de veinte años. [¿no menos?] Se llega a dar, pero muy esporádico. No no no no. Pero aquí de 20 a 23 años, 25, ya. En otros lugares sí, desde 15 años, 16 años ya, antes que cumpla los 18 años ya se juntaron, pero acá no tanto así. (R. Totozintle, comunicación personal, agosto de 2022)

Formalizar una relación de pareja, en San Andrés es sinónimo de pasar a ser adultos/as a los ojos de la comunidad, pues se obvia que, a partir de ello, contraerán las obligaciones sociales de esa condición, en términos generales, los trabajos de cuidado para las mujeres, y los de proveedor a los varones. La florera es una excepción, pues, conjuga criterios etarios con normas sociales. Tiene 27 años, pero no lleva una relación formalizada, además de que es económicamente independiente. Este conjunto de cualidades implica algunas diferencias entre esta *florería* y las anteriores. Cuando se le preguntó si el fiscal tuvo que platicar con sus papás antes o si fue directo con ella, respondió:

Ya fue conmigo porque, una vez que tomas el cargo, de alguna manera ya eres responsable tú misma, o sea lo papás siempre están para apoyarnos o respaldarnos, pero cuando adquieres ese compromiso y compadrazgo, ya las cosas son con uno. [¿Entonces el fiscal nunca fue para hablar con tus papás como para pedir permiso de que fueras florera?] Ah, no, porque les repito que fue un tema de que yo tuve la inquietud y yo fui la que tuvo el acercamiento con ellos. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

La situación no siempre sucede así, pues por lo general, los fiscales sí tienen que conversar con el padre y/o madre de las jóvenes. Es en estos momentos en los que se afianzan los lazos de compadrazgos y las cadenas de favores a las que se hayan comprometido en el transcurso de su vida, o aquellas que vendrán a partir de esa relación de compadrazgo. Se identifica entonces, que la sumatoria de las características que contiene Janeth, suman a las representaciones sociales, hasta cierto punto, de independencia y autonomía de las mujeres

para ofrecer y llevar un servicio de este tipo. Se considera que charlar directamente con ella, es suficiente para formalizar el cargo. Aunque, de manera protocolaria, la madre y el padre también conllevan esa relación de compadrazgo. (Véase diagrama 11)

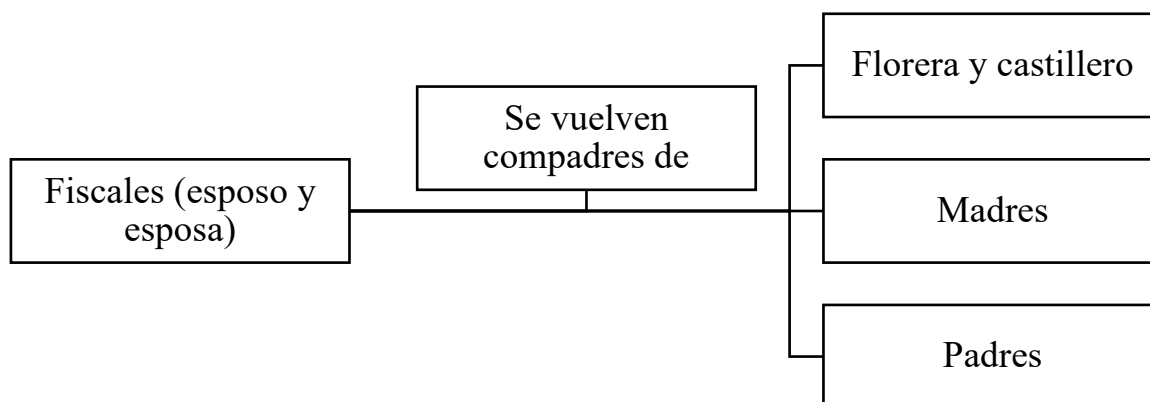


Diagrama 11. Relaciones de compadrazgo resultantes de los cargos de floreras y castilleros.

Las representaciones sociales de la florera también cambian respecto a la juventud y la adultez. En San Andrés se asume que las personas son adultas a partir de la formalización de una relación de pareja. Cuando se le preguntó a Janeth si había algún rango de edad para ser florera, ella respondió que no, porque “puedes ser desde muy joven hasta adulta, pero que seas soltera” (J. López, comunicación personal, agosto de 2022). Esta perspectiva contrasta y se puede decir que, hasta cierto punto, se contradice con respecto al criterio *general* o la imagen social del cargo de las floreras, pues se supone que este es un cargo para jóvenes.

Respecto a la soltería, sería necesario reflexionar a qué responde incorporar este criterio con tanta especificidad. Nutini y Bell proponen que “a quien uno escoja, depende de una variedad de consideraciones económicas y sociales que no tienen nada que ver con el requisito en sí” (1989, p. 63-64). ¿En qué afecta al servicio estar o no soltera? Insilmini Mancilla, madre del castillero Carlos, explica que su hija de 18 años no podría ser florera, pues ella está *juntada*¹⁸, y se consideraría una burla para el pueblo. Si su hija dejara de estar en esa relación, tampoco podría ser florera, pues para las mujeres, estar en una relación *formal*

¹⁸ En el contexto mexicano, cuando se menciona que una persona está *juntada*, se refiere a que ha contraído una relación marital, sin haber contraído matrimonio, ya sea civil o religioso.

tiene representaciones sociales que las marcan de por vida, pierden una condición irrecuperable y que condiciona también el considerarlas o no como jóvenes. Las relaciones de pareja son un antes y un después para las mujeres, pero, ¿cuál es el criterio que condiciona esto? Desde mi perspectiva, ese factor se encuentra en el ejercicio de la sexualidad.

Cedamos un momento para reflexionar qué implica una relación *formal* para las mujeres. Desde la narrativa hegemónica de la sociedad (pero también y, fundamentalmente, religiosa) en torno a las relaciones sexo-afectivas, la formalización de una relación contiene *el* primer contacto sexual. En teoría, este sería el primer encuentro sexual de las mujeres [sin que exista una garantía o exigencia de que sea igual para los varones]. Este sobrepone una marca de un antes y un después sobre el cuerpo de las mujeres. A las mujeres se nos socializa para considerar el matrimonio como una meta en el transcurso de nuestras vidas, junto con *convertirnos* en madres. Posteriormente, insertarse en una relación formal significa la institucionalización social de ser-para-otros: ser-para-el esposo, ser-para-los/as hijos/as, ser-para-la madre, ser-para-el padre, etc. Puesto que, tras el primer encuentro sexual, la cultura de género conviene que *se pierda la virginidad*, pasamos de una condición a otra, irreversible y que se vuelve muy clara frente al ojo de todos y todas. ¿Por qué Insilimini Mancilla considera que sería una burla que su hija sea florera si ya está juntada? Porque su hija, a los ojos de la comunidad, ha perdido esa condición que contienen *las jóvenes*. De forma tradicional, se asume que, implícitamente las y los jóvenes no llevan una vida sexual. Incluso se afirma que durante el cargo las floreras y los castilleros pueden tener novias/os, pero no pueden *juntarse* o contraer matrimonio, pues de hacerlo, perderían esa cualidad de *pureza* para servir al santo y a su comunidad. “Terminado el cargo, adelante, pero durante, no” (I. Mancilla, comunicación personal, agosto, 2022)

Se consolida una perspectiva puritana en torno al cuerpo de las mujeres, para quienes mantener esta condición se vuelve fundamental, dado el contacto que van a tener con una imagen eclesiástica que es símbolo de la *pureza* y representa todo lo contrario al pecado. Pasa lo mismo con los cargos de los adultos, que únicamente pueden desempeñarse por matrimonios o, en su defecto, un varón que sea apoyado por su madre. En el primer caso, estos habrán pasado por un ritual de matrimonio que cedería el permiso para que estos tengan encuentros sexuales, por supuesto, reproductivos. Las relaciones sexuales, en este caso, son socialmente legítimas. En el segundo caso, a partir de los tabús del incesto, se obvia que no

existe el deseo sexual entre un varón y su madre, por lo que no hay mayor problema o peligrosidad de encuentros sexuales impuros.

Pues sí puedes tener tu novio, ahora sí soltera, que no estés juntada o que no estés casada o con hijos. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

[Y, ¿tienen que estar solteros o eso no importa?] No influye tanto en los castilleros. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

[además del requisito del tiempo, ¿hay Alguna edad?] No. Bueno, que sea joven. Y las muchachas, las floreras, solteras, y los muchachos igual, si ya son casados, ya no. Sí, porque ese es de puros jóvenes. [los casados ya no, ¿por qué?] Ellos ya tienen otros cargos, les asignan otros cargos para eso. (R. Totozintle, comunicación personal, agosto de 2022)

Este criterio está soportado sobre una perspectiva machista que atraviesa la vida de las mujeres. A partir de la naturalización o la obviada de que la condición de jóvenes es sinónimo de no tener encuentros sexuales, se reproduce una perspectiva misógina que culpa y excluye a aquellas mujeres de las que se sospecha que sí tienen una vida sexual sin que esto implique necesariamente el matrimonio o *juntarse*. No sucede así en el caso de los varones pues, como explica el castillero Carlos, entre ellos *no influye tanto*. Y justamente así lo manifiesta en su lista, pues en esta hay varones que incluso ya tienen hijos/as. La florera Janeth también decidió incluir entre sus listas a mujeres, pero ella es consciente de que lo que hace no se corresponde con *lo normal*, pues considera que:

Siempre que se tenga la devoción y la alegría y el compromiso de hacer las cosas con Dios y con el Santo en el que estemos, ahora sí, pues haciendo el servicio para ellos, no importa como tu estado civil, ¿no? Al final del día es cuestión de que tengas las ganas de hacerlo, y pues, estar al servicio del Santo Patrón y al servicio de Dios. (J. López, comunicación personal, agosto de 2020)

Tan pronto se decide que tal joven será la florera primera o principal, a esta le corresponde buscar a sus colaboradoras, las primeras diez que la estarán acompañando de manera más cercana durante el cargo. La principal considera a jóvenes que conozca, con las que haya un nivel de confianza, y, sobre todo, saber que la podrán apoyar económicamente. La condición socioeconómica es una determinante para tomar en cuenta a tal o cual joven. Bajo la perspectiva de que quienes estarán apoyando a la principal son mujeres jóvenes, a la florera principal le corresponde representar una figura de responsabilidad y se asume que, durante el cargo, ella se hace responsable de las demás chicas. Esta tiene que ir a la casa de

quienes, aun tentativamente, serán sus primeras. Ahí tiene que charlar con los padres de las jóvenes para que entre ellos y ella acuerden si se realiza o no el cargo. Por lo general, las colaboradoras no son económicamente independientes, por lo que *pedir permiso* significa evaluar si los padres cuentan con los medios y el tiempo para que tal joven sea principal. Son, finalmente, ellos quienes deciden si se realiza o no el compromiso. El apoyo que se recibe de los padres, tanto de las colaboradoras, como de la primera, es imprescindible, así lo explica Janeth:

Yo creo que es el primordial, porque yo creo que sin su apoyo y sin su respaldo [de los padres], creo que igual no sería posible hacerte cargo de muchísimas cosas. Y aparte, lidiar con algunas otras cosas. Porque es un cargo, un compromiso, pues de los más fuertes que hay en la parroquia o en San Andrés Cholula, y pues, el hecho de que esté alguien como apoyándote, pues sirve muchísimo porque también significa que no estás sola, también puedes apoyarte de tus padres que te van guiando y te van orientando también y pues ellos que también tienen la experiencia de haber vivido más tiempo, de saber de los usos y costumbres aquí en el pueblo, pues es de gran ayuda. Y de hecho, puedo decir que no tan sólo de ellos, sino también de mis hermanos porque, eso lo puedo ver con todas las familias de aquí, es que, si alguien se compromete, como que todos estamos en el mismo barco y todos estamos unidos. Entonces algunas cosas que yo no pueda ver o resolver de primera mano, está bien porque mis hermanos o mis papás lo están viendo, o también me ayudan como “oye, que no se olvide esto”, “oye, hay que checar aquí”, entonces todos vamos de la mano, todos vamos caminando en conjunto. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

El conocimiento que los padres/madres hayan recabado a lo largo de su vida respecto a la organización socioreligiosa es un capital simbólico con el que la familia debe contar para garantizar que se realice *un buen cargo*. A ellos les corresponde ser el primer lugar de aprendizaje de la tradición para que las y los jóvenes la reproduzcan de la mejor manera posible. He ahí la importancia de garantizar la existencia de familias tradicionales y *normales* que cuenten con las herramientas para ceder el capital simbólico y social a sus hijos. La familia tradicional [heterosexual] es un factor que no puede faltar para que las y los jóvenes realicen su cargo, generando una base para la reproducción de la tradición. Las y los jóvenes se vuelven el sujeto indicado para recibir, comprender y reproducir los órdenes, conformando un bucle que se explica de la siguiente forma: las familias comparten a sus hijas e hijos *las tradiciones* o los órdenes. Ellos los reciben, comprenden y reproducen en los cargos de

floreras y castilleros. Conforman relaciones de pareja y las formalizan para ser ahora ellos quienes sean síndigos, fiscales o comisionados, representan ahora la figura de la familia *tradicional* reproductiva. Ahora, a ellos y ellas les corresponderá ser el principal medio del conocimiento que cederá los capitales sociales y simbólicos a sus hijos/as. (Véase diagrama 12)

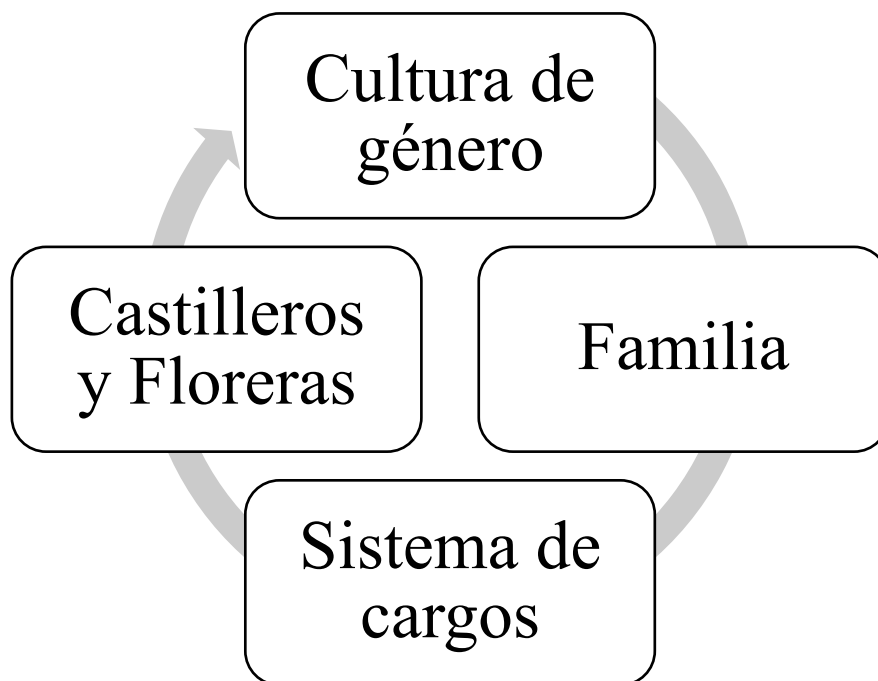


Diagrama 12. Ciclo de reproducción de la tradición.

Por supuesto, es necesario acotar que el tipo de familia al que refiero está conformado por un padre, una madre e hijos/as. Es una familia *tradicional*, heterosexual, reproductiva, católica, con *tradición de participación*, de clase media o acomodada y con una división sexual del trabajo basada en la cultura de género. Este sencillo diagrama muestra la esencia de la organización socioreligiosa y los dos pilares que la sostienen: la familia tradicional y las floreras y los castilleros, figuras que, a su vez, están sostenidas por la cultura de género y la regulación de la sexualidad. Cuando se le preguntó a Janeth si consideraba que los jóvenes eran importantes para mantener la tradición, ella afirmó:

Sí es importante porque sin la participación de los jóvenes, yo creo que todavía tuviera mayor dificultad la permanencia de las tradiciones y de las costumbres. Porque a veces los papás o la gente mayor es muy arraigada. Y ellos sí se acuerdan y son conscientes, a lo mejor, de lo que se tiene que hacer, pero los jóvenes, si no son llamados, si no se acercan,

como que también pierden un poquito el interés. Entonces yo creo que es muy importante para la permanencia de las tradiciones. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

La juventud es uno de los mecanismos a través de cuál se garantiza la reproducción de los órdenes establecidos. Contrario a las propuestas teóricas que afirman que la juventud es una metáfora del cambio social, esta institución socioreligiosa demuestra que no es así, las y los jóvenes se incorporan rápidamente al sistema de cargos. En un primer momento, sus familias les acercan algunos órdenes de género y de clase, pero estos se reafirman en la socialización en la comunidad y, fuertemente, en los cargos de floreras y castilleros. Otro de los acercamientos a la juventud, sugiere que las instituciones sociales tradicionales se encuentran en crisis, y que, por tal motivo, ya no son el referente principal para dar identidad a los jóvenes, sin embargo, se aprecia que, a pesar de dicha crisis, las instituciones generan sus estrategias para continuar dando sentido a las prácticas de jóvenes y reproducir la tradición.

La siguiente etapa corresponde a la formalización del compromiso al nivel de toda la familia. Como se ha mencionado, esta brinda una ayuda fundamental a las jóvenes y el compadrazgo se extiende hacia ellos. Los fiscales (esposo y esposa de los primeros, segundos y terceros) llevan presentes a la florera, a sus primeras, al papá y la mamá de la joven. En este momento, al igual que con el castillero, la florera acuerda con el fiscal en qué momento se dará la correspondencia. Esta última, representa una reciprocidad por el favor que realiza la florera. Al fiscal le corresponde ofrecer una comida para las personas que la florera decida. Puede realizarse la correspondencia en algún cumpleaños, pero, al igual que el castillero, la florera del 2022 decidió recibir la correspondencia el día de su junta, con todas sus acompañantes y las personas que la apoyaron durante el cargo.

A continuación, se lleva a cabo la misa de recibimiento el primero de enero. Esta es la etapa de formalización del compromiso, ahora, frente a la comunidad. Para este momento los fiscales, las floreras y los castilleros ya debieron haber buscado a sus primeros/as 9 o 10 que les van a acompañar en su cargo. El sacerdote hace mención de quiénes estarán participando en esa fiscalía junto con la comitiva. De alguna forma, esta misa concede la legitimidad a las personas que llevarán los cargos para, ahora sí, buscar sus listas.

Una vez que, a los ojos de toda la comunidad el padre ha dicho que tales jóvenes serán las floreras, estas comienzan a buscar su lista. Por lo general se reúnen en la parroquia los

días que la florera principal considere pertinentes, en los horarios que les acomoden y van haciendo sus recorridos en bici por toda la cabecera. Son alrededor de 8 meses (de enero a agosto) el tiempo dedicado a buscar a chicas que deseen participar como colaboradoras. Van a las casas de sus amigas, conocidas, primas, a las casas que sus parientes les sugieran, a las casas con distintivos que indiquen participación en el sistema de cargos. En ocasiones sí son directamente las jóvenes de la comunidad las que se anotan, pero en otras, los padres o madres anotan a sus hijas de manera arbitraria. El objetivo es conseguir la mayor cantidad de colaboradoras para cubrir los gastos correspondientes.

Una vez que se acerca el mes de agosto y octubre, se cita a una junta en la que se acuerdan los montos a cooperar de las primeras, las medias y las colitas. Se procura que esta sea un día sábado para que el domingo se haga una comida de todas las colaboradoras. A quien no haya podido asistir se le lleva su platillo a su casa al siguiente día como una muestra de reciprocidad y agradecimiento por el favor que prestarán.

Al domingo siguiente de la comida comienzan las colectas. A diferencia de los castilleros, que se van reuniendo conforme pasa el día, la florera principal tiene que ir a la casa de cada una de las colaboradoras para pasar por ellas e irse reuniendo en la parroquia. Cada domingo, como se hayan organizado, puede que ofrezca el desayuno la primera o la segunda. El almuerzo es algo relativamente sencillo, puede ser una torta, un sándwich o lo que pueda dar la florera y su familia, pero lo que no falta es café o atole y pan. Una vez que todas almorzaron, van siguiendo el orden de su lista para ir a las casas correspondientes a pedir la cooperación. Dependiendo de sus acuerdos, algunas abarcan unas calles o sección y otras, el resto de calles o la otra sección.

Al igual que en el caso de los castilleros, las floreras en ocasiones toman descansos y se paran en alguna tienda o miscelánea a comprar agua, refresco o cervezas, gasto que corre del bolsillo de la primera. Si se llegaron a encontrar con los fiscales que a su vez estarán en sus colectas, estos les ofrecen algo para beber, en ese caso, el gasto corre por parte del fiscal primero. Son momentos para conversar sobre las colectas, las y los colaboradores, para hacer bromas, en fin, para convivir. Como se acotó en el apartado de los castilleros, es en estos momentos en los que se afianzan y reafirman los compadrazgos y las relaciones de intercambio a futuro, siendo diferentes para los varones y para las mujeres. Estas últimas no generarán las redes de relación útiles en caso de que quieran tener un cargo de

representatividad en la organización socioreligiosa en algunos años, pues a las mujeres les es negada la posibilidad.

Una vez que las colectas terminan, las jóvenes se dirigen a la casa de la principal, o de la segunda [de acuerdo a como hay acordado] para comer. Esta comida es preparada por la madre de la joven encargada. Es en este momento que se realiza la contabilización de las cooperaciones con todas como testigas, para evitar malos entendidos. También se charla respecto a las personas con las que realizan los contratos, presupuestos, problemas o asuntos que atender que hayan sucedido en el transcurso de la semana o de las colectas, etc. Cuando finalizan, la florera principal se encarga de llevar a cada una a su casa para, a través de este acto, enunciar que ha sido responsable de las jóvenes y que las ha procurado para regresar con bien a casa. Esto también difiere de los varones, pues ellos se regresan a sus casas o se retiran a los lugares que tengan que ir sin que exista la necesidad de que el castillero principal los esté llevando. Esto es una clara manifestación de la cultura de género que coloca a las mujeres como sujetos tutelables y que necesitan protección y cuidado, relegando las cualidades de autonomía a los varones.

Las colectas se extienden hasta el 29 o 30 de noviembre (varía dependiendo de los acuerdos de cada *florería*). Antes de llegar al día de la fiesta, se realiza el *recibimiento de las chinias*. Esto significa que a la casa de la florera llegarán los fiscales con la imagen de San Andrés Apóstol para entregar la invitación correspondiente para la invitación a ella y a sus colaboradoras. (Véase fotografía 4)

“(…) Alrededor del 23 y 27 de noviembre las floreras comienzan a limpiar el templo, se colocan velos en la parte superior de las cúpulas de la parroquia, se limpian los cristales, la madera de la iglesia, el altar del Sagrado Corazón, el Altar Mayor, la imagen de San Andrés Apóstol y el piso para la colocación de las alfombras” (Reyes, 2018, p. 172). A la mañana siguiente se comienzan a colocar las alfombras, actividad que toma tiempo y puede extenderse hasta el día siguiente. Como tal, esta actividad no la realizan del todo ellas, sino que contratan a una persona o un equipo para que realice el trabajo. Ellas deciden qué figuras desean plasmar, pero, por lo general, hacen alusión a San Andrés Apóstol, a la Virgen de los Remedios, a las flores, y a otras imágenes que acuerden entre ellas y que reflejen su devoción.



Fotografía 4. Invitación para el recibimiento de las chinas de las floreras de San Andrés Apóstol.

Respecto a los adornos florales, estos son los más importantes para las jóvenes, pues son aquellos por los que serán reconocidas y es el motivo del nombre del cargo. A través de estos se reconocerá o no, si las jóvenes habrán hecho un buen trabajo en las colectas, en los contratos, y, vaya, en hacer valer las cooperaciones a través de arreglos, ya que se espera que resulten hermosos para la comunidad y, la mayoría de las veces, sucede así. Como explica la florera Janeth, el tema de las flores es un tributo, un agradecimiento al Santo Patrono por todas las bendiciones que deja a todos. Este tributo las representa, no sólo a ellas, sino a toda la comunidad. Janeth explica:

En realidad, el cargo es de todo el pueblo, porque uno lo ejecuta, pero al final del día, las cooperaciones, el apoyo que se tiene, la asistencia, la participación, también que las chicas, por ejemplo, nosotros los domingos vamos a coleccionar, pero antes de la colecta, previamente tuvimos que hacer invitaciones para que se unieran al servicio y al compromiso, entonces es un trabajo en conjunto de todo el pueblo. Nosotros nada más representamos, ejecutamos. Pues

ahora sí es hacer el servicio al Santo Patrón para que las cosas salgan de la mejor manera, y pues, es una tradición de años y que tiene su significado, entonces es una manera de que, el pueblo San Andreseño les tenga ese agradecimiento de lo que nos da. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

El papel de la florera principal, sin embargo, sí es central, pues ella es quien, principalmente, decide dónde irán ciertas cosas, el tipo de flores, las figuras, si hay luces o no, y, en general se mantiene supervisando que todo salga de la mejor manera posible. Estos arreglos rondan los 200,000 y 300,000 pesos, por lo que sí se vuelve necesario atender que se haga lo correspondiente al pago.

Este cargo no siempre se ha realizado de esta forma. No se tiene el registro y el dato preciso del momento en que cambiaron las cosas, pero la gente de la comunidad platica que antes, aquellas jóvenes que eran floreras iban de casa en casa buscando macetas de flores. Aquellas que se les hacían más bonitas eran las que llevaban a la parroquia y las colocaban en las entradas. Se colocaban ramos de flores sencillos (en comparación con los que se colocan actualmente) y la alfombra de las imágenes se rellenaba con las flores de las macetas de las casas. De acuerdo con el fiscal Rodolfo, eso sucedía hasta antes de la década de los 80's o 70's. Esta fecha coincide con los procesos de *desarrollo* a los que fueron insertadas las Cholulas, por lo que considero que puede existir una relación de sucesos. También se afirma que una razón fue por la búsqueda de prestigio. Las jóvenes, junto con sus familias, quisieron adornar cada vez mejor para conseguir reconocimiento al interior de la comunidad, llegando hasta este momento en el que se invierten grandes sumas de dinero para las alfombras y los arreglos florales.

Para el 29 de noviembre, las floreras se encargan de arreglar todas las cosas para su velada, que se llevará a cabo esa noche en la casa de la primera. Antes de iniciarla, las floreras reciben a San Andrés Apóstol y se coloca en un altar especial con flores y velas. Se puede decir que esta es la fiesta que da pie o apertura a la celebración de la fiesta patronal. Las llamadas *veladas* son las festividades a cargo de las floreras. Su equivalente son los bailes de los castilleros, aunque estos son *más grandes* en términos de la asistencia de personas, de los lugares donde se realiza, y también en las agrupaciones que participan. Las floreras invitan, por lo general, a sonideros, o bandas con menor renombre que las que invitan los castilleros. Por ejemplo, Sonido El Más Poderoso Famoso (Julio, 2022, Velada en honor a Santiago Apóstol), Sonido Manhattan (Julio, 2022, Velada en honor a la Virgen de los Remedios)

Sonido Lucky Star (Julios, 2022, Velada en honor a la Virgen de los Remedios), Sonido Fantástico (Junio, 2022, Velada en honor a la Santísima Trinidad). Esto se realiza como parte de la tradición, todas las personas saben, y es una obviedad el hecho de que los bailes son más grandes que las veladas. Lozano y Bautista, a través de la investigación de la Comisión del 18 de marzo (una mayordomía elaborada por mujeres a partir de un conflicto sociopolítico sucedido en San Andrés en el que las mujeres tomaron la decisión de bajar a la Virgen de los Remedios para pedir paz para la población), elaboraron una diferencia entre los bailes de los castilleros y las floreras y notaron que las veladas son celebradas en la casa de alguna de las floreras, bajo la vigilancia de sus familiares, mientras que los bailes de los castilleros, se realizan en el centro de la comunidad con una mayor cantidad de asistentes. (2008)

Se mantiene una constante percepción en torno a las jóvenes como sujetos que requieren mayor tutela y protección, en comparación de sus pares, los castilleros, a quienes se les considera más autónomos. Aunque, al interior, los apoyos entre los y las jóvenes son mutuos, puesto que los castilleros apoyan en las carpas de las veladas a las floreras con lo que necesiten, y viceversa, en los bailes las floreras apoyan en sus carpas a los castilleros. En las llamadas *carpas* se venden bebidas alcohólicas con el objetivo de recaudar dinero para completar todos los gastos que involucra el cargo.

Durante las veladas es común la convivencia entre las floreras principales, sus colaboradoras, los castilleros, las familias de los jóvenes, y en general, toda la gente de la comunidad que desee participar. Es un momento de convivencia, de consumo de alcohol, tanto por parte de las mujeres, como de los varones, también se hacen notar las parejas que se hayan formado durante el cargo. La felicidad y el festejo son las actitudes que están ahí presentes. También es importante que asista la mayor cantidad de gente posible pues, con la venta de alcohol obtendrán el presupuesto que les haga falta y, de ser posible, podrán completarlo. Estas fiestas terminan alrededor de las 02:00 o 03:00 am, las jóvenes tendrán alrededor de 2 horas para descansar para, en seguida, recibir a los fiscales para la procesión.

Por la mañana, a las 05:00 o 06:00 am se llevan a cabo la procesión, con la que llevarán al Santo Patrono a la parroquia. Una hora antes de la misa programada¹⁹, en la casa de la florera principal, las jóvenes reciben a los fiscales (esposos y esposas), se les ofrece café y pan. Este momento está acompañado por un grupo de mariachi que canta las mañanitas

¹⁹ Esta misa habrá sido donada por las floreras.

y canciones que les soliciten, mismo que continúa interpretando canciones durante la procesión. En esta última las jóvenes cargan a la imagen de San Andrés y van alumbrando el camino con cirios. Al llegar, el sacerdote bendice la imagen de San Andrés Apóstol y comienza la misa que anuncia que el 30 de noviembre, día de conmemoración del santo, ha llegado. Existe un tipo de norma eclesiástica implícita que obliga a la florera principal a comulgar, lo que refuerza la idea de pureza del cuerpo de las jóvenes que desarrollamos en páginas anteriores. Si la florera no lo hiciera, sería mal vista por la comunidad a la luz de la cultura de género que determina que las mujeres jóvenes tienen que guardar una pureza sobre su cuerpo y sus actos, sobre todo en su vínculo con la imagen religiosa y los valores/ideales que proyecta.

Se puede decir que las mañanitas son el momento cumbre del cargo de las floreras como mujeres, en este se demuestra, a los ojos de toda la comunidad, el esfuerzo que habrán puesto para sus veladas, la música, los adornos florales y las alfombras. Para los varones, su momento cumbre corresponde a su misa, que se realiza ese mismo día, pero durante la noche. Al finalizar esta se queman los castillos, este es el acto que demostrará su esfuerzo. A través de esta diferenciación temporal se aprecia una clara dicotomía respecto a los géneros, a las mujeres se les asocia el día y a los varones la noche como las temporalidades adecuadas para ellos y ellas, fundamentado en la cultura de género.

La siguiente etapa corresponde al desayuno. Este se realiza con el objetivo de recaudar el dinero que haga falta por parte de las colaboradoras de la colita, las primeras o las medias, aunque también se recibe dinero de la población en general que asista. Es muy importante que la invitación sea abierta para que todo aquel o aquella que lo desee, asista y, de alguna forma, se reciba algo de cooperación extra. El desayuno y la organización del evento queda a cargo de la madre de la florera principal como parte de las obligaciones tradicionales del cargo. Una vez más, la división sexual y etaria del trabajo se muestran como una obviedad y una naturalización, a las cuales, desde la perspectiva de género que guía esta investigación, resulta necesario asignarles el carácter feminizado para comprender que estos no son trabajos *de las mujeres*, sino que les son asignados por la cultura de género. La obviedad o la naturalización de este tipo de trabajos implica que se invisibilice. También las comadritas de la mamá la apoyan, ya sean las mamás de las primeras o mujeres con las que haya generado un vínculo de comadrazgo en el transcurso de su vida, pero se destaca la

participación de mujeres durante la preparación del desayuno, el cual consiste en tamales, gelatina, atole y pan (comprado).

La última etapa del cargo de las floreras es la *desbaratada*. Esta se realiza una o dos semanas después de la fiesta patronal y consiste en que las floreras principales y los floristas asisten a la parroquia para recoger las alfombras, los arreglos florales y limpiar el templo. Se puede decir que, una vez que se deja el templo como estaba antes de la fiesta, se termina el cargo de las floreras de San Andrés Apóstol.

La dualidad complementaria no es sinónimo de igualdad

En el contexto que hemos estado construyendo, se hacen evidentes una serie de dicotomías que sustentan el sistema de cargos, sin embargo, una de ellas, el ser mujer y ser varón son el eje central y primario para la organización socioreligiosa. A partir de estos se deriva la división sexual del trabajo, el uso del cuerpo, el uso del tiempo, el ejercicio de la sexualidad, los valores y símbolos que van a constituir a las y los sujetos San Andreseños. Se conforman elementos duales que, aparentemente, se vuelven complementarios. En esta dualidad no siempre existe una equivalencia, pues los elementos masculinizados reciben mayor reconocimiento en comparación con los de las mujeres. Estas últimas únicamente reciben reconocimiento en tanto refuercen y reproduzcan los valores de responsabilidad, compromiso y pureza que les son asignados como mujeres.

A continuación, presento una tabla que recoge las dualidades de la cultura de género identificadas que sustentan al sistema de cargos de San Andrés Cholula, estas se encuentran fuertemente especificadas y diferencias sobre la base dicotómica varón/mujer. La tabla no mantiene un orden en específico.

Varones	Mujeres
Masculinidad	Feminidad
Noche	Día
Trabajo “pesado”	Trabajo minucioso, atención al detalle
Espacio público	Hogar/iglesia
Cuetes	Flores

Libertad	Responsabilidad
Diversión	Compromiso
Autonomía sobre el cuerpo	Pureza del cuerpo
Efervescencia	Pasividad
Trabajo remunerado/reconocido	Trabajo naturalizado/invisibilizado
Tiempo: trabajo y recreación	Tiempo: cuidados/ser-para-otros
Autonomía	Tutela
Representación	Acompañamiento
Grupo en vivo	Sonido
Enramadas, repicadas (altura)	Limpieza del templo (piso)
Despliegue corporal	Contención corporal
Fin	Comienzo
Producción	Reproducción

Tabla 4. Dicotomías de la cultura de género en el sistema de cargos de San Andrés Cholula.

Hay un segundo eje que sustenta la organización socioreligiosa y también está representado sobre un binomio: juventud-adultez. El sistema de cargos retoma la perspectiva adultocéntrica (a su vez, diferenciada por el género) que concede a los adultos varones las voces legítimas e identifica a las y los jóvenes como aquellos que deben escuchar, atender y reproducir el orden. Las y los jóvenes toman los cargos bajo la condicionante de que sus papás accedan a ello pues, gran parte de estos no son económicamente independientes y son estudiantes. Aun cuando algún/a joven tenga un empleo remunerado, los cargos también requieren tiempo y trabajo, además de que el dinero de los padres es un apoyo del que no se puede prescindir. Estos factores son cumplidos tanto por las y los jóvenes, como por los padres y las madres, dando como resultado cargos que no se recaen únicamente en una persona y que necesita de familias que tengan la figura de una madre y un padre que apoyarán con el trabajo asignado a sus géneros.

Las floreras y los castilleros son cargos secundarios, ya que estos se enmarcan en cargos primarios como la fiscalía, la sindicatura o las comisiones. Aunque existe un nivel de autonomía, de responsabilidad, de representación y de toma de decisión, el trabajo que estos desempeñan no trasciende más allá del año de su cargo, en contraste con los cargos de los

adultos, los cuales involucran obras, es decir, construcciones materiales tangibles duraderas. Existe una distinción entre el trabajo *estacional* que es considerado propio de las y los jóvenes, y el trabajo duradero y permanente, que es asociado con los adultos. Pareciera que el trabajo legítimo y que es *necesario* mantener es el de los adultos, mientras que el de las y los jóvenes es *decorativo* para una única ocasión en su vida y en la de los sanandreseños.

Durante todo el proceso, la acción o no de los jóvenes está en función de sus papás. El diálogo que tiene el fiscal es con los padres, y únicamente si los padres aceptan se toma el cargo, pues son ellos quienes, finalmente, aportarán las sumas de dinero necesarias. Cuando las floreras y los castilleros van a *pedir* a sus principales, se lo solicitan a los padres, no a los jóvenes directamente. Esto refleja la mirada paternalista y adultocéntrica de guía, tutela, enseñanza hacia los jóvenes. Estos órdenes son interiorizados por los y las jóvenes y son reproducidos en sus respectivos cargos. Así, un joven no podría desempeñar un cargo como fiscal, pues no se piensa que tenga la responsabilidad que se requiere para el cargo, además de su presente condición de incompletud que comunica el ser solteros o solteras.

El papel de las mujeres adultas es fundamental e imprescindible para todos los cargos, desde los castilleros, las floreras, una mayordomía, una comisión, una sindicatura, hasta la fiscalía. El trabajo feminizado que es desempeñado por las *madresposas*, no recibe reconocimiento, pues es considerado como una obviedad, algo que les corresponde hacer, es decir, *cosas de ellas* (como dice el castillero Carlos Toxtle). Marcela Lagarde explica:

Las sociedades han especializado a los individuos en formas particulares del trabajo, en ocasiones de manera excluyente; de manera generalizada, la diferencia física evidente les ha servido como principio clasificador por sexos para definir el acceso al trabajo. Así, el trabajo es uno de los fundamentos de la división genérica de la sociedad y la cultura, aun cuando varía la relación específica entre sexo y tipo de actividad permitida, obligada o prohibida. (...) Todas las divisiones del trabajo: las genérico-sexuales, las raciales, las ideológicas, las políticas, las de clase, son consensualizadas como naturales o como creaciones divinas. Todas ellas son, sin embargo, históricas y cumplen funciones básicamente económicas: prohíben, obligan y permiten a la vez que agrupan a los seres humanos en grupos excluyentes y en ocasiones antagónicos, en géneros, clases, castas, razas. (...) Las mujeres siempre han trabajado. Pero existen dificultades para definir su trabajo, primero porque se le juzga a partir de la división sexual. Segundo, porque una parte de su trabajo le ocurre y lo hace, en y por mediación de su cuerpo, y no es diferenciada de él como una actividad social

recreativa. Tercero, porque el resto del trabajo de la mujer, por asociación, es derivado naturalmente del trabajo no concebido como tal. (2015, p. 114-115)

Cuando le pregunté a la señora Alicia que si las floreras eran quienes hacían la comida para sus eventos o sus mamás, ella respondió: “Sus mamás, No, porque ellas se dedican a andar colectando y acaban de colectar ya sus mamás preparan una comida o desayuno, no sé” (A. Azcátl, comunicación personal, junio de 2021). En su condición de mujeres jóvenes, las chicas no tienen que hacerse cargo de las labores de cuidado, de preparación de comida, de ser-para su familia, y ese es un momento único en el curso de sus vidas. A ellas les corresponde hacerse cargo del trabajo propio del cargo, en los que hacen uso del espacio público, colectan en sus bicicletas, socializan con sus pares mujeres y varones, y con sus compadres fiscales, síndigos o comisionados, generan redes de apoyo, etc. Aunque pareciera que en ese momento viven en autonomía, de fondo continúan relegando el trabajo de cuidado y de preparación de comida, a las madres, afianzando lo que a ellas les corresponderá cuando sean madresposas más adelante.

Sucede lo mismo con los esposos fiscales, síndigos o comisionados, quienes de facto asumen que, al llevar un cargo, contarán con el trabajo feminizado que realizan las mujeres. Se fiarán, además, de que las redes de apoyo que hayan construido las esposas hasta ese momento serán las suficientes para recibir el apoyo necesario de sus *comadritas*. El hecho de que al tomar un cargo se tenga que consultar con toda la familia, de fondo significa decir “¿tomamos el cargo, a sabiendas de lo que *tenemos* que hacer?”. El deber o *lo que se tiene que hacer* es algo preestablecido y sustenta la organización socioreligiosa a partir de la dicotomía feminidad-masculinidad. Se vuelven complementarias, pues el trabajo feminizado no puede realizarse por los varones, y viceversa, el trabajo masculinizado no puede realizarse por mujeres, conformando una relación de dependencia y complementariedad.

Las y los jóvenes, al considerar el trabajo que realizan sus madres como algo intrínseco al cargo, lo invisibilizan a la par que reproducen el orden de la cultura de género. No sólo a través de ello, sino también a partir de los binomios presentados en la tabla 4, la noche, el trabajo pesado, los cuetes, la diversión, la irresponsabilidad, la autonomía sobre el cuerpo, la efervescencia, el fin, la producción, la altura, el despliegue corporal son cualidades y atributos masculinizados, mientras que el día, el trabajo minucioso, las flores, la responsabilidad, el compromiso, el piso, la contención corporal son atributos feminizados

que son reforzados y reproducidos constantemente por los jóvenes durante todo el transcurso de su cargo. Estos atributos no son problematizados, sino obviados, se consideran innatos de las mujeres y de los hombres y se requiere de estos para ordenar y organizar al sistema de cargos.

En la mayoría de las entrevistas que se han realizado a mujeres (con una excepción), estas han manifestado un rechazo a desempeñar un cargo masculinizado (fiscal, síndico, comisionado), tanto mujeres adultas, como las jóvenes floreras. Todo parece indicar que se han interiorizado tan arraigadamente las cualidades masculinizadas que se “necesitan” para tener un cargo representativo, que pareciera que el ser mujer es prácticamente contradictorio a los que se “necesita”. Se ha observado que no existe una intención de corromper, trasgredir o formar parte del mundo masculinizado del sistema de cargos por parte de las mujeres (mucho menos de los hombres). Más bien se aprecia que, a través del vínculo devocional, se refuerzan los atributos de la femineidad, generando sus propios espacios en los que no se sientan discriminadas, señaladas o vigiladas por la población masculina. La división sexual del trabajo se vuelve una condicionante, pues las mujeres no pueden abandonar el trabajo feminizado de reproducción, no cuentan ni con una vaga esperanza de que los varones podrán afrontar el trabajo del que ellas se hacen cargo.

El uso de los términos se vuelve un factor determinante, a la vez que normativo. Cuando se le preguntó a las personas (adultos/as, mujeres y varones jóvenes) que si era posible que existieran *floreros* o *castilleras*, la respuesta inmediata es: no. Se considera que “para eso están los cargos, para los hombres son los castilleros y para las mujeres son las floreras”. Esta distinción entre floreras y castilleros contiene la división sexual del trabajo preestablecida, pues ya se sabe que si eres varón, te correspondería organizar los castillos, mientras que, si eres mujer, te corresponde hacerte cargo de la floración. Una vez más, se aprecia cómo el sistema de cargos necesita de la cultura de género como régimen estricto para ordenar a la población a través de la dicotomía.

Ortelli (2012), a través de su artículo “Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas”, explica la existencia de una perspectiva de los mayores sobre el papel del sistema de cargos en la formación ético-política de las nuevas generaciones hacia la continuidad de los valores propios. Para esta población, “vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre

Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia y en el equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto” (Ortelli, 2012, p. 42). Para los adultos, la única forma de vivir bien es a través del respeto del sistema de cargos, pese a que la autora romantiza estos últimos, sí brinda un elemento reflexivo fundamental: los sistemas de cargos tienen una función ético-educativa. Recalca la perspectiva de los adultos:

Se insistió en la importancia de seguir con los cargos, ya que “... son los que encaminan a nuestro pueblo las enseñanzas que nos dejaron los ancianos, hay que obedecer lo que nos dicen, cada cargo tiene sus razones, la manera en que se le habla a nuestro padre y madre, cuando obedecemos siempre se nos queda algo sobre el vivir de los ancianos”. (Ortelli, 2012, p. 43)

Con esto quiero referir la importancia del sujeto joven en los sistemas de cargos, pues son ellos -hombres y mujeres- quienes reproducen y eventualmente promoverán con sus familias estas perspectivas en torno al ser mujer y el ser varón. Pese a que esta es una perspectiva desde el punto de vista de los adultos, las acciones de los jóvenes ponen de manifiesto que, contrario a la hipótesis de las “culturas juveniles”, que proponen que estos sujetos son la metáfora del cambio, más bien son receptores y reproductores de diversos órdenes que han sido establecidos, como el deber ser mujer, el deber ser varón, la juventud, la adultez y las posiciones sociales en función de la capacidad adquisitiva.

Agenciar, reapropiar, resignificar y configurar

No es que los jóvenes generen cambios, sino que *los tiempos* de los que forman parte se van configurando. El cambio debe ser considerado como un principio social universal. Ninguna sociedad mantiene las mismas instituciones, discursos, epistemologías, subjetividades, sistemas categóricos, organizaciones, etc. durante todo el transcurso de su *desarrollo*. El conflicto y el cambio son hitos de las civilizaciones humanas, aunque estos no sucedan de manera inmediata y definitiva. Las sociedades están conformadas por discursos y subjetividades aparentemente ordenadas, pero que no son estrictamente coherentes, lógicas, ni duraderas.

Es ahí, a los márgenes del aparente orden, e incluso al interior del mismo, que existen alternativas. Como bien planteó Foucault, *donde hay poder, hay resistencia*. No como una cualidad intrínseca en los jóvenes, como proponía el estuista marxismo italiano, la escuela

de Birmingham o las culturas juveniles de los *juvenólogos*, sino como parte de las sociedades. Los conflictos y las resistencias, sin embargo, no siempre son sinónimos de cambio, más bien van conformando una dialéctica entre la cultura hegemónica y lo que se desea cambiar de esta. La cultura hegemónica, como un orden que se ha establecido históricamente como *natural*, requiere de cambios estructurales paradigmáticos para trasgredirla. Apenas podemos pensar en configuraciones o adaptaciones que los sujetos van generando para negociar frente a lo hegemónico.

Con esto como base, considero pertinente retomar una serie de reflexiones que Carlos Toxtle Mancilla (castillero) y Janeth López Tzili (florera) han elaborado respecto a la participación de hombres y mujeres como floreras y castilleros. Como se mencionó en el par de apartados anteriores, para ser florera o castillero, se toma a consideración el ser joven, ser soltera/o, ser oriundo/a de San Andrés, no estar casada/o, no tener hijos/as y tener tiempo y dinero. Estos criterios se aplican para las y los primeros, las y los medios y las colitas (en menor medida). Janeth López Tzili se ha replanteado estas consideraciones, y ella ha decidido, como un acto consciente, recalcar que el estado civil tendría que pasar inadvertido frente a un acto de devoción, compromiso y servicio con Dios y con la imagen devocional.

La postura que toma Janeth desafía la concepción de la soltería como un factor normativo que condiciona la participación, y considera que esta no se relaciona con la intención de servir ni con la devoción. Para ella, este último elemento tendría que ser el factor distintivo para que se participe o no en el sistema de cargos. Tiene muy claro que el motivo de las flores tiene que ver con un agradecimiento al Santo Patrono por los beneficios devocionales, aunque recordemos que, como bien explicaban Nutini y Bell, “a quien uno escoja, depende de una variedad de consideraciones económicas y sociales que no tienen nada que ver con el requisito en sí” (Nutini y Bell, 1989, p. 63-64). Sumado a la *crítica* que elabora respecto al dispositivo de la soltería, también cuestiona la distinción que se hace entre hombre=castillero/mujer=florera. Se le preguntó si consideraba que si un hombre podría apoyar a las floreras y viceversa, si una mujer podría apoyar a los castilleros, a lo que respondió:

Sí. Y lo digo que sí, porque, de hecho, uno de mis primeros es hombre, y él me planteó eso y tenía esa inquietud, me dijo “la verdad, yo te acompaño, yo quiero ser de tus primeros, pero pues yo soy hombre, entonces no sé cómo tú lo veas” y le digo “mira, pues yo, la verdad es que, sí hemos tenido cosas arraigadas, pero yo creo que también es momento de dar el

primer paso, y hay muchas cosas en las que no toda la gente está de acuerdo, pero, Dios no ve géneros, no ve sexo, entonces al final, si tú tienes la devoción, la participación, la intención, pues adelante, yo no veo mayor dificultad. Y así es. Por ejemplo, en mi caso, uno de mis primeros es hombre y también tengo otros colaboradores hombres, pero que quieren formar parte de la lista de las floreras. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

Como se puede notar, Janeth es consciente de que existe un orden respecto al género y el trabajo, una división sexual del trabajo, y reconoce que considerar a varones como parte de las floreras, es un primer paso negociar un cambio. Desde mi punto de vista, la perspectiva de Janeth combina una serie de elementos que la llevan a tener ese tipo de problematizaciones: la clase, tener un trabajo remunerado como servidora pública, la formación académica (licenciatura en derecho, con maestría en derecho fiscal) y su edad (27 años). No quisiera dar a entender que únicamente aquellas personas con un posgrado, con un trabajo remunerado, con una condición socioeconómica estable, o con determinada edad, tienen la capacidad de cuestionar, pero, sin lugar a dudas, dialogar con otras instituciones más allá de la tradicional, involucra conocer otros discursos y perspectivas. Tampoco quisiera ceder al conocimiento académico o a las instancias de gobierno un reconocimiento por integrar perspectivas críticas respecto al género, es bien sabido que estas siempre llegan tarde y que, en muchas ocasiones, las soluciones que brindan a múltiples problemáticas no se corresponden con las demandas, ni significan un cambio sustantivo en la cultura de género. Sin embargo, sí hay una diferenciación entre la perspectiva de Janeth, en comparación de otras floreras, aún estudiantes (la mayoría de bachillerato), quienes elaboran la diferenciación tajante entre castilleros=varones/floreras=mujeres. Janeth continúa:

Yo pienso que todos vamos cambiando, y la comunidad san andreña también va cambiado al mismo tiempo. O sea, ya pasaron el tiempo de que tanto el hombre como la mujer solamente llegaban a cierta edad y tenían que cumplir o cubrir cada uno sus obligaciones, tanto como hombre como para mujer, y ya, muy marcados, que, a lo mejor de cajón ya sabemos. Ya es romper los paradigmas y cada día vamos evolucionando un poquito más y yo he visto, por ejemplo, acá en San Andrés, hay muchas mujeres preparadas ya, y también con cargos públicos importantes, o a lo mejor en el sector privado también se están desarrollando de manera muy buena. Por ejemplo, hay floreras que, a veces, nos acompañan a las colectas, pero que se encuentran residiendo en otros estados, o en otros países por cuestiones de trabajo. Entonces pues yo digo que, al final, vamos evolucionando todas, nos vamos preparando, tanto castilleros como floreras y estos temas, a lo mejor, un poco tabúes,

hace tiempo atrás, ahorita ya no lo son tanto porque, hasta la convivencia entre nosotros se va volviendo más amena y siempre como buscando ese respeto, porque cuando falta ese respeto, yo creo que hay un quebrantamiento muy fuerte y muy estrecho en el cargo. Y sí, es bastante posible. (...) Si ya eres profesionista, ya tienes una consciencia diferente. Entonces tiene que ver con tu familia, pero más contigo misma, o sea, de quien va a asumir el cargo. (...) Nuestra convivencia ha sido muy habitual con nuestros colaboradores homosexuales, igual yo conozco a los que se encuentran con él [Carlos Toxtle Mancilla], así como él conoce a los que se encuentra conmigo. Y nosotros no tenemos ningún problema. Igual las mujeres que se encuentran con él, no hay problema. Al final, lo que puede diferenciar este cargo de los demás es que, pues nos une la devoción y el querer hacer las cosas, querer hacer ese servicio a dios y al santo patrono. Al final dios no ve ni razas, no ve sexo, no ve género, qué tienes o qué no tienes, o sea, simplemente, si lo quieres hacer, yo no soy nadie como para poder cortar lo que tú quieres hacer. Y si vas con la devoción y tienes ese sentir y te ves tú identificado, a lo mejor con las floreras, en lugar de los castilleros, te sientes mejor aquí, pues las puertas están abiertas, no hay ningún problema. (J. López, comunicación personal, agosto de 2022)

En efecto, como explica Janeth, el cargo del año 2022 se distingue de otros. Con base en los acercamientos que he tenido al sistema de cargos desde, alrededor del 2018, podría afirmar que este es el primero que considera en sus listas o entre los primeros a varones homosexuales, no sólo en la lista de las floreras, sino también entre los castilleros. Para ella, el factor que tendría que determinar si una persona participa o no, es la devoción. Como expliqué en el apartado de las floreras, a través de los discursos que estas jóvenes manejan, se puede apreciar el fuerte vínculo devocional que tienen con Dios, con San Andrés y con la Virgen de los Remedios. Los varones, por su lado, consideran a la devoción como un segundo término, para estos lo más importante es mantener la tradición y generar espacios de convivencia lúdicos. Carlos Toxtle Mancilla explica:

[¿Tú crees que si un varón participara con las floreras, dirían que es homosexual o cosas así?] Tal vez sí lo discriminarían por algo así. Serían más los hombres, jóvenes y señores. [¿a una chica que participara entre los castilleros no le dirían “machorra”, o cosas así?] Pues se podría decir que sí, pero a lo mejor no se lo dirían enfrente de nosotros o enfrente de ella, quisiera yo pensar eso. Yo tengo en mi lista, y la verdad que es mi noveno, es homosexual. Entonces a mí no me importa, o no me importó los géneros. Tengo más castilleros igual, pero no me importan sus géneros, a mí me importa que me acompañen y me importa, pues tener su

confianza en primer lugar. [¿que te ayuden con el cargo?] Exacto. Entonces a mí no me importa. De hecho, también hay cierto punto en donde, pues, la verdad, recibes apoyo de los homosexuales también. Porque yo conozco a chavos homosexuales que hemos encontrado en los bailes y se llevan, a lo mejor con mis castilleros, y ellos los llamaron. Entonces ahorita cuando yo hice mi junta, fueron de los primeros que me dieron más de lo que... ahora sí me dieron la mitad de la cooperación, luego luego me lo dieron, no fue como de que “ah, ahorita en la colecta” o “de aquí a ocho días”, no, no, no, “¿sabes qué, Carlitos, aquí está la mitad de la cooperación” pero no nos pongas en colitas, ponnos en los medios. “Órala, está bien”. Entonces ahorita ellos están de medios y son los que, hasta da un poco más. [¿como que tienen más disposición?] Exacto, tienen más disposición, se podría decir. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto, 2022)

Considerar a personas que, abiertamente, son homosexuales como integrantes de las floreras o los castilleros es un parteaguas en la organización socioreligiosa. Recordemos que el sistema de cargos está enmarcado en la religión católica, la cual, históricamente, ha condenado e intentado normar y disciplinar subjetividades disidentes al orden sexual y social. Sin duda, este es un cargo que se está distinguiendo de otros, tanto Janeth como Carlos incorporaron varones (a las floreras) y mujeres (a los castilleros) en sus listas. Sin embargo, recordemos que las y los jóvenes existen como parte de una cultura preexistente, con órdenes e instituciones normativas. Ellos, por sí mismos, no pueden cambiar toda una institución, como lo es el sistema de cargos. Los discursos homofóbicos y regularizadores no se hacen esperar:

[¿y no ha habido roces de que te digan “por qué metiste a un joto” o cosas así?] Sí, sí ha habido. Pero yo, se podría decir que yo como mayor, lo único que les he dicho es “mientras él no se meta con nosotros”, “no se trate de hacer algo que no sea tan mal visto hacia nosotros”, pues no importa, y aparte, pues, los roces que ha habido han sido más contra mí noveno. Que por qué lo metí, por qué esto, por qué lo otro. [o sea, pero los problemas o los roces son de parte del resto de castilleros contra él y no de él hacia los demás] Exacto, ellos contra él, y también parte de las personas. [¿y cómo lidias o cómo te diriges hacia ellos?] No, de hecho, él no ha dado ningún problema, él nunca me ha dado problemas y hasta les digo cuando me dicen: “yo lo busqué, yo sé por qué entró a la lista, y yo confío en él que nunca va a hacer algo imprudente” y hasta ahorita siempre nos ha respetado a los chavos también, hasta ahorita nos han respetado, y nunca ha habido problemas, ni en los bailes y créeme que nos hemos quedado hasta dormidos, ya tumbados de alcohol, o no dormidos pero sí ya no

sabemos ni qué es lo que hacemos, por así decirlo, pero pues nunca ha pasado nada. [¿pero también estás al pendiente de tus otros castilleros heterosexuales de que no les hagan nada a ellos?] Exacto. De todos modos, mira, entre hombres nos llevamos pesado, y yo creo que ustedes sabrán qué tan pesado nos llevamos, depende nuestra amistad, entonces con ellos ya agarró una amistad, entonces, ya saben lo que pasa cuando estamos en confianza, en donde hay cierto punto donde les hemos hecho repelar o les hemos hecho maldades a ellos, y ellos hacia nosotros y no es algo como tan molesto o que nos molestemos o que ya uno ya se quiera aventar a pegarle porque es homosexual, o el otro porque sea hetero, no no no. Hasta ahorita nada. (C. Toxtle, comunicación personal, agosto de 2022)

En las palabras que nos presenta el castillero podemos apuntar varias cosas. En primera, y la que yo considero más importante, es que se continúa reproduciendo un discurso homofóbico que considera a los homosexuales como sujetos peligrosos, que pueden causar daño, y que pareciera que tienen una atracción sexual que no son capaces de regular, motivo por el cual los varones heterosexuales se tendrían que mantener alerta. La existencia y participación de los varones homosexuales “está bien” en tanto “no se meta con nosotros”. Los cuestionamientos respecto al porqué hay un hombre homosexual entre los castilleros responde a que la organización socioreligiosa no sólo funciona como una tecnología del género, sino que también es una tecnología de la sexualidad, regula y disciplina desde la heteronorma. A través de los binomios complementarios, determina que los varones se tienen que relacionar sexoafectivamente únicamente con mujeres. También se aprecia una exotización del sujeto homosexual, pues se asume que por su preferencia sexual, son más o son menos de cierta forma. El comentario respecto a que “les hemos hecho repelar o les hemos hecho maldades”, parece un guiño a actos homofóbicos que podrían pasar por *bromas*. Recordemos que, aunque no exista un contacto físico violento, la homofobia y cualquier tipo de discriminación tiene múltiples formas de manifestarse.

Es innegable que Carlos y Janeth están involucrando a otro tipo de sujetos que se salen de la normatividad dual del sistema de cargos, sin embargo, es necesario mantener una perspectiva crítica e interseccional para comprender que, esto no representa un cambio estructural, pues con ello no han trasgredido el orden, mucho menos establecido uno nuevo. Como bien explicó Janeth, este es un cargo que se distingue de otros, es decir, si bien ellos tuvieron la iniciativa de cuestionar y hacer algo diferente, esto no significa que las y los jóvenes que desempeñen el cargo más adelante también se replanteen la participación de las

mujeres y de los varones. Estos jóvenes forman parte de la cultura san andreseña que, a su vez, contiene una cultura de género, la cual es reforzada constantemente a través del sistema de cargos, pero también de otras instituciones como la familia, el Estado, los medios de comunicación, la educación pública, la división sexual del trabajo, etc.

Las floreras que no se casan. Existen mujeres que deciden no casarse, y estas se insertan en el sistema de cargos a través de la llamada “cooperación del pueblo”, que, finalmente, pese a que no las coloca en un lugar de enunciación “relevante” del sistema de cargos, sí les permite mantener un vínculo devocional con la deidad a la que estén adscritas sin que se correspondan con la heterosexualidad como régimen institucionalizado a través del matrimonio. Muchas de ellas son económicamente dependientes y forman una parte importante (aunque no enunciado) del sistema de cargos, pues estas cooperaciones están encaminadas a la obtención de beneficios devocionales para ellas mismas y para el pueblo. Las mujeres que también entran en este rubro, son mujeres divorciadas o viudas.

A lo largo de este capítulo se analizaron los cargos de floreras y castilleros. Al incorporar una perspectiva de género e interseccionalidad pudimos comprender que estos cargos funcionan como una tecnología del género y de la sexualidad, al regular, normar, ordenar, disciplinar, producir y reproducir subjetividades en términos dicotómicos jerarquizados. A su vez, dimos cuenta de la importancia de las y los jóvenes al volverse un sujeto clave para la reproducción de los órdenes de la vida social, siendo la organización socioreligiosa uno de los nichos productores más destacados de la comunidad. En seguida se presentan las conclusiones generales que se obtuvieron como resultado de la investigación.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación realizada en la cabecera municipal de San Andrés Cholula, se ha pretendido analizar, de manera articulada, a la institución del sistema de cargos como una organización socioreligiosa; en conjunto con la juventud, como un sector de la población que se distingue de las infancias y de la adultez, ambos atravesados por la cultura de género. A través de un acercamiento etnográfico, una metodología feminista, una perspectiva interseccional, y, sobre todo, una perspectiva de género, se pudieron obtener las conclusiones que se presentan a continuación.

Para lograr el objetivo general, el cual fue *analizar la manera a través de la cual la cultura de género de San Andrés Cholula interactúa con los jóvenes integrándolos a su sistema de participación socio-religiosa*, tuvimos que 1) caracterizar a las floreras, los castilleros, al sistema de cargos y a San Andrés Cholula. 2) Distinguir las prácticas y los discursos que necesita la organización cívico-religiosa en torno a la femineidad, masculinidad, juventud y adultez para su operatividad. 3) Explicar las implicaciones que tiene la lógica jerarquizante para la valencia diferenciada entre las y los sujetos juveniles. Como punto de partida analítico, propusimos dejar de referir a los cargos en singular (como “el cargo del fiscal”, “el cargo del síndigo” o “el cargo del comisionado”); sino enunciarlo desde el sustantivo abstracto: la fiscalía, la sindicatura o la comisión, pues el trabajo que supone un cargo no recae únicamente sobre los varones adultos. Históricamente, a estos se les ha reconocido como las figuras legítimas con facultad para representar, invisibilizando el trabajo y la participación de mujeres, e incluso, en ocasiones, el de hijos e hijas. Al hablar de una fiscalía, sindicatura o comisión, se pretendió matizar que el trabajo masculinizado no es el único. Estos cargos están sostenidos sobre una perspectiva dicotómica de interdependencia y complementariedad, por lo que se busca que, quienes los lleven a cabo sean matrimonios de varón y mujer. Todo cargo contempla, de facto, trabajos para las mujeres y para los varones, elaborando una distribución sexual del trabajo.

Comprendimos que las mujeres se encargan de más del 50% del trabajo de las fiscalías y las sindicaturas, que son los cargos que administran la parroquia de San Andrés Apóstol o la iglesia de su barrio, respectivamente. La distribución sexual del mismo, fundamentado en la cultura de género, determina que a las mujeres les corresponde hacerse

cargo de los asuntos al interior de la iglesia, como la limpieza de los purificadores y la indumentaria del padre, atender la oficina, etc.; mientras que los varones, en el ámbito público realizan actividades de representatividad, como asistir a eventos de las juntas auxiliares o retiros con el cetro para hacer notar la presencia de la parroquia de San Andrés Apóstol, mientras que al interior de la iglesia se involucran en “trabajos pesados” que tienen que ver con un despliegue corporal explícito del uso de la “fuerza”. Retomando a Marcela Lagarde, comprendimos la importancia que tiene el cuerpo para la división sexual del trabajo, pues se retoma una base fisionómica de los cuerpos de las mujeres y de los hombres para considerar las actividades “adecuadas” para cada uno.

La metodología feminista y perspectiva de género que se incorporó en la investigación permitió prontamente advertir que se tenía que reconocer el trabajo invisibilizado que realizan las mujeres madresposas, pues la gran mayoría de investigaciones en torno al sistema de cargos han ignorado y pasado por alto el trabajo que realizan las mujeres, que consiste en sumar una doble o triple jornada. Además del trabajo de reproducción que realizan para con su familia, cuando sus hijos/as o esposos reciben un cargo, a ellas les corresponde todo lo referente a la preparación de alimentos y cocina, ya sea para los domingos de colecta, recibimientos, desayunos, juntas, etc. Siempre que el cargo lo requiera, ellas están ahí. Este trabajo no recibe un reconocimiento pues está naturalizado. Se considera que es cosa de ellas y se obvia que se contará con ese “respaldo” durante los cargos. Las investigaciones previas que no cuestionan este hecho continúan reproduciendo la cultura de género, tomada por natural o como un acto de amor.

A través de los testimonios y la observación en campo, se pudo apreciar que el sistema de cargos es un ámbito de la vida comunitaria estrechamente masculinizado. Se ha construido como un espacio casi exclusivo de los varones a través del atributo que la cultura de género les ha asignado como productores de la tradición. La toma de decisiones y la administración de los recursos (del ámbito eclesiástico) recaen sobre estos y se formaliza a través del uso de ornamentos como lo es el cetro.

Resulta oportuno recordar que la pregunta que guio la investigación fue *¿De qué manera la cultura de género de San Andrés Cholula interactúa con los jóvenes integrándolos a su sistema de participación socioreligiosa?* Esta recogió dos categorías analíticas: la juventud y la organización socioreligiosa; atravesadas por un eje teórico: la cultura de género.

Respecto a la primera, se elaboraron una serie de críticas respecto a las propuestas teóricas que consideraban que los jóvenes eran una metáfora del cambio social, o que su ser era sinónimo de *ir contracorriente*, de ser rebeldes o revolucionarios *por naturaleza*, pues la perspectiva interseccional que guio esta investigación, hizo posible notar que las y los jóvenes son sujetos vehículos de la reproducción del orden social preestablecido en el que están inmersos. Se ha podido corroborar que estos, en relación dialéctica con sus tradiciones, la posmodernidad, la globalización, en fin, la cultura hegemónica, se van adaptando, pero que, finalmente, no suponen cambios sustanciales en los órdenes más amplios y estructurales. Siguiendo la propuesta de la escuela de Birmingham, determinamos que se tendría que considerar a estos sujetos como parte de una cultura hegemónica, es decir, que su existencia está contenida en órdenes sociales preexistentes a estos; como la clase, la cultura de género, la sexualidad, el cuerpo, el sistema educativo (como legitimador del conocimiento), la etnia y la raza, el sistema jurídico-político, la geopolítica (territorio) y el lenguaje. No es que los jóvenes conformen *culturas juveniles*, pues estos no viven aislados. No se pueden entender como grupos corporativos cerrados, todo lo contrario, un acercamiento integral con perspectiva interseccional, tiene que considerar la forma en que estos dialogan con las instituciones históricas, sin que necesariamente las contradigan. Ser joven no significa ser contrahegemónico, pues se demostró que la mayoría de estos se insertan rápidamente en las instituciones y reproducen los órdenes en los que se encuentran insertos.

Precisamos que no estamos negando la capacidad de agencia que puedan tener las y los jóvenes. Consideramos necesario someter a revisión la afirmación universalista que considera que todos los jóvenes buscan generar cambios como si fuera un atributo propio de su condición juvenil. Se tiene que distinguir entre “configuraciones” y “cambios”. Mientras que las primeras hacen referencia, precisamente a la forma en que las sociedades van dialogando y negociando con la cultura hegemónica, los segundos involucran una reestructuración sistemática y paradigmática de todos los componentes de la cultura hegemónica, pues cada uno de estos se encuentra interrelacionado con los otros. Además, los cambios que suelen ser promovidos en las sociedades, están vinculados con ideologías alternativas, con críticas al orden existente y propuestas nuevas, que suelen tomar años en conformarse sin que esto signifique una superación total del orden anterior. Estos elementos conforman la base que hace que los sujetos apelen por los cambios y pueden ser fomentados

por sectores heterogéneos, no tiene que ser considerado como un atributo exclusivo de las y los jóvenes.

Se nos presentó una duda central respecto a la existencia de la categoría *jóvenes* en sociedades rurales pues, en México, durante muchos años, estas fueron ignoradas de los planes de desarrollo nacionales. Analizamos que, en el caso particular de San Andrés Cholula, la UDLAP fue un parteaguas en la conformación de la juventud. En la década de los 60's y 70's, se vendieron 80 hectáreas de San Andrés para que se instalara esta institución privada. Esto trajo consigo que jóvenes de clases medias y altas provenientes de la ciudad de Puebla y de los estados de Oaxaca y Veracruz llegaran a habitar San Andrés. En ese entonces, aún era una comunidad que se podía caracterizar como rural por sus prácticas tradicionales y sus actividades económicas. Las recientes formas de habitar configuraron, eventualmente, muchos ámbitos de la vida cotidiana en conjunto con el uso político que se hizo de las Cholulas a través de su folclorización, así como el cambio de las actividades económicas, la apertura de escuelas públicas, la migración y el intercambio sociocultural con la ciudad de Puebla dieron, como uno de sus resultados, la conformación de los sujetos jóvenes.

Respecto a la segunda categoría analítica, la organización socioreligiosa, reflexionamos que el sistema de cargos ha fungido como un mecanismo de integración de la comunidad, así como un medio productor y reproductor de la *tradición*. Con base en una revisión crítica de las diversas propuestas teóricas, el acercamiento que se consideró más pertinente fue el de Frank Cancian, pues, como bien plantea, esta institución funciona como un mecanismo estratificante, es decir, su organización contribuye a ordenar a las sociedades y a jerarquizar a sus individuos.

Con los resultados obtenidos en esta investigación, consideramos que estos ordenamientos están atravesados, no sólo por la clase o la economía, como habría identificado Cancian, sino también toma de la cultura de género y de la condición etaria para determinar cargos principales, secundarios, y trabajo invisibilizado. La gran mayoría de autores que reflexionan en torno al sistema de cargos, han pasado por alto, obviado o ignorado que la cultura de género es imprescindible para el desarrollo de los mismos. A partir de esta, se determinan los sujetos legítimos para desempeñar cargos de representatividad (adultos varones), aquellos que los estarán auxiliando (jóvenes), y también aquellas, cuyo trabajo será invisibilizado al considerarlo como *natural* (madresposas).

Identificamos que la incorporación de las mujeres a los sistemas de cargos, así como el trabajo que desempeñan, responde a la necesidad de garantizar la reproducción de los órdenes de género, los cuales conforman la llamada *tradición*. Históricamente, a los varones se les reconoció la facultad de producirla, administrar los recursos y tomar decisiones que afectarían a la población, negando a las mujeres la posibilidad de acceder a la organización socioreligiosa, más que a través del trabajo de reproducción. Este último consiste en el mantenimiento emocional, anímico, físico, sexual y de cuidados que es realizado por las madresposas. Esta institución, a la par, genera símbolos que norman y reafirman el deber ser de las mujeres y de los varones, representando en figuras de Vírgenes y de Santos las cualidades que tendrían que reproducir cada uno. A las mujeres se les vincula con los cuidados, la pureza y la sumisión; mientras que los atributos masculinos se asocian con la capacidad de accionar y la posibilidad de castigar.

Para dar respuesta a la pregunta de investigación, se había planteado la siguiente hipótesis: *la organización cívico-religiosa de San Andrés Cholula jerarquiza a las y los sanandreseños en función del género, la clase y la juventud produciendo y reproduciendo relaciones de poder, dominación y subordinación que parten de una cultura de género; en este sentido se podría afirmar que estas organizaciones funcionan como una tecnología de género que produce y reproduce al orden social en general, así como a los sujetos juveniles y generizados de acuerdo con las concepciones tradicionales del lugar, la cual se pudo comprobar a lo largo de la investigación, dando como resultado las siguientes reflexiones.*

Existen acuerdos explícitos e implícitos respecto a la caracterización para que un/a joven pueda ser considerado/a para ser el primer castillero o la primera florera. Entre los primeros, es decir, los que se enuncian de manera explícita, se encuentra el ser soltero/a, no estar casado/a y no tener hijos/as. Se considera que, al estar casados o ser padres, ya no son jóvenes, sino que pasan a adquirir la condición de la adultez, y les corresponderían “cargos de adultos”. A través de la observación en campo y los testimonios recabados, se notó que el cumplimiento de estos criterios está diferenciado, pues se vuelve más estricto hacia las mujeres. A ellas se les exige que cumplan con su cargo como su única responsabilidad, pues al estar casadas o tener hijos, perderían la posibilidad de atenderlo por la ausencia de tiempo y la demanda de responsabilidades que contraerían al pasar a ser madresposas. Entre los

primeros y las listas de los castilleros, sin embargo, se encuentran varones con esposas e hijos, pues estos escapan de estas responsabilidades como un mandato.

Partiendo de la premisa de que el sistema de cargos es una tecnología del género, reflexionamos en torno al significado del matrimonio o *juntarse* como sinónimo de una relación “formal” e identificamos que el criterio de la soltería que exige el sistema de cargos a las y los jóvenes, funge como una tecnología de la sexualidad que la regula, pues, de manera hegemónica, la formalización de una relación contiene *el primer encuentro sexual* de las mujeres. Esto significa una demarcación de un antes y un después sobre el cuerpo de estas, e implica la pérdida irrecuperable de una *primera vez*. Implícitamente se asume que las y los jóvenes [principalmente ellas] no llevan una vida sexual y que esta llega hasta el momento de la formalización de una relación heterosexual.

Las mujeres deben mantener esa condición de pureza como un mandato pues van a convivir con una imagen eclesiástica, la cual es la representación de las cualidades más correctas a reproducir, son todo lo contrario al pecado. En los cargos de los adultos, realizados por matrimonios de hombres y mujeres, al haber pasado por un ritual de legitimidad de la unión, como lo es el matrimonio, habrán obtenido la “licencia” para mantener relaciones sexuales y pensarlas, sobre todo, en términos reproductivos. La socialización a través de la cual vivimos las mujeres, considera al matrimonio como una máxima en el transcurso de nuestra vida y la formalización de *ser-para-otros*, de convertirnos en madresposas. Por su parte, contraer matrimonio para un joven significa que ahora la esposa sustituirá las labores de las que se había encargado la madre en el transcurso de su vida. De esta manera, se contrasta un aspecto planteado en la hipótesis, pues encontramos que el sistema de cargos no funge únicamente como una tecnología del género, también lo hace como una tecnología de la sexualidad, es decir, como un mecanismo que regula, norma, disciplina y vigila el ejercicio individual y colectivo de la sexualidad.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, identificamos que la soltería como un criterio, está soportada sobre una perspectiva machista y de vigilancia sobre el cuerpo y la vida de las mujeres. Considerar que el cuerpo de las jóvenes debe contener el atributo de la pureza, el cual no es una exigencia para los varones, es una percepción misógina que culpa y excluye a aquellas mujeres de las que se sospeche que llevan una vida sexual activa sin haberse juntado o contraído matrimonio.

Entre los criterios implícitos, se toma a consideración que al menos un miembro de la familia tenga tradición de participación en la organización socioreligiosa. Es decir, los fiscales, que son quienes buscan a su florera y su castillero principal, consideran que sus padres, primos/as, hermanos/as hayan participado previamente en algún otro cargo, factor que les asegurará, de alguna forma, que el o la joven se comprometerá y que contará con el apoyo de su familia, pues significará que el código socioreligioso es inteligible en su grupo. También es importante contar con una posición socioeconómica que le permita llevar el cargo, por lo general, es el padre quien contribuye a través de dinero y la madre a través de trabajo. En caso de que estos no cuenten con el aspecto económico, tendrán que solicitar préstamos para cumplir con el compromiso. Un aspecto más es pertenecer a algún barrio de la cabecera, dado que *representan* a la comunidad a través del trabajo de su cargo.

Todos estos factores, los implícitos y los explícitos, se suman con la decisión final que tomen los padres, pues hasta cierto punto, las y los jóvenes no pueden decidir por ellos mismos, que desean ser floreras y castilleros. A fin de cuentas, los padres son quienes deciden si se toma el cargo o no, pues es un compromiso que, aunque esté representado por un o una joven, involucra trabajo y redes de apoyo de los padres. Un joven por sí mismo no podría llevar el cargo, pese a que el aspecto monetario se puede cubrir a través de un trabajo remunerado propio, necesitan del trabajo feminizado para la preparación de comida, garantizado por el rol de las madres.

El compromiso que adquieren las y los jóvenes se divide en tres niveles. El primero consiste en la relación de compadrazgo con la fiscalía, pues, al ser un cargo secundario, se considera que se está apoyando al cargo primario. El fiscal concede una *correspondencia*, lo que representa la reciprocidad que este tiene con el favor que recibe de las y los jóvenes. El segundo nivel de compromiso varía entre los varones y las mujeres, pues para los primeros, el trabajo que realizan está incentivado por *la tradición*, mientras que para las mujeres es muy claro que están prestando un servicio dirigido a la deidad de la fiesta. Así pues, para las mujeres, el segundo nivel de compromiso sería con la imagen devocional, y el tercero con la comunidad. Para los varones, el segundo nivel sería con la población, y el tercero con la imagen.

La relación de compadrazgo que se genera entre fiscales y jóvenes también está diferenciada por la cultura de género. Las redes que generan los varones durante su cargo

contienen un carácter utilitario, pues le servirán para desempeñar un cargo representativo más adelante como fiscal, síndico o comisionado, lo que traerá consigo legitimidad, reconocimiento y prestigio al interior de la comunidad, con la posibilidad de acceder a un trabajo o puesto de la esfera política. En contraste, la utilidad que obtendrán las mujeres de esa relación de compadrazgo será para tener *comadritas* que las estarán auxiliando en el trabajo invisibilizado y feminizado de la preparación de alimentos, como parte de su “deber ser” madresposas asignado.

Las relaciones parentales, expresadas en familias tradicionales como modelo de socialización, no dejó de hacerse presente como un medio primario de socialización de la tradición. Esta es la figura central en la organización socioreligiosa, al conformar capitales simbólicos y sociales que heredan a las y los sanandreseños desde sus infancias. Al transferirles la *tradición*, establecen órdenes que se deben seguir y respetar, conformando los sujetos que, eventualmente, continuarán la reproducción de la misma. Se genera un bucle en el que la institución familiar, heterosexual y reproductiva, resulta en hijos e hijas que serán castilleros y floreras, y que, a través de sus cargos, reproducen los órdenes de género, clase, etarios, sexualidad y cuerpo, dando como resultado parejas a las que ahora les corresponderá fungir como una institución familiar, y desempeñando los “cargos para los adultos”. Los jóvenes de San Andrés no pueden comprenderse al margen de su familia, madres y padres. La juventud vivida a través de los cargos de floreras y castilleros también emerge como una institución social, al conformar el mecanismo a través del cual se garantiza la reproducción de los órdenes preestablecidos. Estos sujetos dialogan con la cultura hegemónica de la cual forman parte y rápidamente se incorporan a esta con algunos cuestionamientos y adaptaciones.

El trabajo que es realizado por los jóvenes en sus cargos como floreras y castilleros está fundamentado en el binomio “femenino” y “masculino”, desempeñado por mujeres y por varones respectivamente. Encontramos toda una serie de dicotomías que subyacen de la distinción entre lo masculino y los femenino: noche/día, trabajo “pesado”/trabajo minucioso, espacio público/espacio privado, cuetes/flores, libertad/responsabilidad, diversión/compromiso, autonomía sobre el cuerpo/pureza del cuerpo, efervescencia/pasividad, trabajo remunerado o reconocido/trabajo naturalizado o invisibilizado, tiempo para trabajo y recreación/tiempo para cuidados y ser-para-otros,

autonomía/tutela, representación/acompañamiento, grupo en vivo/sonido, enramadas y repicadas/limpieza del templo, despliegue corporal/contención corporal, fin/comienzo, producción/reproducción. Estas diferenciaciones no son valoradas a la par, sino que se jerarquizan y se valoran unas (las masculinas) sobre las otras (las femeninas). Al final de cuentas, ambas conforman el aparato ideológico que da sostén al sistema de cargos.

Identificamos manifestaciones de agencia que los sujetos jóvenes tuvieron sobre el sistema de cargos al incorporar varones a las listas de las floreras y viceversa, la participación de un varón homosexual entre los castilleros principales y dejar de considerar a la soltería como un criterio determinante para ofrecer una cooperación para San Andrés Apóstol. Sin embargo, no consideramos estos como cambios trasgresores o trascendentales, pues esta toma de decisión recayó sobre la florera y el castillero principales, no representando estos la perspectiva de toda la comunidad. Por el contrario, se notó que la población continúa enunciando discursos homofóbicos y sexistas por la incorporación y las decisiones que tomaron estos jóvenes.

A lo largo de la investigación referimos la utilidad de la juventud para la reproducción de la cultura de género, de la tradición, el dispositivo de la sexualidad, la condición socioeconómica, la condición etaria, el uso del cuerpo y del tiempo. Reconocimos que el trabajo feminizado de las mujeres adultas existe y forma parte de una construcción social, que no es algo natural, aunque se haya naturalizado para invisibilizarlo. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que todos los sistemas de cargos existen sobre la base del trabajo feminizado invisibilizado. Ambos sujetos, los y las jóvenes y las mujeres adultas son a quienes se les asigna el trabajo de reproducción de la tradición. Sin estos, eventualmente se perdería la organización religiosa, pues, las y los jóvenes, como el medio que recibe el orden y las mujeres adultas como el trabajo feminizado invisibilizado, sustentan la representatividad y legitimidad que contienen los varones adultos. Se vuelve necesario señalar críticamente a las teorías antropológicas por no haber considerado la importancia de estos sujetos en la organización socioreligiosa. Como parte de su naturalización se encuentra invisibilizado, consideración que ha sido replicada por años y años de teoría antropológica y que denota que la misoginia y el sexismo no escapan de estos espacios de discusión.

Las y los san andreños son constituidos en relaciones asimétricas y de dependencia heterosexual (hombre-mujer) dictadas por la cultura de género, condicionando las

experiencias de vida ritual, pero también de las demás esferas de la vida social. Los proyectos de vida para hombres y mujeres son desiguales. Mientras que a los varones se les brinda la posibilidad de llevar vidas más autónomas, de independencia económica y cierta libertad de tiempo para vincularse con actividades como el sistema de cargos, a las mujeres se les limita al espacio doméstico como un trabajo de tiempo completo, se asume que el plan para ellas posterior al cargo de floreras es el matrimonio. Este último, como institución, reproduce los órdenes estructurales de la cultura de género, incentivando la dependencia económica de las mujeres a sus esposos, así como la dependencia del prestigio del esposo que, finalmente, no habría sido conseguida sin ellas. Es decir, el prestigio que reciben los fiscales, está en una relación directa e incluso dependiente del papel que desempeñan sus esposas. En caso de que ellas tengan un trabajo remunerado, esto no implica una trasgresión al orden, pues mantienen la responsabilidad del trabajo doméstico sumado al trabajo socioreligioso, deviniendo triples jornadas laborales y, aún así, no recibiendo el reconocimiento que la población brinda a los fiscales varones.

Se vuelve necesario que existan maneras alternativas para generar vínculos devocionales con nuestras deidades sin que estos involucren la reproducción de relaciones desiguales y asimétricas; que se conforme una redistribución equitativa, tanto de trabajo como de prestigio, pues, como se ha podido reflexionar, todas las actividades (encaminadas a la obtención de beneficios devocionales como salud, trabajo o dinero) son fundamentales e imprescindibles para el fortalecimiento del vínculo con las deidades, además de que son para beneficio de toda la población; que las mujeres puedan obtener el prestigio social y la legitimidad de la población y hacer con ello lo que les plazca; lograr la independencia económica, la legitimidad para brindar consideraciones para la administración de recursos; la garantía de los derechos y obligaciones de todos los sectores de la población; la pluralización del espacio público a modo de que los códigos sean accesibles para todos y todas, y no se manifiesten actitudes discriminatorias que limiten la participación plural de la población para el beneficio de la misma.

Con esta investigación demostramos que una pauta metodológica feminista y una perspectiva interseccional permite comprender a los fenómenos de manera integral, y que, de aquí en adelante, tienen que incorporarse en los análisis antropológicos para garantizar la comprensión de las condiciones materiales y simbólicas en las que se desenvuelven los

sujetos y la manera en que conforman el sentido que otorgan a sus vidas. Las pautas epistémicas, teóricas y metodológicas que se incorporaron a esta investigación permitieron analizar lo que otros estudios ignoraron en torno a la organización socioreligiosa y a la juventud, sumando a su problematización y desnaturalización. De no hacerlo, se continuarán generando investigaciones contemplativas, descriptivas, incapaces de cuestionar a la cultura y a los órdenes estructurales que la sustentan. Por lo tanto, se corre el riesgo de reproducir discursos sexistas, misóginos, homofóbicos, clasistas, etc. al justificar o naturalizar prácticas, órdenes, instituciones sociales o subjetividades. Para esto es necesario superar la “objetividad antropológica” que fundó la disciplina y reconocer que quienes hacemos investigación, no somos sujetos aislados, *en blanco*, sino que estamos atravesadas/os por los mismos elementos que constituyen la realidad a la que nos acercamos, que pretendemos analizar y explicar.

Finalmente, el contexto covid y postcovid configuró la experiencia de investigación, invitando a repensar la manera en que se hace campo. Aunque no fueron los objetivos de la investigación, la pandemia nos obligó a considerar los factores de riesgo a los que nos enfrentamos en cada contexto y lugar de estudio. Se tuvo que echar mano de otras herramientas y dialogar con el “estar allí” para problematizar la forma tradicional en que se ha hecho antropología. Si bien, sí supuso un problema relevante para la recopilación de datos, se trató de solventar con los medios digitales disponibles, así como estrategias de autocuidado.

Lista de referencias

- Aguirre, B. (1991). *Formas de gobierno indígena*. Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica: IX). (Primera edición, 1953).
- Anzures, Y.. (5 de octubre de 2015). Con la virgen de los Remedios a cuestras, ruegan San Pedro y San Andrés por la paz en Cholula. *La Jornada de Oriente*. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/con-la-virgen-de-los-remedios-a-cuestras-ruegan-san-pedro-y-san-andres-por-la-paz-en-cholula/>
- Bartra, E. (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Blazquez, N., Flores F., Ríos, M. (coord.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (67- 77). UNAM, CIICyH, CRIM, Fac. de Psicología.
- Bonfil, G. (1988). *Cholula Ciudad Sagrada en la era industrial*. BUAP.
- Cancian, F. (1976). *Economía y Prestigio en una Comunidad Maya*. Instituto Nacional Indigenista.
- Carmagnani, M. (1988). *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda, M. (2002). Notas etnográficas sobre la participación femenina en el ciclo ritual de una localidad Tlaxcalteca. En E. A. Sandoval, et al. (eds.), *Cargos, Fiestas, Comunidades* (pp. 207 – 218). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Chance, J. y Taylor, W. (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. *Antropología*, 14, 1-26.
- Clarke, J, Stuart, H. Jefferson, T. Y Roberts, B. (2008). Subcultura, culturas y clase. En Pérez, J, Váldez, M. Y Suárez, Ma. H. *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos* (pp. 271-324). Miguel Ángel Porrúa-Unam.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Macmillan Press.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (2ª ed.). Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Traficantes de Sueños.
- Feixa, C. (1994). De las bandas a las culturas juveniles. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V(15), 139-170.
- Feixa, C. (2018). Culturas juveniles como perspectiva para analizar juventudes (1993-2018). *Ultima década*, 26(50), 89-105. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362018000300089>

- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber* (3ª. ed.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva visión.
- Gallegos R. (2010). *San Andrés Cholula En busca de una identidad*. Honorable cabildo del municipio de San Andrés Cholula 2008-2011.
- Gámez, A, Ramírez, R. & Villalobos, L. (2016). Las Cholulas: Historia, Cultura y Modernidad, en Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez (coords.) *Territorio, Fiesta y Ritual en las Cholulas*. BUAP-FFyL.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor* (A. Cardín, trad.). PAIDÓS.
- Jiménez, G. (2018) Prólogo en Pérez, M. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Secretaria de Cultura.
- González, E. (2016). *Buscando el código tribal. Alteridad, objetividad, valores en antropología*. La Cifra Editorial.
- Gómez, E. (2016). “El Sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 46, pp. 49-70.
- Guadarrama, M. (16 de septiembre de 2014). Protestan en grito por Parque de las 7 culturas; Paisano los ignora. *E-consulta.com*. <https://www.e-consulta.com/nota/2014-09-16/sociedad/protestan-en-grito-por-parque-de-las-7-culturas-paisano-los-ignora>
- Hall, S. (1915). *Adolescence: Its Psychology and its relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. Appleton Century Crofts, 2 volúmenes.
- Haraway, D. (1999). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra; Universidad de Valencia; Inst. de la mujer.
- Harris, M. (1973). *Raza y trabajo en América*. Siglo Veinte.
- James, A. (1995). Talking of Children and Youth. Language, Socialization and Culture. En Amit-Talai, V. y Wulff, H (eds.). *Youth Cultures. A cross-cultural perspective* (pp. 43-62). Routledge.
- Lagarde, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2ª ed.). Siglo XXI.
- Levinson, B. (2012). Reduciendo brechas entre cultura juvenil y cultura docente escolar: El desafío institucional para crear una secundaria con sentido (Reducing the gap between youth culture and teacher culture: The institutional challenge of creating a purposeful secondary school in

- Latin America). En Emilio Tenti (ed.) *La escolarización de los adolescentes* (pp. 79-112). IPEE-UNESCO.
- Lozano y Bautista (2008) “*La fiesta chica*” *La comisión del 18 de marzo: conflicto sociopolítico y participación de las mujeres en el sistema de cargos de San Andrés Cholula, Puebla* [Tesis de licenciatura]. Colegio de Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Mathews, H. (1985) We are Mayordomo: a reinterpretation of women’s roles in the Mexican cargo system. *American Ethnologist*, 12(2), 285-301. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.2.02a00060>
- Medina, A. (1995). Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades*, 5(9), 7-23.
- Morales, J. (28 de agosto, 2022). Tren Turístico Puebla-Cholula no es redituable. *El Heraldo de Puebla*. <https://heraldodepuebla.com/2022/08/28/tren-turistico-puebla-cholula-no-es-redituable/>
- Muñiz García, E. E. (1999). La historia cultural del género : un acercamiento al poder y a la cultura genérica. *Revista Fuentes Humanísticas*, 10(19), 67-84.
- Muñiz, E. (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. UAM Unidad Iztapalapa.
- Muñiz, E. (2004). Los jóvenes elegidos. México en la década de los veinte, en Pérez Islas, J. A. y Urteaga M. (coords) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. Instituto Mexicano de la Juventud; Archivo General de la Nación.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, UAEM.
- Necoechea, G. (2004). Los jóvenes a la vuelta de siglo. En Pérez, J. y Urteaga M. (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX* (pp. 91-113). Instituto Mexicano de la Juventud; Archivo General de la Nación.
- Nolasco, M. (1973). “Cholula en el siglo XVI”, en Comunicación, No.8, Fundación Alemana para la Investigación Científica.
- Ochoa Rivera, T., (2007). La dominación masculina en el sistema tradicional de cargos: el caso de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco, México. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, II(4), 1-19.

- Olivera, M. (1971). Los Barrios de San Andrés Cholula. En Castro, Efraín (ed.) *Estudios y documentos de la Región de Puebla – Tlaxcala Vol. III* (pp. 89-154). INAH
- Ortelli, P. (2012). Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 0(120), 41- 45. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i120.501>
- Pacheco, L. (s/f) *La juventud rural que permanece*. Universidad Autónoma de Nayarit. México.
 Disponible en:
<http://fediap.com.ar/administracion/pdfs/La%20Juventud%20Rural%20que%20permanece%20-%20-%20Lourdes%20C.%20Pacheco%20Ladrón%20de%20Guevara.pdf>
- Pérez, M. (2018). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Secretaria de Cultura.
- Pérez-Vargas, Noel, & Méndez Espinoza, José Arturo. (2020). Prácticas juveniles rurales e indígenas de producción simbólica. El caso de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla. *LiminaR*, 18(2), 173-185. <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i2.765>
- Redacción ángulo 7. (19 de septiembre, 2015) Parque de las 7 culturas en Cholula, negocio no cultura: Glockner. *Ángulo 7*. <https://www.angulo7.com.mx/2015/09/19/parque-de-las-7-culturas-en-cholula-negocio-no-cultura-glockner/>
- Reyes, E. (2018). *Identidad religiosa y fiesta patronal entre jóvenes castilleros y floreras de San Andrés Cholula, Puebla* [Tesis de maestría]. Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Rodríguez Blanco, E. (2011). Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan. *Política y cultura*, (35), 87-110.
- Rodríguez, M. (2017). Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la Sierra de Zongolica, Veracruz, México. *Diálogo andino*, (52), 45-55. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812017000100045>
- Serret, E. (2006). *El género y lo simbólico. La construcción imaginaria de la identidad femenina*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- Serret, E. (2008). *Qué es y para qué es la perspectiva de género. Libro de texto para la asignatura homónima, en los planes de estudio de la educación superior*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña.

- Scott, J. W (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico en Marta Lamas (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp.265-302). Miguel Ángel Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Strauss, L. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Swartz, M. Turner, V. y Tuden, A. (1994). Antropología política. Una introducción. *Alteridades*, 4(8), 101-126.
- Tax, S. (1937). The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist*, 39(3), 423-444.
- Topete, H. y Díaz, A. (2014). Sistema de cargos y organización social en Mesoamérica. *Diálogo Andino*, 43, 3-7.
- Urteaga, M., & Sáenz, M. (2012). Juventudes, géneros y sexos. Resituando categorías. *Revista del Centro de Investigación*, 10(37), 5-21.
- Vizcarra, I. (2002). Las otras “Santas del sustento” en la fiesta de San Miguel Labor: una (re)construcción social de género en el sistema de cargos. En E.A. Sandoval et al., (eds.) *Cargos, Fiestas, Comunidades*, (pp. 183-206). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 51, 81-87.
- Wolf, E. (1981) Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central, en Llobera, J. R. (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (pp. 81-98). Anagrama.
- ¿Qué diferencia hay entre una basílica, una catedral, un santuario, un templo parroquial o una capilla? ¿Es sólo una diferencia en cuando al tamaño del edificio? (s. f). [ia601006.us.archive.org.https://ia601006.us.archive.org/22/items/PadreGabinoTabossi/P.GabinoTabossi-RincnDeLaFe1.LosDistintosTiposDeTemplos.pdf](https://ia601006.us.archive.org/22/items/PadreGabinoTabossi/P.GabinoTabossi-RincnDeLaFe1.LosDistintosTiposDeTemplos.pdf)

Anexos



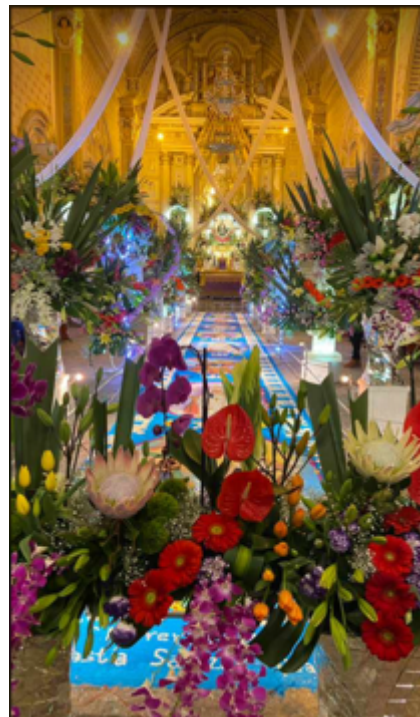
Anexo 1. Fachada de la parroquia de San Andrés con enramadas y adornos florales en honor a la Virgen de los Remedios.



Anexo 2. Invitación para la velada de las floreras en honor a San Andrés Apóstol, 2022.



Anexo 3. Invitación para los bailes de los castilleros en honor a San Andrés Apóstol, 2022.



Anexo 4. Adornos florales a cargo de las floreras de San Andrés Apóstol del 2022. Obtenida de Janeth López Tzili.



Anexo 5. Adornos florales a cargo de las floreras de San Andrés Apóstol del 2022. Obtenida de Janeth López Tzili.



Anexo 6. Fachada de la parroquia de San Andrés Apóstol.



Anexo 7. Fiscales conviviendo al finalizar su colecta. Agosto, 2022.



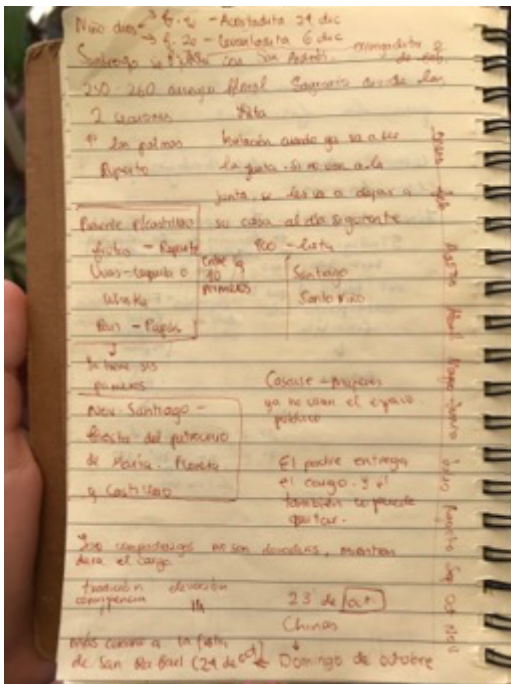
Anexo 8. Castillero Carlos Toxtle en su colecta. Agosto, 2022.



Anexo 9. Lista para las colectas de los castilleros de San Andrés Apóstol, 2022.



Anexo 10. Desayuno de los castilleros, obtenido de Carlos Toxtle, 2022.



Anexo 11. Diario de campo, Ana Karen Galindo Cruz.



Of. No. 026/2023/CAS

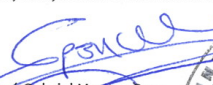
Mtro. Alfredo Avendaño Arenaza
Director General de Bibliotecas
PRESENTE


Por este medio me dirijo a usted para informarle que la tesis con título "Cultura de género y participación juvenil en formas de organización cívico-religiosas. San Andrés Cholula, 2020-2022", ha sido avalada bajo los preceptos de integridad académica; por tanto, se autoriza la impresión de tesis de la alumna:

Nombre de la alumna: Ana Karen Galindo Cruz
Matrícula: 201641175
Facultad: Filosofía y Letras
Programa Educativo: Antropología Social
Licenciatura o Posgrado: Licenciatura

Sin más por el momento, agradezco la atención a la presente.

Atentamente
"Pensar Bien Para Vivir Mejor"
Puebla, Pue., a 14 de marzo de 2023.


Dr. José Gabriel Montes Sosa
Secretario Académico


Mtro. Abel Lozano Hernández
Director de la Tesis



C.c.p. Archivo
m

Facultad de
Filosofía y Letras

Av. Juan de Palafox y Mendoza
229, Col. Centro Histórico,
Puebla, Pue. C.P. 72000
01 (222) 229 55 00 Ext. 5425
01 (222) 232 02 25