

La donación de alimentos como práctica devocional en la festividad del Señor de Gracias en Tepexpan, Estado de México

Jorge Antonio Martínez Galván¹

RESUMEN

La donación de alimentos durante la festividad del Señor de Gracias en el pueblo de Tepexpan, junto con la danza de Serranos, es una de las prácticas devocionales más importantes para poder agradecerle a su Patrón. Aunque es una práctica que muchas veces surge como un “compromiso” individual, al momento de su planeación y cumplimiento es un acto que se vuelve colectivo y basa su organización en las redes de parentesco. Sin embargo, a pesar de que las relaciones de parentesco son importantes para el cumplimiento del “compromiso”, éstas son el puente o vehículo por el cual las personas buscan ofrecer un poco de su esfuerzo, dinero o bienes materiales al Señor de Gracias. El caso de Tepexpan muestra que, a pesar de los cambios socioculturales del pueblo, hay una serie de prácticas devocionales contemporáneas que tienen su origen en tiempos milenarios.

Palabras clave: Estado de México, donación de alimentos, práctica devocional.

Food donation as a devotional practice on the Feast of Our Lord of Graces in Tepexpan, Estado de México

ABSTRACT

The donation of food during the festival of the Lord of Graces in the town of Tepexpan, along with the Serrano dance, is one of the most important devotional practices used to give thanks to their patron saint. Although it is a practice that often arises as an individual “commitment,” when planned and carried out, it becomes a collective act, based on kinship networks. However, although kinship relationships are important for fulfilling the “commitment,” they are the bridge or vehicle through which people seek to offer a portion of their effort, money, or material goods to the Lord of Graces. The case of Tepexpan shows that, despite the sociocultural changes in the town, there are a number of contemporary devotional practices that have their origins in ancient times.

Keywords: Estado de México, food donation, devotional practice.

¹ Universidad Iberoamericana, email: jorgemartinezzgalvan85@gmail.com

Introducción

La relación entre los humanos y los santos se basa principalmente en la devoción, en las promesas y en los dones que se emplean para poder cumplir con el pago de alguna deuda o para agradecer (sin que haya una promesa de por medio). Desde hace más de 500 años las poblaciones de los pueblos mesoamericanos han empleado distintos tipos de prácticas y materialidades para poder cumplirles a sus divinidades. Con la llegada de los españoles a estos pueblos, comenzó una transformación tanto de divinidades como de tipos de prácticas para poder seguirles cumpliendo. Sin embargo, a lo largo de estos años han permanecido algunas que podemos considerar como las más importantes dentro de los sistemas de creencias de los pueblos mesoamericanos. Algunas de ellas son: la donación de alimentos y otro tipo de materialidades (textiles y flores), la participación en danzas devocionales, peregrinaciones, procesiones.

El objetivo de este artículo es mostrar cómo las materialidades y prácticas, así como los aspectos individuales y colectivos de la promesa, tienen una raíz que proviene de las prácticas contractuales de las poblaciones de los antiguos mexicanos y cómo las promesas siguen siendo medios o puentes de comunicación entre lo humano y lo divino. Para poder cumplir con este objetivo retomo algunos datos históricos que sirven como antecedentes para entender el tipo de promesas y prácticas encontradas en la festividad del Señor de Gracias en el pueblo de Tepexpan. Abordo el tipo de relaciones que permean las prácticas individuales y colectivas, donde los vínculos parentales son de vital importancia, y destaco los tipos de donación de alimentos con los que algunos habitantes de Tepexpan pueden cumplir con alguna promesa hecha hacia el Señor de Gracias, los cuales están relacionados con la fiesta del Cristo y con la danza de Los Serranos.

El artículo se divide en cuatro apartados. En el primero desarrollo algunos aspectos de las promesas que fueron documentados por cronistas en las poblaciones de los antiguos mexicanos y los distintos tipos de materialidad que se utilizaba como ofrenda para sus deidades cumpliendo con en el sentido contractual de petición/deuda/pago. En el segundo describo, de forma general, algunos aspectos de la festividad del Señor de Gracias. En el tercero presento dos casos etnográficos que representan el dos tipos de donación de alimentos que se dan en el marco de la festividad del Señor de Gracias que, a pesar de su diferencia, muestran que el principio fundamental de estas prácticas es la devoción y cumplimiento con el pago de una promesa hacia el Señor de Gracias.

En el cuarto apartado, a manera de conclusión, se retoman algunos de los planteamientos que muestran las particularidades del caso de la donación de alimentos en la festividad del Señor de Gracias.

La promesa entre los antiguos mexicanos: un acto de ofrenda y comunicación con lo divino

En la introducción del libro *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (2001), coordinado junto con Félix Baez-Jorge, Johana Broda nos dice que hay que “concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas” (Broda, 2001, p. 19). Si bien la mayoría de los pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco (contexto geográfico-cultural en donde se sitúa al pueblo de Tepexpan) han dejado de ser considerados como indígenas por el Estado mexicano, lo propuesto por Broda en la cita anterior debe ser un punto importante a considerar para poblaciones categorizadas como “mestizas” que conservan formas de organización ritual comunitaria originadas en el proceso de evangelización del siglo XVI, como es el caso de Tepexpan y los pueblos de las regiones mencionadas. Sin embargo, más allá de considerar a Tepexpan y otros pueblos circunvecinos como “mestizos” es pertinente reconocerlos como post-indígenas² debido a que “tienen un sistema específico de organización que rige la vida a nivel comunitario que se basa, entre otras cosas, en derechos y obligaciones en el ámbito civil y religioso con los que se busca el bienestar de la población ‘a través de obras materiales y los rituales acostumbrados’ (Robichaux, 2024, p. 36)” (Martínez, 2025, p. 46; Robichaux 2024 y Robichaux y Moreno 2019, p. 23).

Relacionado con el tema de este apartado, en una sección del texto “Las danzas como ‘exvotos corporales’: promesas individuales y sus dimensiones colectivas en las regiones de Texcoco y Teotihuacán” (2021), junto con David Robichaux, Manuel Moreno realizamos una revisión de lo que distintos autores describieron, para las poblaciones del México antiguo, sobre las relaciones contractuales entre los humanos y lo divino, así como de las danzas como ofrendas y penitencias públicas. Además, en este trabajo destacamos los aspectos semánticos relacionados con las nociones de hacer penitencia, merecer y bailar

² La propuesta de hablar de pueblos post-indígenas hecha en 2004 por David Robichaux fue planteada a partir del término “postnahuas” planteado por Eileen Mulhare para referirse a “una población indígena que, hasta principios del siglo XX, hablaban náhuatl, usaban vestuario distintivo, y se ganaban la vida trabajando en las milpas” (2003, p. 268).

en vocablos con la misma raíz náhuatl (Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 229-234). Al respecto decimos que:

Las palabras maceuani o maceuhqui significan “danzante”. Maceuia significa “merecer” u “obtener algo que se desea”. Maceualli significa “mérito o recompensa” (Simeón, 2010, p. 244). Reiteramos que mientras en lenguas como el castellano, el francés y el inglés, solicitar, obtener y recompensa comparten un campo semántico similar, bailar y hacer penitencia le son muy ajenos. De este modo, a nivel etimológico, en el náhuatl del siglo XVI bailar se asociaba con solicitar y obtener recompensa, con la implicación de hacer penitencia (Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 231).

Como veremos en las siguientes páginas, entre los antiguos mexicanos la ofrenda como pago para los dioses, además de la importancia del sacrificio corporal en la danza, comprendía también el uso de otro tipo de materialidades vinculadas con el pago individual y colectivo.

En el libro *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (1980) Fray Diego Durán menciona que para la fiesta de *toxcatl*, (“que quiere decir cosa seca” y que se hacía para pedir agua al cielo en el mes de mayo), la gente ofrecía lo que era uso y costumbre ofrecer en esas solemnidades y enlista: mantas, joyas, piedras de copal (esto se ofrecía en grandísima cantidad), palos de tea, manojos de mazorcas, codornices. Lo cual materializaba todo el “voto y promesa” que habían hecho durante el año para ofrecer el día de la solemnidad (Durán, 1980, p. 103). Como parte de sus relatos, Durán describe que en “*la casa de las águilas*” (*Cuacuauhtinchan*) el 17 de marzo y el 2 de diciembre, todos los que podían hacían grandes ofrendas de todo género de cosas, cada uno de lo que tenía y sufría su posibilidad (Durán, 1980, p. 159).

Por su parte Miguel León-Portilla, en su libro *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses* (1958), tomando como base las descripciones de Fray Bernardino de Sahagún, describe que las ofrendas se hacían con alimentos y con mantas, y también se hacían “ofrendas con cualquier armadillo, bien sean guajolotes o pájaros; bien sea con mantas o cualquier cosa que se producía de nuevo; bien sea con mazorcas de maíz o con chía, con flores, o con cualquier otra cosa” (León-Portilla, 1958, p. 49).

Uno de los elementos que sobresalen entre los distintos tipos de materialidades ofrecidas a los dioses, en las prácticas rituales de los antiguos mexicanos, es la comida. Respecto a esto, Sahagún, en su *Historia general de*

las cosas de la Nueva España (1938), menciona que la preparación estaba a cargo de las mujeres y describe que:

Las mujeres, toda la gente se ocupaba en hacer unos tamales que llaman uauhquitamalli, y también en amaneciendo los iban a ofrecer delante de la estatua, y así estaba gran cantidad de ellos delante la estatua; y como los muchachos ofrecían la caza que traían, entraban así como iban ordenados y daban una vuelta en rededor del fuego y cuando pasaban cabe el fuego, estaban otros viejos que daban a cada uno de los muchachos un tamal, y así se tornaban a salir los muchachos por su orden (Sahagún, 1938, p. 151) (libro 2, foja 97).

Como parte de la labor de preparación de alimentos por mujeres, Sahagún relata que:

En las casas de los dueños de los esclavos cantaban y tañían y tocaban las sonajas, no bailaban sino estaban sentados, daban mantas a los servidores de la fiesta, que tenían cargo de dar comida y bebida, y cañas de humo y flores, etc.; y también daban naguas, y huipiles a las mujeres que tenían cargo de hacer pan y comida y bebida, y también a todos los vecinos del barrio daban mantas (Sahagún, 1938, p. 142) (libro 2, foja 88).

Actualmente en los pueblos de las regiones de Texcoco y el Valle de Teotihuacán encontramos que el papel de las mujeres en la preparación de alimentos para los rituales colectivos sigue teniendo mucha importancia; sin embargo, en el pueblo de Tepexpan, la participación de las mujeres en dicha tarea se ha reducido por diferentes factores (mayor ingreso económico de los grupos familiares y acceso de las mujeres al campo laboral asalariado). En este contexto, a pesar de que en algunos pueblos se optado por la contratación de grupos de trabajo que se dedican a la preparación de alimentos, aún se puede observar que hay una activación de redes de ayuda y colaboración de mujeres y parientes a los que se les retribuye parte de su ayuda con una porción de los alimentos ofrecidos. Al igual que en lo descrito por Sahagún, en los pueblos de las regiones de estudio es muy frecuente observar que, durante el ofrecimiento de alimentos en las fiestas para los santos, es la imagen festejada a la que se le sirve su ración primero (sin importar si es o no una imagen de bulto, si es la oficial que participa en los rituales o si es del altar doméstico). En muchas ocasiones los anfitriones le sirven al santo porciones mayores que al resto de los comensales, lo cual muestra el motivo de la donación y el estatus y la concepción del santo como un actor social que se alimenta, siente y se cansa.

Continuando con los relatos de Fray Bernardino de Sahagún, en los Primeros Memoriales (1997):

Encontramos una referencia a las promesas o el “juramento”, que es el término castellano incorporado al texto náhuatl. En el párrafo 13 (fol. 273r) se menciona que, si un niño caía o si alguna cosa le pasaba, el padre hacía una promesa a un dios de que haría una penitencia. Se pagaba la deuda a los dioses mediante la ofrenda de incienso y de sangre o quemando papeles salpicados con gotas de hule, en honor al dios que había concedido el favor (Sahagún 1997, p. 127; 1938, p. 233; citado por Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 231).

Relacionado con la cita anterior, Miguel León-Portilla, dice que:

Así se hacía el pago (de la manda): cuando se sobrevenía algo a alguien, por ejemplo una enfermedad, cuando se curó, luego pagaba con copal o con papel, ya que no murió. De este modo obraba, como si con esto pagara, porque estuvo a punto de muerte” (León-Portilla, 1958, p. 57).

En ese sentido, Sahagún afirma que “cuando por alguna necesidad alguno demandaba a su dios ayuda, hacía un voto y juramento de hacer tal cosa por su servicio y cumplirlo (1938:243)” (citado por Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 231-232). De igual forma “se prometía a Tezcatlipoca honrarlo con fiesta, banquete y danza si aliviaba al suplicante de una de las enfermedades que se pensaba este dios había enviado, por no haber cumplido con las disposiciones de abstinencia sexual en ciertas fechas (Sahagún 1938:266)” (citado por Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 232). Acerca de la promesa, en poblaciones de la época prehispánica en el centro de México, en su texto “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana” Alfredo López Austin dice que:

El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: la ofrenda es el puente, el intercambio entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar con los dioses (López Austin, 2006, p. 181; ver también Portal, 1997, p. 200).

Por su parte, Johanna Broda define el concepto de ofrenda:

Como el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos los cuales, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio. La ofrenda va dirigida a los seres sobrenaturales, persigue un propósito, es decir pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades (Broda, 2016, p. 532-533).

En este punto es importante traer a colación lo planteado por Jeremy Stolow en su texto “Religion and/as Media”, pues se relaciona con la idea de López Austin de la ofrenda como puente. Para Stolow la religión es un medio de

comunicación entre los humanos con lo sagrado y puede manifestarse a través de un proceso en el que se emplean técnicas y tecnologías. Al respecto asienta que:

A lo largo de la historia, la comunicación con y sobre “lo sagrado” siempre se ha llevado a cabo a través de textos escritos, gestos rituales, imágenes e iconos, arquitectura, música, incienso, vestimentas especiales, reliquias de santos y otros objetos de veneración, marcas en la carne, movimientos de la lengua y otras partes del cuerpo. Sólo a través de estos medios es posible proclamar la propia fe, marcar la propia afiliación, recibir dones espirituales o propiciar en cualquiera de los innumerables lenguajes locales para hacer presente lo sagrado a la mente y al cuerpo [Traducción del inglés] (Stolow, 2005:125; citado por Robichaux, Martínez y Moreno, 2022, S/P; y Robichaux, Martínez y Moreno, 2024, p. 207).

Considerando los planteamientos de López Austin, Stolow y Broda, podemos decir que las materialidades y prácticas empleadas como ofrendas, que se derivan del cumplimiento de una promesa, son el puente o medio de comunicación, intercambio y agradecimiento que, a lo largo de la historia, han empleado los humanos en su relación contractual con las divinidades a efecto de conseguir o pagar algún favor. Y, para dar una particularidad en lo propuesto por estos autores, es preciso agregar que, en ambos sentidos la ofrenda se expresa en rituales como parte de un compromiso de pago individual y colectivo. Las cuales, en el marco de una fiesta patronal, activan redes que tienen como principio la devoción y la participación o ayuda entre parientes se convierte en un medio para brindarle una ofrenda al santo.

Como parte de las ofrendas empleadas para el pago de una promesa, en varios pueblos, el tiempo de pago con algunas de las prácticas mencionadas puede ser por uno o tres años; pero, en muchos casos esa temporalidad se extiende indefinidamente porque se cree que lo ofrecido al santo no ha sido suficiente para pagar el favor recibido o para obtener lo que se está pidiendo. En el caso de Tepexpan, los dones de comida en que se comparten con los caminantes en las procesiones como parte del pago de una promesa o del agradecimiento (sin promesa) duran más de tres años y en algunos casos ha pasado de generación en generación.

En uno de los relatos de Sahagún, citado en párrafos anteriores, menciona el acto de penitencia por la promesa de un padre hacia un dios por la salud de su hijo. En los pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco este tipo de actos no son ajenos entre sus habitantes y se realizan frecuentemente como parte de las relaciones contractuales con los santos. Durante nuestras estancias en campo hemos registrado casos en que los padres bailan por la salud de sus

hijos, pero también hemos documentado que los padres “prometen a sus hijos” para que bailen en alguna danza como agradecimiento al santo por el alivio de su propia salud o de algún pariente, o que un individuo supla a otro en su cumplimiento (ver Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 246-248).

En las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco hemos documentado que no todos los casos de niños danzantes son así, pues hay ocasiones en que los padres, tras el compromiso adquirido por la promesa y ante la negativa del niño a bailar, buscan otras alternativas para cumplir; por ejemplo, la donación de alimentos para un grupo de danza. Pues, la mayoría de los devotos del Señor de Gracias y de otros santos buscan cumplir “como se debe”, dado que no cumplir con lo prometido puede ocasionar repercusiones desfavorables que se verán reflejados en la salud futura de los niños o de alguno de sus familiares (ver Robichaux, Moreno y Martínez, 2021, p. 246-248).

Retomando los relatos hechos por Sahagún es importante destacar el ofrecimiento de otro tipo de alimentos durante las prácticas rituales. Actividad que, sigue siendo de gran relevancia en Tepexpan y otros pueblos de las regiones de estudio. Al respecto Sahagún dice: “Y durante dos días hubo baile. Y en el segundo día de baile, al atardecer, hubo una procesión. Cuatro veces se dio vuelta al templo. Y se comían tamales (*xocotamalli*) en ese momento; llenaban el recipiente de maíz (*tonacacuezcomactemja*). Todo el mundo los tomaba cuando terminaba la jornada festiva” (Sahagún, 1997, p. 69).

El contenido de este relato es semejante a lo que sucede durante las procesiones de los lunes de fiesta en Tepexpan. Si bien lo descrito por Sahagún sucede al final de procesión, en Tepexpan son prácticas que ocurren durante el recorrido de cada una de las procesiones, por medio de la donación de distintos tipos de alimentos y bebidas por grupos domésticos o segmentos genealógicos³. En estos casos los alimentos donados se reparten a los participantes en las procesiones sin excepción alguna, pero se prioriza a los grupos de danzantes, mayordomos y músicos, esto como gesto que destaca su importancia en la ejecución y desarrollo colectivo del ritual.

Sobre las procesiones, como parte de sus observaciones de los actos devocionales en Cantabria en España, en *Person and God in a Spanish Valley* (1989 [1972]), William Christian Jr., describe que con estos actos se busca el

3 Tomando como referencia el trabajo de Evans-Pritchard de los Nuer, en 1940, consideramos un “segmento genealógico” a una pareja y sus descendientes.

beneficio de los participantes y de la imagen que se porta en la procesión, pues a la imagen se le concibe como miembro del pueblo. Y es en estos actos que “se proclama su felicidad y agradecimiento por su protección y al mismo tiempo son manifestaciones de hasta qué punto el patrón es un miembro activo del pueblo” [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 70).

Por otra parte, el carácter comunicador y de intercambio que le atribuye López Austin a la ofrenda, en las poblaciones de los antiguos mexicanos, sigue siendo el principio substancial de las materialidades y prácticas que hay en nuestros días. Sin duda, las descripciones hechas por Sahagún aluden a una relación contractual individual y colectiva entre los humanos y las divinidades, que ha perdurado por más de quinientos años en las poblaciones de origen mesoamericano. Aunque en muchos casos se han transformado su proceder y la materialidad que, como menciona Broda, son producto de “un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas” (Broda, 2001, p. 19) que obedecen también a los cambios que han traído los procesos histórico-sociales locales; por ejemplo, la transformación de poblaciones agrícolas a industriales como es el caso de Tepexpan durante los últimos 70 años, tal como ha ocurrido en muchos pueblos del Valle de México.

Los principios del establecimiento y cumplimiento de algunas promesas que se dan entre humanos y los santos, en las sociedades contemporáneas de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco, tienen una raíz milenaria basada en la creencia y devoción hacia sus divinidades. La cual no ha podido ser abolida a pesar de los procesos desindianizadores y modernizadores a los que han sido sometidos sus habitantes por más de 500 años.

Por otro lado, a principios de la década de 1960, George M. Foster publica dos trabajos⁴ que son importantes para entender las relaciones contractuales entre los humanos y los santos; en ellos este autor señaló la importancia de los contratos diádicos como parte de un modelo general de interacción social. En su propuesta destaca su descripción etnográfica sobre las mandas y promesas; sin embargo, debido a que clasifica el parentesco de los tzintzuntzeños como bilateral⁵ e identifica a éstos como una sociedad perteneciente a una “cultura mediterránea”, el análisis de las mandas y promesas se centra en lo individual negando sus elementos colectivos.

4 “The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village” (1961) y “The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship” (1963).

5 Para un panorama claro sobre el parentesco bilateral ver Robichaux 2004 y 2005.

Además de lo anterior, este autor señala que ninguno de sus informantes usó el plural para describir una petición y que tampoco supo que alguien más estuviera involucrado en el cumplimiento del voto, pues las relaciones entre patrón (santo) y cliente (devoto) son enormemente personalizadas y los beneficios que se derivan del contrato exitoso no son compartidos (Foster, 1963, p. 1292). En contraste, en Tepexpan (y en otros pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y de Texcoco) las peticiones y los beneficios de las relaciones contractuales con los santos también son actos que se realizan y reciben en colectivo. Incluso, las distintas prácticas devocionales que conforman las festividades están pensadas como una gran ofrenda que se hace al santo para obtener un beneficio para el pueblo. De acuerdo con lo anterior, en su estudio de prácticas religiosas en una región del Cantábrico en España, William Christian Jr. plantea que las relaciones contractuales de los humanos con lo divino son de carácter devocional individual y colectivo, e incluso “las promesas pueden hacerse por poder para que las cumpla la persona en peligro, y deben ser cumplidas, ya sea por quien las hizo o por otra persona” [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 120).

En sus planteamientos derivados del estudio de la sociedad tzintzunzeña, Foster establece dos tipos de contratos diádicos: 1) simétricos “celebrados entre personas de igual estatus socioeconómico” (entre parientes, compadres y amistades) “y sus obligaciones recíprocas asociadas pueden denominarse complementarias ya que, promediadas en el tiempo, son las mismas para ambas partes”; y 2) asimétricos que son “aquellos realizados entre personas (o seres) de diferentes estatus socioeconómicos (u orden de ser)” (patrón-cliente con personas externas a la comunidad y con los santos) “y sus obligaciones recíprocas asociadas no son complementarias, ya que cada parte debe al otro diferentes tipos de cosas” [La traducción es mía] (Foster, 1961, p. 1174-1175). Nuestro autor afirma que en Tzintzuntzan:

Los contratos son diádicos en el sentido que ocurren sólo entre dos individuos; no son reunidos por ellos tres personas o más. Los contratos no son corporativos, ya que las unidades sociales como aldeas, barrios o familias extensas nunca están obligados por el contrato [La traducción es mía] (Foster, 1961, p. 1174).

Incluso dice que hay poca funcionalidad de que los grupos extensos de parentesco desempeñen un papel importante en la esfera política, jurídica y religiosa (Foster, 1961, p. 1177).

Para Foster el hecho de “que más personas trabajen juntas simplemente genera confusión [y] no hay razón económica para la cooperación que involucre a grupos más grandes que la familia nuclear” [La traducción es mía] (Foster, 1961, p. 1181). En contraste con estas afirmaciones, Christian refiere que los aldeanos del Cantábrico han recurrido a las imágenes como grupo corporativo en tiempos de crisis y dice que el culto colectivo no ha impedido la utilidad de las figuras sagradas para las familias o los individuos. En ese sentido describe que las imágenes de los santuarios son utilizadas con mayor frecuencia para peticiones y protección individuales. “Pero su ayuda a las familias y a los individuos se complementa con devociones generalizadas” [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 78). Al respecto, apunta:

Así como la unidad familiar trabaja junta, existe cierto grado de interdependencia en los asuntos religiosos. Los miembros rezan por las almas de los demás después de la muerte. En tiempos de prueba, los miembros hacen promesas a Dios unos por otros. Cumplen las promesas mutuas si es necesario y, en general, consideran la unidad familiar responsable de las obligaciones divinas en las que cualquiera de sus miembros ha incurrido, como lo sería con cualquier otra deuda secular [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 81).

En relación con lo descrito por Christian, para el caso de Tepexpan, y en extensión a la mayoría de los pueblos de las regiones de Texcoco y el Valle de Teotihuacán, documentamos la importancia que tiene la colaboración recíproca entre los integrantes de los grupos domésticos, los segmentos genealógicos e incluso de miembros de los grupos parentales más amplios para poder hacer las cosas en conjunto en el ámbito religioso ritual. De este modo, autores como Jeffrey Cohen (1999), Catharine Good (2004 y 2005), Ángela Velásquez (2007), Minerva López (2008), Jaime Sanromán (2013), Roger Magazine (2015) y Yuribia Velásquez (2018) han destacado la importancia de hacer las cosas juntos en diferentes pueblos del área mesoamericana como parte de distintos tipos de fiestas y otras actividades sociales. Sin embargo, en relación con a las fiestas para los santos, algunos han dejado fuera de su enfoque que la participación y activación de las redes de reciprocidad y de ayuda se derivan del cumplimiento hacia el santo y en ellas participan principalmente parientes.

Por ejemplo, Yuribia Velásquez (2018), en su trabajo *Porque venimos a este mundo a ayudarnos: construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*, relata que, ante el disgusto de la esposa de un mayordomo, la mujer “no convocó a las mujeres que se requerían para ‘ayudar’ a preparar los alimentos, y quienes asistieron sólo estuvieron por un rato, ‘nomás para cumplir con el santo patrón’, pero no para ayudar a los mayordomos” (Velásquez, 2018,

p. 138). En este relato identifico dos puntos importantes, el primero es que se enfatiza que la participación de las mujeres es para cumplirle al santo y el segundo es que a pesar de que se “ayudó” a preparar los alimentos esta acción no se consideró como una ayuda para la pareja de mayordomos. Además, encontramos que en ese caso la autora no aclara si en aquel grupo de mujeres hubo algunas que se relacionan parentalmente con el mayordomo o su mujer. Dejar fuera un elemento importante como el parentesco, nos dificulta entender si la dinámica de conformación de este tipo de grupos se debe, además de cumplirle al santo, al compromiso de cumplir como grupo parental, tal como sucede en muchos pueblos de las regiones de Texcoco y el Valle de Teotihuacán. Sobre el tópico de cumplir como grupo familiar, en algunos pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco, es común escuchar y ver en los carteles de las fiestas patronales que las donadoras de alimento (y otros elementos importantes) en las fiestas son las familias y muy pocas veces los individuos. Así pues, en este tipo de prácticas y su organización encontramos dos aspectos fundamentales: 1) hacer una ofrenda al santo y 2) la ayuda recíproca entre parientes.

En cuanto al tipo de dinámicas de organización de grupos como el que presenta Velázquez en la cita anterior, es importante mencionar lo que Foster indica sobre el tipo de contratos y la reciprocidad que permea este tipo de relaciones. Según este autor, la reciprocidad se expresa en intercambios continuos de bienes y servicios en contextos rituales y no rituales. Como parte de estos contratos diádicos señala una diferencia de temporalidades: a largo plazo donde la reciprocidad es complementaria porque cada socio le debe al otro el mismo tipo y cantidad de cosas; a corto plazo donde los intercambios no son necesariamente complementarios porque los bienes materiales o servicios ofrecidos de un socio a otro (o de un humano a un santo) no requiere una devolución posterior de la misma cosa (Foster, 1961, p. 1185).

En este punto, en cuanto al tipo de contratos de corto plazo identificado por Foster, vale la pena recordar que desde 1899 Marcel Mauss y Henri Hubert, en su *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*, habían descrito que las relaciones de sacrificio-contrato de los humanos con lo divino son un acto útil y una obligación. Al respecto afirman que “quizá no haya sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes presentes intercambian servicios, y cada una encuentra lo suyo. Ya que también los dioses tienen la necesidad de los profanos” (Mauss y Hubert, 2010, p. 178). Años más tarde, en 1925 Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* dice que en las relaciones contractuales entre los humanos y los dioses el intercambio implica que una donación debe ser necesariamente

devuelta y señala que “los dioses que dan y devuelven dones [*gifts* en inglés], están ahí para dar algo considerable en lugar de algo pequeño” [La traducción es mía] (Mauss, 1990 [1925], p. 17).

Para esto último hay que subrayar que, por su naturaleza, en este tipo de relaciones el intercambio y la devolución o pago de los favores hacia los santos siempre será asimétrico. Sin embargo, en contraste con lo planteado por Foster, en los pueblos de las regiones de estudio, este tipo de relaciones contractuales con los santos, en muchos casos, se conciben como deudas permanentes, que se prolongan más allá del tiempo prometido de participación y lleva a los devotos a buscar otros espacios para agradecer y devolver, pues, en coincidencia con los aportes de Mauss (1925), se considera que las ofrendas dadas por los devotos son muy poco para lo que el patrón les da. En este caso, siendo que la donación de banquetes para los grupos de danza en Tepexpan implica un gasto considerable para el grupo familiar, siempre está la creencia de seguir teniendo una deuda permanente con el Señor de Gracias. Esto lleva a las familias a buscar otras formas de seguir agradeciendo; por ejemplo, donando refrigerios en alguna de las procesiones, participar como danzante, como mayordomo, como peregrino, etc. o bien, tener una participación en distintas prácticas devocionales al mismo tiempo, tal como veremos en los casos etnográficos.

Para los contratos de corto plazo con los santos, Foster emplea el término “ofrendas votivas”⁶ (*votive offerings*), que son aquellos actos realizados por un individuo cuando enfrenta una crisis de enfermedad, accidente o económica. Señala que, ante esto, él o ella hace una manda o promesa solemne a un santo para realizar un “acto piadoso” (*pious acts*) que se sabe agradará al patrón. Sin embargo, afirma que la promesa de un acto piadoso debe cumplirse sólo si el patrón cumple su parte del trato, que es el acto que da origen al contrato (Foster, 1963, p. 1289). En contraste con las afirmaciones de Foster, la mayoría de los contratos entre los pobladores de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco y sus santos se establecen desde el momento en que los devotos piden el favor y hacen una promesa o bien desde que se decide agradecer “por gusto”, es decir, sin que exista una promesa o manda. Lo cual le da mayor libertad al devoto de poder o no participar en alguna de las prácticas devocionales sin que exista el riesgo de tener algún tipo de castigo por el santo debido al incumplimiento del contrato.

6 Las ofrendas votivas identificadas por Foster son: encendido de veladoras, rezos, cuelga de milagros en altares, uso de hábitos, fabricación de retablos, participar como penitente en procesiones de Semana Santa, peregrinaciones o mayordomías (Foster, 1961, p. 1286-1288). Ver también Foster 1962, en donde a este listado agrega la participación en dramas como los Autos Sacramentales y danzas.

Por su parte Christian también refiere que el pago, en esta relación contractual con los santos, es una acción que comienza tras el cumplimiento del favor y sostiene que la forma más común de petición se conoce como promesa; se trata de un acto condicional que especifica qué acción recíproca tomará el prometido en caso de un resultado favorable, y de ello da este ejemplo: “si curas a mi hijo, iré descalzo a Covadonga” [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 119). En el caso mencionado por Christian vemos que la promesa es un acto planeado hacia el futuro, procedimiento que tampoco es ajeno entre los devotos de Tepexpan y en los de la mayoría de los pueblos de las regiones de estudio. Para este autor el principio detrás de la promesa “parece estar relacionado con el del sacramento de la penitencia, [pues, en éste] el pecador debe entregar algo para redimir su pecado”. Por consiguiente, “las promesas implican pagos en bienes o esfuerzos a lo divino a cambio de atención fuera de lo común” [La traducción es mía] (Christian, 1989, p. 119). En ese marco, el autor nos dice que puede tratarse de gastos de dinero en forma de misas, velas o limosnas, de tiempo en oración, novenas, de tiempo y energía en una peregrinación o el sacrificio del orgullo o la conformidad: cortarse el cabello como regalo o llevar un sencillo hábito de sacrificio.

En relación con lo anterior, consideramos que para el caso de los pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y de Texcoco, existe, además de la influencia del catolicismo, como hemos visto, una raíz prehispánica, que ha sido reelaborada a partir de los procesos histórico-sociales locales, pero que se sigue estando presente en la multiplicidad de prácticas devocionales que tienen los actuales pobladores. En estos lugares también es muy común escuchar que la gente participa en las prácticas devocionales como parte de un agradecimiento “por lo bueno y lo malo que se recibió en el año”, de igual forma como se ha documentado para las poblaciones de los antiguos mexicanos en donde su relación con los dioses se daba como parte del agradecimiento de las cosechas y como parte de las peticiones “sin promesa” para el bienestar de la población o de sus familias.

En relación con esto último, como parte de su prolífico estudio sobre Tlaxcala, en 1989, Hugo Nutini planteó que:

El principio ideológico fundamental que gobierna el sistema mágico-religioso de la comunidad; la creencia en un contrato o alianza (*covenant*) humano-sobrenatural, es decir, que los individuos y la colectividad y los poderes sobrenaturales que los gobiernan (incluyendo a Dios, los santos, entidades tutelares y antropomórficas, y varios espíritus paganos)

están ligados por un *do ut des*, en el cual un gran número de funciones y actividades rituales, ceremoniales y materiales son llevadas a cabo por individuos y la colectividad en honor de los poderes sobrenaturales como intercambio por su protección y para una buena existencia. Casi todas las funciones y actividades mágico-religiosas involucran la súplica, propiciación, e intensificación de entidades sobrenaturales para el bienestar de individuos y la colectividad (Nutini, 1989, p.111-112).

El concepto *do ut des*, empleado por Nutini en la cita anterior, proviene del latín y significa “yo doy para que tú des”. El *Diccionario de la Real Academia Española* indica que es una expresión coloquial que se usa “para indicar que la esperanza de la reciprocidad es el móvil interesado de una acción”. Esto remite a la expresión de “toma y daca” utilizada por doña Graciela Cortés al referirse al tipo de relación que existe entre los anfitriones que ofrecen un banquete y las personas que ayudan en la preparación de alimentos cuando se “saca la danza”⁷ en Tepexpan; pero también nos lleva a pensar en que es un principio presente y fundamental en todas prácticas devocionales y las relaciones contractuales descritas hasta este punto.

El Señor de Gracias y su festividad

En el pueblo de Tepexpan, ubicado al noreste del Estado de México en el municipio de Acolman⁸, se le conoce como Señor de Gracias a una imagen de bulto de Jesús crucificado que llegó al pueblo hace más de más de 244 años, tal como lo asienta un inventario de la parroquia fechado el 19 de octubre de 1781. Los habitantes del pueblo refieren que la imagen llegó a Tepexpan proveniente de algún lugar de la sierra de Puebla o Veracruz cuando era transportado, por un grupo de devotos, hacia la Ciudad de México para ser restaurado. Algunos interlocutores dicen que, tras pernoctar en la parroquia de Santa María Magdalena Tepexpan, la imagen decidió quedarse ahí, manifestando su deseo interponiendo distintos tipos de obstáculos para no ser sacada del lugar. Dicen que se hacía pesada, que no cabía por la puerta o que se hacían presentes tempestades, por lo cual sus devotos decidieron dejarla en Tepexpan y prometieron regresar cada 3 mayo para celebrarle su fiesta y ejecutarle su danza.

7 En Tepexpan “sacar la danza” es el acto de ofrecer un banquete a los participantes de un grupo de danza, los músicos, sus familias y demás asistentes. Durante 2015 y 2024 que he realizado trabajo de campo en Tepexpan he registrado donaciones de banquetes a los que asisten entre 200 y poco más de mil personas.

8 El pueblo de Tepexpan, según el Censo de Población y vivienda del 2020 tiene una población de 120 778 habitantes. Lo cual lo hace el pueblo más grande del municipio y uno de los pueblos con mayor cantidad de población de la región del Valle de Teotihuacán.

Junto con la imagen del Señor de Gracias llegó una danza que es conocida como Los Serranos y actualmente es ejecutada durante 4 o 5 días⁹ en el marco de su festividad y llega a congregarse a más de 700 danzantes. La festividad forma parte del ciclo anual del ritual católico y, a pesar de que la patrona del pueblo es Santa María Magdalena, la celebración del Señor de Gracias es la que dura más tiempo (poco más de un mes) y es la más onerosa del lugar. Como parte de ella hay una multiplicidad de prácticas devocionales (individuales y colectivas) con las que la gente agradece y paga favores al Señor de Gracias, por ejemplo, danzas (Serranos, Vaqueros y Santiagos), peregrinaciones (a pie, ciclistas y atletas), procesiones, donación de alimentos, bandas, cohetes, flores y cendales, entre otras más.

La donación de alimentos durante la festividad del Señor de Gracias se da en 5 momentos: 1) previo a la participación dancística, 2) en cuatro paradas de la peregrinación a pie, 3) durante las procesiones, 4) en las visitas (30 aproximadamente) y 5) en los días del novenario. Respecto a estos espacios se puede decir que en cada uno de ellos varía el tipo y cantidad de alimentos que se donan, así como el proceso que se requiere para realizar la donación; por ejemplo, para los tipos 1, 4 y 5 el gasto y la activación de redes de ayuda es mayor, además, los grupos familiares se anotan en listas coordinadas por el grupo de encargados de la danza (para el tipo 1) y por mayordomos (para los tipos 4 y 5). Para los tipos 2 y 3 el gasto y las redes de colaboración son menores y no es necesario llevar una lista de donadores, pues los alimentos se ofrecen en puntos específicos (peregrinación a pie) o dentro de la ruta de las procesiones (sólo para el caso de las procesiones de los lunes de fiesta) (ver Martínez, 2025). En el siguiente apartado presentaré dos casos etnográficos que muestran las características de dos tipos de donación que, a pesar de las diferencias en su duración, grado de participación y de gasto, comparten el objetivo de agradecer al Señor de Gracias.

La donación de alimentos en la fiesta patronal y la participación en otras prácticas devocionales

Como ya he mencionado en páginas anteriores la donación de alimentos que se realizan en Tepexpan, en el marco de la festividad del Señor de Gracias, tiene un carácter colectivo en el que participan principalmente parientes. Sin embargo, es

9 La cantidad de días en que se ejecuta varía sólo si el día principal (3 de mayo) cae en día domingo. Generalmente la danza se ejecuta el 3 de mayo y los dos siguientes domingos y lunes.

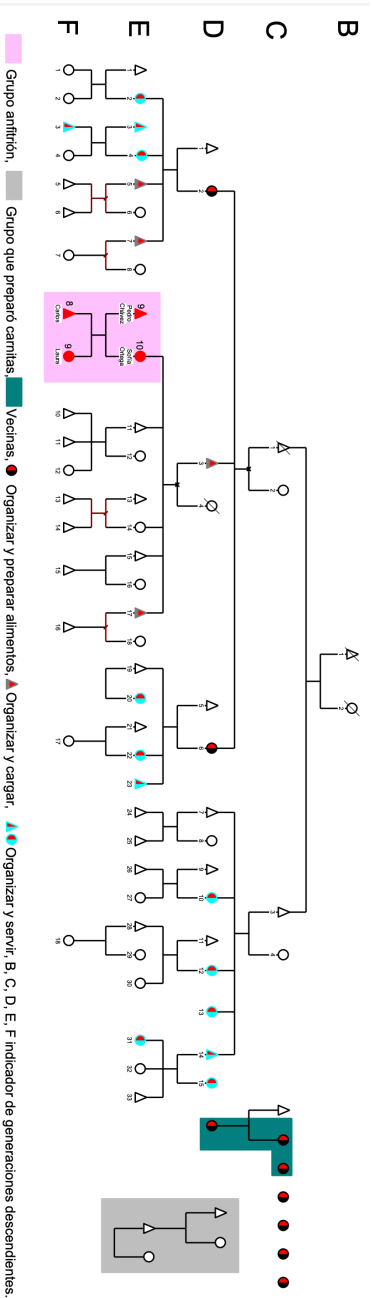
preciso aclarar que en la mayoría de las ocasiones el “compromiso” surge desde el acto individual de prometerle al Patrón pagarle por algún favor. Es por medio de estos actos que se activan las redes de apoyo entre los grupos parentales, pero es principalmente por estas prácticas que algunos parientes del grupo anfitrión buscan brindarle una pequeña ofrenda al Señor de Gracias tomando como puente la ayuda entre parientes.

Grupo doméstico 1. *Pedro Chávez y Sofía Ortega*

El grupo doméstico anfitrión está compuesto por Pedro Chávez (E9) (nacido en 1979), Sofía Ortega (E10) (nacida en 1980) y sus dos hijos: Carlos (F8) nacido en 2005 y Laura (F9) nacida en 2007 (ver diagrama 1). Pedro y Sofía son empleados de una institución gubernamental en Ecatepec de Morelos, Estado de México. Entre 2009 y 2019 este grupo ha “sacado la danza” u ofrecido un banquete el día tres de mayo en dos ocasiones, la primera en 2011 y la segunda en 2019. El motivo de la última fue el agradecimiento al Señor de Gracias por parte de Sofía al obtener un ascenso en su trabajo en diciembre de 2014. Para la primera ocasión se enlistaron tres años antes y para la segunda con cuatro años de antelación. En ambas ocasiones recibieron ayuda de algunos integrantes de su segmento genealógico y de su grupo parental más amplio, pero también recurrieron a la contratación de servicios para la elaboración de carnitas y tlacoyos (ver diagrama 1), situación que, a diferencia de otros pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco, es muy común en Tepexpan.

Para poder cumplir con el compromiso en 2019, la pareja comenzó a ahorrar aproximadamente con un año de antelación. En una plática Sofía relató que la planeación del evento se dio desde varias semanas antes con la contratación de los servicios para preparar las carnitas y tlacoyos, pero se intensificó un par de días antes del compromiso cuando Pedro y Sofía se encargaron de comprar algunos productos que utilizarían para preparar alimentos y bebidas y para servirlos (platos, vasos y cubiertos desechables); también pidieron jarras y cazuelas a parientes que cuentan con estos enseres. Una tarde antes del día de la comida, la pareja, junto con sus hijos, nixtamalizaron alrededor de cincuenta kilos de maíz y cocieron varios kilos de habas y frijoles para la preparación de los tlacoyos.

Diagrama 1. Grupo de organización para sacar la danza



El día que se ofreció la comida las labores comenzaron desde las cinco de la mañana con la compra de algunos productos frescos en la central de abastos de Ecatepec (ubicada a unos 7 km de Tepexpan). Se llevaron el maíz, las habas y los frijoles a un molino dentro del pueblo y se lavaron los enseres para preparar el arroz, agua, salsas y para picar cilantro y cebolla. En estas últimas tareas participaron Sofía, Pedro y sus dos hijos, junto con el padre (D3) y hermano menor (E17) de Sofía. Hay que mencionar que este último bailó como Serrano algunos años por una promesa al Señor de Gracias.

Después de las siete de la mañana llegaron las personas del servicio de renta de lonas, mesas y sillas, así como los encargados de preparar las carnitas. Para las carnitas se mataron tres cerdos de aproximadamente doscientos kilos cada uno, tarea que realizó el padre de Sofía. Su preparación se hizo en el patio de la casa por una familia del pueblo que se contrató específicamente para ello (ver grupo sombreado de gris en diagrama 1). En otro espacio del patio se instaló una mesa y un comal de aproximadamente metro y medio de diámetro donde un grupo de siete mujeres prepararían los tlacoyos, de las cuales tres eran vecinas y las otras cuatro fueron contratadas para realizar dicha tarea; se le pagaron 500 pesos a cada una. Se instaló otra mesa donde se picaron cilantro y cebolla y se partieron limones. A la par, participaron dos tías de Sofía, hermanas de su padre (D2 y D6), en la preparación de unos veinticinco litros de salsas y unos trecientos cincuenta litros de aguas frescas.

Alrededor de las once de la mañana llegaron dos primos de Sofía, que bailan como Serranos (E5 y E7), para ayudar a limpiar la calle y colocar veinte mesas y doscientas sillas para recibir a los comensales. Ellos, además, ayudaron a cargar los recipientes pesados hacia los distintos espacios donde se desarrollaban las actividades mencionadas. Los comensales llegaron paulatinamente desde las 12:30 horas; la mayoría de ellos eran danzantes acompañados de sus familias, algunos con dos o tres integrantes y otros con más de siete. El servicio de comida se dio conforme iban llegando las personas y en un principio los que servían eran los anfitriones, pero al poco tiempo se vieron rebasados por la cantidad de gente (800 personas aproximadamente). La dinámica para poder atender a la gran cantidad de comensales es que al terminar de ingerir los alimentos se cede el lugar a otras personas para que todos puedan comer. Ante esto, sin mediar alguna palabra, cinco tíos, siete primos y un sobrino de Sofía tomaron charolas llenas de platos, jarras con agua, paquetes de tortillas (más de 60 kg que fueron compradas en una tortillería del pueblo) y comenzaron a atender a los comensales (ver diagrama 1).

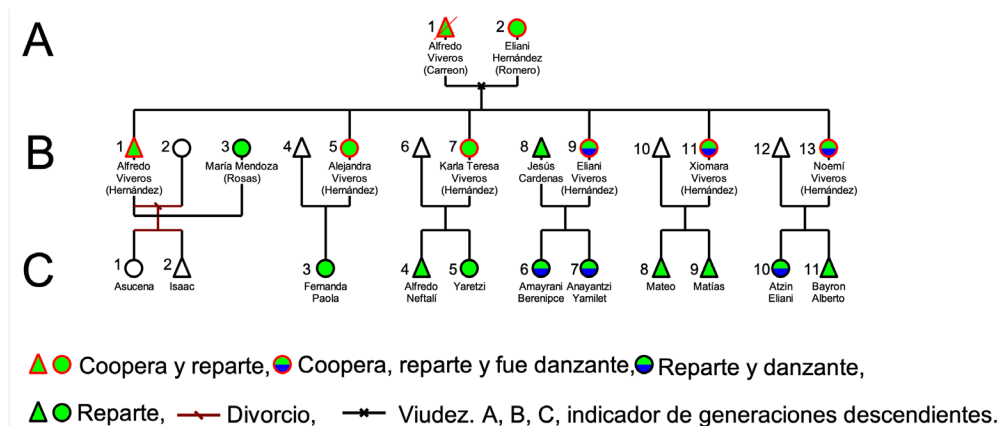
He observado en la asistencia de banquetes de este tipo en Tepexpan en más de veinticinco ocasiones que el consumo de alimentos se realiza aproximadamente en una hora y media y al terminar se recogen las mesas y sillas para que el grupo de danza, en señal de agradecimiento, baile a las afueras de la casa. Después de unos 15 minutos de baile el grupo los encargados del grupo de danza expresan verbalmente su agradecimiento a los anfitriones diciendo: “que el Señor de Gracias les dé a manos llenas para el año venidero”. Al terminar este breve discurso el grupo de danza se va del lugar danzando, emprendiendo su camino al atrio de la parroquia para comenzar con las actividades programadas en la ejecución pública de la danza.

El caso de Pedro y Sofía ejemplifica el intenso proceso que tienen los grupos que “sacan la danza” o donan un banquete, pero hay que indicar que en cada ocasión la ayuda que recibe el grupo anfitrión varía dependiendo el tipo de alimentos que se ofrecen y de si se hace o no la contratación de algún servicio para su preparación y repartición. Cabe mencionar que desde 2015 que visité por primera vez el pueblo, la mayoría de las ocasiones que he asistido a banquetes de este tipo, los anfitriones han contratado servicios de carnitas, barbacoa de borrego y tacos al pastor. A decir de varios interlocutores, esta situación, hasta finales de la década de 1990, no era tan frecuente y la comida era preparada por los integrantes del grupo anfitrión y mujeres de su parentela, lo cual implicaba un esfuerzo aún mayor. Como ya mencioné en páginas anteriores, considero que esto último obedece a dos factores socio-económicos importantes en el pueblo: 1) mayor ingreso económico familiar por el acceso a fuentes de trabajo asalariado capitalista y 2) que las mujeres han ingresado con mayor frecuencia al campo laboral fuera del hogar, por lo que no tienen tiempo para participar en la ayuda de la preparación de alimentos. Esto aunado al hecho de que ha crecido el número de danzantes (que significa una mayor cantidad de alimentos) y a que el tamaño familiar se ha reducido por el control natal que he podido deducir en el levantamiento genealógico. Sin embargo, a pesar de ello, siguen permaneciendo las redes de colaboración y apoyo entre parientes, así como con vecinos del pueblo.

Segmento genealógico 1. *Alfredo Viveros Carreón y Eliani Hernández Romero*

Este segmento está compuesto por veintiséis personas, 12 hombres y 14 mujeres (18 adultos y 8 niños) como se muestra en el diagrama 2. Actualmente dieciocho de ellos participan en la donación de paletas de hielo durante la procesión del último lunes de fiesta y algunas mujeres han participado como Inditas en la danza de Serranos.

Diagrama 1. Grupo que dona paletas de hielo en la procesión del lunes de tornafiesta



Los integrantes del segmento genealógico del diagrama 2 comenzaron en el año 2009 donando unos sesenta litros de agua de tamarindo y Jamaica a los participantes de la procesión. Fue por iniciativa de Alfredo Viveros Hernández (B1), su madre (A2) y su hermana Eliani (B9) en agradecimiento porque don Alfredo Viveros Carreón (A1) recuperara su salud después de haber sufrido un infarto en 2008.

Para el año 2012, a petición de los organizadores de la danza, cambiaron las bolsas de agua por paletas de hielo; al inicio dieron alrededor de quinientas y en el año 2023 dieron mil, las cuales, en los últimos dos años las han comprado en el pueblo de San Francisco Mazapa (ubicado a unos 14 km de Tepexpan). En una plática Alfredo comentó que, desde unas semanas antes, entre él, su mamá y sus cinco hermanas se cooperan por partes iguales para la compra de las paletas. Pero para poder “cumplir bien” con el “compromiso”, además de ellos, en la repartición ayudan uno de sus cuñados y sus nueve sobrinos.

El caso del segmento genealógico Viveros Hernández es representativo porque ejemplifica el caso de aquellos grupos que comienzan a donar bebidas o alimentos en las procesiones como parte de un agradecimiento por la salud de un familiar, en donde se adquiere un compromiso por “voluntad propia”, es decir, que no fue heredado o delegado por alguien más. En este caso es iniciado por el acuerdo de tres de los integrantes del segmento e involucra a otros en un tipo de cooperación igualitaria.

Conclusiones

En este escrito hemos visto cómo la donación de alimentos en la festividad del Señor de Gracias está íntimamente relacionada con otras prácticas devocionales que son igual de importantes para sus devotos. La donación de comida para los grupos de danza es la principal práctica por la que los grupos familiares buscan agradecer al Señor de Gracias; sin embargo, los otros espacios en los que también se donan alimentos son igual de importantes. Si comparamos el gasto económico que implica “sacar la danza” y una donación de refrigerios durante alguna procesión o peregrinación, a largo plazo, estos últimos comprenden un mayor costo, dado que algunos grupos familiares llevan más de 30 años donando.

Por otro lado, este trabajo muestra la importancia que tienen las relaciones parentales para poder cumplir con el “compromiso” de la donación de alimentos. Sobre este punto, el caso de Tepexpan nos ayuda a comprender una diferencia importante respecto al motivo de la organización de los grupos de ayuda para la preparación de comida para una fiesta patronal y para una fiesta de ciclo de vida. Para muchos autores que han abordado el tema en el área mesoamericana las redes que se activan para ambos casos se basan en un principio de colaboración y ayuda recíproca entre parientes. Sin embargo, el caso de Tepexpan muestra tajantemente que el motivo substancial de la activación de redes de ayuda en las fiestas patronales es brindar una ofrenda al santo y se utilizan las relaciones parentales o vecinales como un puente o vehículo para poder cumplirle al Señor de Gracias, sin espera de recibir el tipo de ayuda como acto de reciprocidad. Para el caso de las fiestas de ciclo de vida la organización de las redes de ayuda sí basan su participación en redes de reciprocidad parental o vecinal, en donde se busca que el tipo de ayuda brindada sea devuelta en algún momento.

Finalmente, este texto nos recuerda que la donación de alimentos para los santos y otro tipo de ofrendas que se realizan en el marco de las fiestas patronales tienen un pasado milenario que, a pesar de su reelaboración local, se han mantenido los medios, los motivos y los tipos de ofrecimientos rituales, aunque algunas de las divinidades se hayan transformado.

Referencias

Broda, J. (2001). "Introducción". En Broda, J. & Báez-Jorge, F. (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-56). Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Fondo de Cultura Económico.

Broda, J.(2016 [2013]). "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa". En Broda, J. (coord.). *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas: estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 531-582). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Christian, W. Jr. (1989 [1972]). *Person and God in a Spanish Valley*. New Jersey, Estados Unidos: Princeton University Press.

Cohen, J. (1999). *Cooperation and Community: Society and Economy in Oaxaca*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.

Durán, Fry. D. (1980). *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México: Editorial Cosmos.

Evans-Pritchard, E. E. (1992 [1940]). *Los nuer*. En Carlos Manzano (trad.). Barcelona, España: Anagrama.

Foster, G. M. (1961). The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village. *American Anthropological Association*, 1173-1192.

Foster, G. M.(1963). The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship. *American Anthropologist*, 65(6), 1280-1294.

Good, C. (2004). "Trabajando juntos: los vivos y los muertos, la tierra y el maíz". En Broda, J. & Good, C. (eds.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 153-176). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México.

Good, C.(2005). 'Trabajando juntos como uno': Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona. En ROBICHAUX, D. (coord.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (pp. 275-294). Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana, A.C.

León-Portilla, M. (1958). *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl.

López Austin, A. (2006 [1997]). Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana. En NOGUEZ, X. & LÓPEZ AUSTIN, A. (coord.). *De hombres y dioses* (pp. 177-192). México: El Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, A.C.

López Millán, M. (2008). *“Sin ayuda no hay fiesta”. Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte* (Tesis de doctorado en antropología social). Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Magazine, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Fausto José de Jesús Trejo Estrada (trad.). Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana, A.C.

Martínez Galván, J. A. (2025). *La transformación de las prácticas devocionales durante la pandemia de Covid-19: el caso de la festividad del Señor de Gracias en Tepexpan, Estado de México*. Tesis de doctorado en antropología social. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Mauss, M. (1990 [1925]). *The gift: the form and reason for Exchange in archaic societies*. W. D. Halls (trad.). New York: Norton.

Mauss, M. & HUBERT, H. (2010) *El sacrificio: magia, mito y razón*. Ricardo Abduca (trad. y ed.). Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.

Mulhare, E. (2003). Respetar y tener confianza: Ideología de género versus comportamiento de una sociedad post-nahua. En Robichaux, D.(Coord.): *Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas* (pp. 267-290). México: Universidad Iberoamericana.

Nutini, H. (1989). Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana. *L'Uomo*, 2(1), 85-124.

Portal Ariosa, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*. México:

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Dirección General de Culturas Populares y Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Robichaux, D. (2024). La comunidad ‘corporada’ cerrada en el México pos-indígena: desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI. *Runa*, 45(1), enero-junio, 19-40.

Robichaux, D.(2004). Bilateralidad, transmisión del patrimonio y género: el caso del sistema familiar mesoamericano. *Temas de mujeres*, (1)1, p. 88-98.

Robichaux, D. (2005). “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: Residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”. En Robichaux, D. (coord.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (pp. 167-272). Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana, A.C.

Robichaux, D. & Moreno Carvallo, J. M. (2019). El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan Septentrional: ¿IXIPTLA en el siglo XXI?. *Tracce*, 76, Julio, 21-47.

Robichaux, D.; Moreno Carvallo, J. M. & Martínez Galván, J. A. (2021). Las danzas como ‘exvotos corporales’: promesas individuales y sus dimensiones colectivas en las regiones de Texcoco y Teotihuacán. En Perrée, C. (ed.). *L'exvoto ou les métamorphoses du don/El exvoto o las metamorfosis del don* (pp. 221-53). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).

Robichaux, D.; Martínez Galván, J. A. & Moreno Carvallo, J. M. (2022). “Dancing for the Saints in the Time of the Covid-19: Responses to the 2020 Lockdown in Central Mexico”. *Entangled Religions*, 12(3), s/p.

Robichaux, D. (2024). “Bailando para los santos en el tiempo de Covid-19: respuestas al confinamiento de 2020 en el centro de México”. *Encartes*, 7(14), septiembre 2024-febrero 2025, 203-246.

Sahagún, Fray B. de (1938). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo.

Sahagún, Fray B. de (1997). *Primeros Memoriales (PM)*. Paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan, Norman. Oklahoma/Madrid:

University of Oklahoma Press-Patrimonio Nacional-Real Academia de la Historia.

Sanromán Ruíz, J. C. (2013). *'Ayuda' y 'respeto' en San Pedro Chiautzingo, agencia e interdependencia en las relaciones de sus pobladores* (Tesis de maestría en antropología social). Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Stolow, J. (2005). Religion and/as Media. *Theory, Culture & Society*, 22(4), 119-145.

Velásquez Velasquez, Á. M. (2007). *Ayudar. Participar y convivir: jóvenes, familia y comunidad en San Juan Tezontla, Estado de México* (Tesis de maestría en antropología social). Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Velázquez Galindo, Y. (2018). *Porque venimos a este mundo a ayudarnos: construcción de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana, A.C.