

00484
6



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**MORADAS DE LOS DIOSES
SISTEMA DE CARGOS, RITUALES, COSMOVISIÓN
Y PUEBLOS EN MILPA ALTA.**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

ORIENTACIÓN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

MARÍA TERESA LOSADA Y CUSTARDOY

DIRECTOR DE TESIS: DR. ANDRÉS MEDINA



CIUDAD UNIVERSITARIA,

NOVIEMBRE DE 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACIÓN DISCONTINUA

Agradecimientos

A mis generosos amigos de Milpa Alta que compartieron conmigo su tiempo y sus saberes. Nunca los voy a olvidar.

Andrés Medina fue el guía de esta aventura. Etnólogo con una vasta experiencia de investigación, me introdujo en Mesoamérica con una visión amplia, carente de prejuicios y noble. Siempre me expresó sus ideas con franqueza y con gran cortesía natural. Sumamente perceptivo, sus ojos descubrieron para mí puertas para penetrar en el mundo intemporal de la tradición mesoamericana, para tratar de comprender sus conceptos, sus visiones del mundo, del hombre y de sus dioses, de lo que eran y debían ser. Admiro su actitud independiente, su carácter generoso, no calculador y su distinción como investigador.

Agradezco el apoyo de todos mis colegas y compañeros del Seminario Permanente de Estudios Sobre la Cuenca de México en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. En ese espacio compartimos experiencias, posturas, dudas, fantasías, lecturas y alegrías.

La luz de Lucila Ocaña ilumina también estas páginas. A ella le agradezco su interés y sus comentarios siempre estimulantes. Admiro de ella sus gestos suaves y su dignidad.

Alfredo Andrade, me sorprendió en varias ocasiones con sus comentarios precisos y su fina flexibilidad para apreciar algunos de mis desatinos metodológicos.

A Lourdes Quintanilla le agradezco su amistad, su agudo sentido del humor y de la crítica.

Agradezco también a los otros colegas que estuvieron dispuestos a dedicar parte de su tiempo a la lectura de mis conjeturas.

En especial deseo expresar mi agradecimiento a Edgar Martínez Carlos, Miguel Ángel Rodríguez y Jimena Perzabal (mi hija) por haber compartido conmigo en la experiencia del trabajo de campo, sus buenos humores, sus preocupaciones y sus sensibilidades.

La Universidad Nacional Autónoma de México me ha dado la oportunidad de investigar en condiciones máximas de libertad.

C

In d i c e

INTRODUCCION	I
I.- SISTEMA DE CARGOS, LA FIESTA DE LA ASUNCION Y LA MAYORDOMIA DEL SANTO SEÑOR DE CHALMA	1
II.- LA APERTURA DE LOS POSIBLES, COSMOVISION Y RITUAL	60
III.- LOS PUEBLOS	95
ALGUNAS REFLEXIONES FINALES	139
BIBLIOGRAFÍA	150

INTRODUCCION

La Cuenca de México está poblada por un entramado social de diversas tradiciones que han coexistido a lo largo del tiempo y que provienen de sus asentamientos originales, del mestizaje que implantó la colonia y de sus inmigrantes.

La historia de la Cuenca, su variada geografía, su lugar como territorio del poder central, el crecimiento de la ciudad, sus pobladores antiguos y nuevos, la textura indígena presente en la variedad de lenguas y costumbres hacen de este territorio un espacio rico y complejo.

La investigación en Milpa Alta, uno de los pueblos originales de esta Cuenca, trató de construir un campo de análisis que considerara a la diversidad y a la pluralidad como uno de los aspectos más relevantes para el estudio y comprensión de los complejos procesos de cambio cultural y social. Por un tiempo el trabajo estuvo dedicado al registro minucioso de los "hechos" cotidianos.

Los pobladores "originarios" de la Cuenca conservan sus raíces indígenas (*nahuatlacas*) y poseen una conciencia histórica sobre su antigua cultura *nahuatl*. En los relatos orales y escritos encontramos que existe una noción histórica en relación a los *nahuatlacas*, que no se refleja en las estadísticas oficiales cuando reportan número de pobladores que hablan la lengua *nahuatl*. Es por tanto, muy difícil manejarnos con los datos estadísticos sin poner a prueba su confiabilidad o en el mejor de los casos, su valor relativo. De acuerdo con esta experiencia de investigación es posible afirmar que la lengua *nahuatl*, al lado del castellano, constituye la lengua madre que le otorga significado a los distintos espacios, a través de los nombres con los que la gente identifica a los pueblos, los barrios, las calles, los parajes, las fiestas religiosas de los santos patronos y las deidades de la cosmovisión mesoamericana, los juegos de los niños, la comida, los utensilios para cocinar, medir, pesar y sembrar, los sistemas de producción agrícola y la rica relación con la naturaleza, contemplada desde la diversidad de sus formas y nombrada para significarla en los entornos de la vida diaria y religiosa de estos pueblos.

Los pueblos y tradiciones que han compartido el espacio de la Cuenca han tenido que recrear sus condiciones de vida para lograr permanecer a lo largo del tiempo con sus diferencias y sus similitudes. La fuente común, el pasado mesoamericano, es una cultura

vigente que vincula un amplio conjunto de concepciones de vida, apoyándolas y elaborándolas al mismo tiempo, de modo que la tradición parece prosperar y abrirse constantemente nuevas vías para permanecer como mundo vital y no como mera sobrevivencia de un pasado en vías de extinción o como simple remanente marginal.

A pesar de algunas diferencias incluso radicales entre los diversos espacios culturales que la Ciudad de México ha adoptado y adaptado en su curso histórico presente, la “urbanización” en Milpa Alta es un proceso ambivalente. Por una parte, se trata de un esfuerzo por adaptar un estilo de vida, el de la ciudad, teóricamente integrado y estandarizado para las realidades de una percepción local. Por otro, se trata de una contienda por mantener la identidad. La tensión entre estas dos necesidades, la creciente complejidad social y la relativamente nueva autoconciencia, le han dado cuerpo y forma a la dinámica de sus relaciones sociales y comunitarias.

Entre los seres que permanecen como figuraciones de la espiritualidad, *Huellitlahuilanque*, *Huellitlahuilli*, *Malacachtepec Momoxco*, La Asunción, el Señor de *Tecomitl*, *Tlaxoximaco*, *Chicomostoc*, *Cuauhtémoc*, *Teutli* el Señor, Zapata. . . y las expresiones de esta espiritualidad en esta época, se extiende la revolución de 1910, la reforma agraria, la “idea” del progreso, las nuevas formas de centralismo político, el desarrollo industrial que pretendió subordinar y hasta liquidar a la agricultura, el triunfo de un nacionalismo adecuado a la construcción del Estado nacional, la imposición del castellano como lengua nacional, el desarrollo de la inmensa metrópoli que es ahora la Ciudad de México y los nuevos procesos sociales de la globalización.

Lo que interesa en la investigación no es descubrir las meras diferencias entre el pasado y el presente, sino entender cómo el pasado se infiltra en el presente y existe en el tiempo de hoy, es decir, la comprensión de los procesos sociales y culturales que conectan a los dos tiempos.

Varios de los intentos de comprensión sobre lo que ha ocurrido con el impresionante crecimiento de esta ciudad utilizan el modelo de “aculturación” para asumir como cierto aquello que en todo caso tendría que verificarse y que de acuerdo con nuestra investigación probablemente es falso. Este tipo de análisis, en resumen, considera que el “desarrollo” de las sociedades “atrasadas” consiste en su aproximación a la condición presente de la

“sociedad urbanizada” y que esto ocurre por la mayor o menor velocidad con que se difunden los patrones de la “cultura urbana”.

Desde mi punto de vista, no sólo existen ciertas dudas sobre el que esta convergencia entre los patrones esté ocurriendo, sino que además dicho modelo no proporciona una vía adecuada para conceptualizar la contribución de la “cultura receptora” al proceso de cambio, a no ser que se trate de una vía puramente pasiva.

Las sociedades que habitaron la Cuenca de México fueron campesinas. El cultivo de la milpa con el maíz como personaje central, es todavía ahora uno de los principales fundamentos, no sólo económico, de la cultura milenaria de esta zona. Con la conquista, el cristianismo impuesto por los colonizadores tuvo que adecuarse y flexibilizarse hasta el punto de aceptar los desdoblamientos de las deidades en las figuras de los santos patrones de los barrios y de los pueblos y el desarrollo de ricos rituales en las fiestas religiosas que ponen al descubierto el calendario mesoamericano que infiltra, el calendario cristiano y viceversa.

Andrés Medina describe a la ciudad de México “construida entre los pueblos antiguos de Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Tlahuac, Cuajimalpa, Santa Rosa, San Bartolo y San Nicolás; los pueblos sitiados: Coyoacán, Iztapalapa, Culhuacán, el Peñón de los Baños, Iztacalco, Tacuba, Mixhuca y Azcapotzalco; los pueblos transformados: Tlatelolco, Tepito y Tacubaya, y por último los pueblos de la periferia: Texcoco, Amecameca, Chalco, Ecatepec y Teotihuacán” (Medina Andrés, *Los sistemas de cargo en la Cuenca de México, una primera aproximación a su trasfondo histórico*, Alteridades, no. 9, UAM-Iztapalapa, 1995, pp.7-23).

La “metrópoli” es para este etnólogo el lugar de encuentro de lenguas y culturas que provienen de sus antiguos pobladores y de las nuevas presencias de los migrantes del campo a la ciudad –las Marías, los peones agrícolas que se alquilan por temporada, por ejemplo, en el cultivo del nopal en Milpa Alta, las trabajadoras domésticas y de servicios, los albañiles, comerciantes informales, diableros, sexoservidoras y los asentamientos creados por estos inmigrantes.

La Ciudad de México conserva una pluralidad de espacios culturales que coexisten en los tianguis y mercados, en la multitud de fiestas religiosas de sus barrios y pueblos y sus centros de peregrinaje como la Villa de Guadalupe, los danzantes, las bandas de

músicos, las comidas y los sistemas de producción agrícola y ganadera. Espacios que permiten observar la conexión entre pasado y presente, la importancia de la gran civilización azteca como referente cultural y mítico a partir del cual se sigue interpretando la vida y que es ineludible ante los intentos de modernización que han pretendido ignorarla o subvalorarla al reducirla a un campo de expresión puramente folklórico.

Las instituciones tradicionales como los sistemas de cargos, las mayordomías para la organización comunitaria de las fiestas religiosas, permanecen como las formas actuales de organización social. La vigencia de los santos patronos de los barrios, celebrados a lo largo de todo el año en fiestas ricas en rituales religiosos, conectadas con el calendario de los ciclos agrícolas, entre otras cosas, nos permite acceder a ese mundo vital en el que los pobladores de este espacio no repiten simplemente el pasado, sino que se arraigan en él para inventar un presente sin cesar.

El culto a la virgen de Guadalupe no es un culto sincrético pasivo, sino una relación entre tiempos y mitos que mantiene vigente la idea de un "origen", *Tonantzin* es al mismo tiempo la imagen de "otra", la cristiana Guadalupe, según su civilización distinta.

En los pueblos y barrios del valle de México el 2 de febrero día de la Candelaria, se levanta al niño Dios del Nacimiento, se viste para presentarlo ante la iglesia. En una equivalencia del verbo se llevan a bendecir las semillas de maíz, frijol, haba, avena, chayote, chícharo y penca de nopal para propiciar buenas cosechas. En mayo se celebra la fiesta de los albañiles, la "exaltación de la Santa Cruz" y se hace de acuerdo con una de las ceremonias más importantes del ciclo agrícola, la llegada del agua, el inicio de las lluvias, la fiesta a *Tlaloc* y a los *tlalocan*, con ofrendas en las cruces que vemos sobre las montañas y cerros que rodean al valle. Posteriormente el 14 de mayo, el día de San Isidro Labrador, marca la fecha de inicio del ciclo agrícola.

En el pueblo de Santa Ana *Tlacotenco* en Milpa Alta, a mediados de julio se festeja a la patrona Santa Ana- *Tonantzin*, "madre de la virgen María". "La veneramos con fervor y devoción por ser milagrosa para las mujeres estériles. La fiesta se celebra con bandas de música, misas, procesiones, danzas de moros, vaqueros, aztecas y apaches. Por la noche se quemán fuegos artificiales, en los hogares de todo el pueblo, por lo mañana, se comen tamales con carne, acompañados con atole hecho de pinole. Para la comida se prepara mole

con carne de guajolote, se bebe pulque y se les da de comer a las personas que en este día llegan o se invitan” (descripción oral de un poblador de Santa Ana).

Los símbolos prevalecen, son los mismos, la fiesta se recrea y la fe por medio del ritual permite el milagro de la repetición milenaria de lo mismo.

El sistema de cargos, la fiesta de la Asunción y la mayordomía del Santo Señor de Chalma.

I.- Descripción de Milpa Alta

Villa Milpa Alta es la cabecera de once pueblos. Está situada en la región más meridional del Distrito Federal a treinta kilómetros del Zócalo. Colinda con la Ciudad de México, al norte con *Xochimilco*, *Tláhuac*, *Mizquic*, *Tulyehualco* y otros pueblos chinampanecas, al poniente con Tlalpan; al sur con Morelos y al oriente con el Estado de México. Los pueblos de Milpa Alta están enclavados entre los volcanes *Teuhtli*, *Cuauhtzin*, *Chichinauhtzin* y los de la cordillera del Ajusco. Arriba de las montañas hay bosques de pinos, ocotes y cedros. Desde estas alturas y hacia el sur están *Chalco*, *Tlayacapan*, *Tepoztlán*, *Cuernavaca*, Cuautla y las montañas de Guerrero. "Esos pueblos montañoses disfrutaron del beneficio de dos sistemas ecológicos, el sistema del lago, el bosque de transición y luego el bosque de altura. De modo que sus tradiciones están basadas en esas dos direcciones. Por ejemplo, disfrutar de una alimentación a base de productos del lago, los charales, los moscos y sus huevecillos, la sal y también algunas medicinas y remedios y por otro lado, mercantilizar los productos forestales del bosque alto

y aprovechar todo lo comestible como los hongos que nacen espontáneos en la temporada de lluvias” Entrevista con el Doctor Francisco Chavira, 30 de julio de 1998

Los historiadores y cronistas de Milpa Alta han realizado un esfuerzo notable para elaborar su historia y diferenciarse regionalmente de *Xochimilco* (paradójicamente uno de sus vecinos inmediatos en la geografía y también de manera sobresaliente en la cultura). Hay numerosos relatos orales, referencias y textos de cronistas locales que cuentan los “principales hechos históricos, sociales, económicos y culturales” que permiten descubrir y afirmar la autonomía de esta región respecto del poderoso Señorío de *Xochimilco*.

Un primer acercamiento sugiere que la necesidad de los milpaltenses por encontrar una historia propia se relaciona con la búsqueda de una identidad y una autonomía que supere cualquier lazo de subordinación con los *xochimilcas*. Los estudios de tradición oral informan que los primeros pobladores de Milpa Alta en la época prehispánica fueron las nueve tribus de origen *chichimeca* procedentes de *Amecameca* y que se asentaron en esta región hacia el año de 1240. Pablo García Cisneros, **La Relación del Cacicazgo de Malacachtepec en la Nueva España 1548**

De acuerdo con la historia del Dr. Chavira una vez que la zona se estableció como Señorío de *Malacachtepec Momoxco* durante el predominio azteca en el valle “un grupo de guerreros *tenochcas* bajo el mando de *Huellitlahuilanque* conquistó Milpa Alta, que desde entonces estuvo sujeta al poderío de México. En el momento de la conquista española *Malacachtepec* estaba gobernado por *Huellitlahuilli* Gran Iluminado, hijo de *Huellitlahuilanque*, quien falleció hacia 1528 presumiblemente de la tristeza provocada por la derrota de los naturales”.

Los diferentes textos y versiones orales que hacen la memoria colectiva y comunitaria, coinciden en afirmar que la región en la época anterior a la conquista de

España fue conocida como *Malacaxtepeque* y comúnmente como *Malacachtepetill Momoxco* y que después de la conquista se la bautizó como La Asunción *Malacachtepec* y fue considerada invariablemente como territorio del Señorío *Xochimilca*.

Los nombres de los pueblos conservan la toponimia indígena y la advocación católica.

<i>Malacachtepec Momozco</i>	Villa Milpa Alta	Lugar rodeado de cerros en altares
<i>Atocpan</i>	San Pedro	Sobre la tierra fértil
<i>Cuauhtenco</i>	San Salvador*	A la orilla del monte
<i>Miacatlan</i>	San Jerónimo	Lugar de carrizales
<i>Ohtenco</i>	San Agustín	Lugar junto al camino
<i>Oztotepec</i>	San Pablo	Lugar de cuevas
<i>Tecomitl</i>	San Antonio*	En la olla o cántaro de piedra
<i>Tecoxpa</i>	San Francisco	Lugar de piedras amarillas
<i>Tepenáhuac</i>	San Juan	Lugar cercano al agua
<i>Tlacotenco</i>	Santa Ana	Lugar de los breñales
<i>Tlacoyucan</i>	San Lorenzo	Lugar donde se unen los breñales
<i>Xicomulco</i>	San Bartolomé	El lugar de las laderas

* San Salvador *Cuauhtenco* no forma parte de los pueblos originales y San Antonio *Tecomitl* goza de una particular autonomía cultural no sólo por ser el único pueblo que se encuentra en la región lacustre de *Tlahuac*, sino por haber mantenido a lo largo de mucho tiempo el recuerdo vivo de una matanza de la cual fueron víctimas en 1542, por haberse rebelado contra los malos tratos de la administración colonial. Un capítulo sin duda interesante en la historia de Milpa Alta es el de las complejas relaciones entre los pueblos por la definición de linderos, apropiación de los recursos y demanda de autonomía de parte de algunos de ellos respecto al dominio del pueblo cabecera. Situación que también ocurre en la relación de Milpa Alta con *Xochimilco*.

Las historias de los pueblos, los originales y los agregados, sus interrelaciones y sus formas de interactuar permiten descubrir el mundo complejo de la región. Los nombres en lengua náhuatl hacen referencia a su medio natural, los sustratos, paisajes y vegetaciones que también pueblan la geografía sagrada. La mayor parte de la superficie de estos pueblos es montañosa y sólo un 30 por ciento es de valles y declives bajos. El clima es templado, con lluvias en verano y una marcada época de sequía. El paisaje cambia entre el seco y árido de la sequía y el húmedo del tiempo de aguas cuando aparecen los matices verdes del follaje de las plantas y los colores de las flores.

Milpa Alta pertenece a una región geográfica y cultural con siglos de tradición. El Dr. Chavira lo cuenta así: “Fuimos un *tlahtocayo* en el México antiguo y después hemos sido congregación, corregimiento, alcaldía, cabecera, municipalidad, municipio y delegación. Con esta vieja historia, Milpa Alta hoy es parte de la ciudad pero con características particulares. . . es parte de la ciudad pero con una personalidad propia y peculiar”.

En esta región la población reside en los pueblos “viejos” que dependen de la agricultura. “Sin el gran mercado de la capital, sin las posibilidades técnicas, educativas y de comunicación, no podría entenderse el desarrollo de nuestra delegación en las últimas décadas. Pero la ciudad es también el foco de muchos de los problemas más severos que vivimos, como el gigantismo urbano, la presión sobre los recursos naturales y una competencia que gravita en contra de las actividades tradicionales Chavira Olivos, Francisco. **Informe de 100 días de Gobierno en Milpa Alta** (15 de abril de 1998).

Milpa Alta tiene un poco menos de 90 mil habitantes en un territorio que constituye la quinta parte del territorio del Distrito Federal. Es considerada como santuario de la reserva natural más importante de la ciudad de México.

“Pueblos campesinos que han encontrado por sí solos formas de subsistencia que arrancaron de sus recursos culturales: el nopal, el mole, el maguey y otros productos, que constituyen un modelo económico que ha permitido la creación de muchas unidades pequeñas y prósperas, algunas de las cuales han crecido para constituirse en otras de mayor envergadura. . . Somos doce pueblos en los que todavía se preserva un fuerte sentido de identidad, que se aprecia en la defensa de los bosques y el arraigo de sus costumbres” (Chavira, F. (1998)

Territorios

La vegetación es de matorral, bosque de encino y bosque de coníferas que se encuentran entre los cerros, las pendientes, las pequeñas planicies y las lomas. Entre los cerros el *Teutli* es el Señor. Las laderas están cubiertas de vegetales de hierbas, pastos, cactus y arbustos y en la parte más alta hay encinos chaparros (de talla diminuta).

En las zonas más bajas están los pueblos de San Antonio *Tecómitl*, San Francisco *Tecoxpa*, San Jerónimo *Miacatlán*, San Juan *Tepenáhuac* y lugares cercanos a San Pedro *Atocpan* y Villa Milpa Alta. El suelo es pedregoso, de rocas y poco profundo. Debido a esto el tipo de vegetación consiste en especies caracterizadas por su capacidad para retener agua (suculentas) tales como cactáceas, biznagas (*tenochtle*), magueyes, pastos y el “palo loco” llamado así porque florece en la seguía y sus hojas brotan después.

También hay herbáceas como el *cempoalxóchitl* cimarrón, el gordolobo, el girasol, la Santa María, el *chicalote*, el cardo, el abrojo, la hierba del cáncer, la hierba del pollo, la dalia, el mirto, el estafiate, la hierba de marrano (*pitzoxihuitl*), la cola de rata, el nabo (vaina de los pajaritos), el epazote de zorrillo, el quintonil, los chivitos, la valeriana, la pata de león, el poleo y los arbustos como la jarilla, el palo dulce y la perla (escoba).

En estas zonas crecen los encinos chaparros de cuya raíz se producen los "garabatos" que son ganchos que se colocan en los cinchos de los animales y que sirven para asegurar la carga. También hay *tepozanes*, unos árboles siempre verdes que crecen entre las pequeñas grietas y también en los suelos profundos. Sus hojas fueron utilizadas durante muchos tiempo como estropajos para lavar los trastos de la cocina y otros utensilios. Entre los vegetales algunos son utilizados con fines medicinales. El *cempoalxóchitl* cimarrón es la flor principal en los altares de la fiesta de muertos y con sus pétalos se dibujan los caminos a la entrada de las casas para que los muertos encuentren sus altares.

En la región de los bosques de encino, que es la de mayor altura, hay encinos y robles, *tepehujotes* y madroños todos de copas exuberantes que ensombrecen el paisaje interior. Los suelos de estos bosques están alfombrados de hojas y bellotas y en la época de lluvias de hongos comestibles, venenosos y alucinógenos.

Allí viven armadillos, *cacomixtles*, víboras de cascabel, camaleones, lagartijas, gorriones, *cenzontles* y ardillas.

El bosque de coníferas contribuye a regular el clima local, está en la parte más alta por arriba de los tres mil metros sobre el nivel del mar. Hay varias especies de pinos, oyameles (abeto o pinabete), madroños de corteza rojiza y enebros. En sus suelos también se encuentran hongos comestibles como el panza, la yema de huevo, la escobeta o el pata de pájaro (*xelhuaznanácatl*), el *mazayeli*, el champiñón, el clavito, y el hongo de ocote (*oconanácatl*). Algunas especies no son comestibles y se las conoce como "hongos locos" (*xexenanácatl*) porque provocan "trastornos en la gente", entre ellos el más conocido es el *cuacicital* de sombrero rojo con escamas blancas y un tallito con un anillo en la parte media y una canasta en la base.

También hay líquenes y musgos sobre las rocas y entre las cortezas de los árboles.

En estos bosques viven los teporingos o zacatuches, conejos, liebres, gatos montés, venados de cola blanca, coyotes, *cacomixtles*, tejones, armadillos, zorrillos, ardillas, ratas, ratones y murciélagos. Entre las aves de esta zona hay aguilillas, halcones, tecolotes, *cacaxes*, gavilanes, *colohuixes*, *ocototles* (aves del ocotal), elcos de pecho amarillo y colibríes (*xohuitzique*). También hay serpientes y víboras de cascabel, lagartijas, lagartija escorpión y en las zonas más húmedas del bosque salamandras.

Los recursos de madera de los bosques son aprovechados como combustible. Para juntar la leña se aprovecha la madera muerta o se talan árboles con ramas secas. Algunos árboles los “ocotean” para obtener pequeños trozos del tronco del pino. Los ocotes tienen una resina muy inflamable que se utiliza para encender la leña, para que los mayordomos calienten los cazos o tambos donde se prepara las comidas para la fiesta religiosa y también para hacer barbacoa o para hacer las fogatas que alumbran el camino de los muertos.

Entre los cultivos más importantes destacan el maíz, el frijol, el haba, la calabaza y algunas otras hortalizas que sirven para el auto consumo y para la venta en el mercado local. Entre los cultivos crecen hierbas utilizadas también como alimento y de usos medicinales. Entre ellas están el *quelite*, el gordolobo, el árnica, el anís, la vaina de los pajaritos, la verdolaga, el *cempoalxóchitl* cimarrón y algunos otros.

El cultivo del nopal es el más importante de la región y ha sustituido al maguey de pulque que llegó a ser muy relevante para la economía local, para marcar los límites de los terrenos y los parajes y como combustible porque las pencas secas (mesotes) sustituían a la leña.

Algunos de los pueblos de la zona de los montes lucharon contra la fábrica de papel Loreto y Peña Pobre para recuperar la propiedad comunal de los montes y por tanto, “sus

recursos que son de todos y de nadie” Marco Tulio Chavira, **De milpa Alta y sus Recursos Naturales** (1992)

Las tierras son de todos y de nadie

Los nueve pueblos recuperaron la propiedad comunal de Milpa Alta en una serie de encuentros y enfrentamientos, algunos ocurridos durante la colonia como cuando en 1540 Diego Mercado recibió en encomienda* “los pueblos tierras y gentes” de *Malacachtepec*, San Mateo y *Tecomitla* (sic) y reclamó para sí otros pueblos colindantes, de filiación *mexica*, fundados luego de la conquista de *Malacatepec* por los *tenochca*, lo que llevó los límites de su encomienda hasta la vecindad de *Chalco*.

El escarmiento

Lo que sigue es el resumen del relato de un enfrentamiento. En 1543 el encomendado planeó un “escarmiento” para los indios de *Tecomitl* acusados de haber ahorcado a un cobrador de impuestos** “Los de *Tecomitl* rememoran que fueron avisados por unos “indios *mexicas*” comerciantes de *Xochimilco* de que en México se preparaban los españoles del encomendado para salir a castigarlos. Que ellos no sabían qué hacer, si recibir al señor su padrino de buena o mala manera y fue la opinión de muchos que les hicieran frente con honra, que recordaran los duros castigos que ya les había hecho por cosas menores. . .

-
- Reconocimiento otorgado a los conquistadores directos y a sus descendientes que consistía en la encomienda de grandes extensiones de territorio habitadas por pueblos indígenas a quienes se les obligaba a prestar servicios y rendir tributos en la colonia.

** El relato de este enfrentamiento está descrito con todo detalle en el documento sobre “La relación del cacicazgo de Malacatepec en la Nueva España 1540” Edición limitada, impresa de la que es responsable Pablo García Cisneros.

Se prepararon para la lucha y para resistir a su padrino el encomendero. “Juntaron barras y piedra de *iztli* para las puntas de las flechas, juntaron lumbre, muchas piedras redondas y menudas que usan para lanzarlas y escondieron sus tesoros y mandaron a muchos niños con parientes a otros pueblos cercanos como *Temamatla* y San Pablo. . . que se juntaron sus hombres y sus armas y que se parapetaron tras una cerca muy antigua que era de piedra que, según dicen, era en otros tiempos un paredón de uno de sus juegos de pelota que llaman *tlaxtli* o *tlaxco* y que allí se decidieron a presentarle batalla a su señor y padrino el encomendero. Venían junto con los españoles del encomendero muchos indios de *Malacatepeque* con el cacique Don Diego a la cabeza y también el fraile de la orden de San Agustín llamado don Lope de Albaicín que se acercó a hablarles en nombre de los españoles en su propia lengua mexicana que la hablaba muy bien. Dicho fraile los conminó a dejar sus armas y a no pelear. . . que oyeron todo con mucho comedimiento y cortesía y que el mismo señor de *Tecomitl* pensaba rendirse a los españoles pero que estando en esto sucedió que relinchó y se alebrestó uno de los caballos que los españoles traían consigo y que esto asustó a los indios de *Tecomitl*, que esto hizo huir a los que estaban hasta el frente de las filas y que los de atrás creyendo que los españoles los atacaban soltaron sus flechas y piedras y que así se desencadenó la batalla. . . pronto se hizo general la batalla. . . ambos ejércitos se retiraron algo unos de otros y tomaron posiciones en su defensa. Los de *Tecomitl* detrás de la albarrada de piedras antes dicha y los españoles más allá del camino que iba a *Malacatepeque* y que allí se juntaron todos y planearon su ataque y que entretanto ambos se miraban y se medían y que así pasó algún tiempo. . . los jinetes españoles mataron a muchos de los indios y que murieron más de veinte en el albarradón y que aún existe dicho paredón y al lugar ese lo llaman ahora *Tenanmiquixtli* o también *Tenanmiquixco* que quiere decir lugar o muralla de los muertos. Después ambos ejércitos se retiraron un tanto

uno de otro a la vera del camino que va a Santa María de la Asunción, de allí se observaban mutuamente, sin tomar partido, hasta que algunos indios de *Tecomitl* se adelantaron hasta donde estaban los muertos con intención de recogerlos y que fue entonces que los indios de *Malacatepeque* que acompañaban al encomendero se lanzaron contra ellos con gran beligerancia y alevosía y los hicieron huir hasta el pueblo, que hasta allí los siguieron junto con los españoles y los alcanzaron en la calle que lleva la placa del lugar y allí se generalizó la matanza. . . que fueron más de sesenta los muertos que hubo en el dicho escarmiento que les dio el encomendero” García Cisneros, Pablo op.cit.

Existen muchos otros relatos en la memoria de los pueblos y en sus testimonios que narran “los 500 años de lucha comunal”. Durante el siglo XIX cuando el dueño de la hacienda de *Tetelco* se posesionó de una fracción del monte con el pretexto del asesinato de un montero de esa hacienda del cual el hacendado culpó a los habitantes del pueblo de Santa Ana *Tlacotenco* “. . . y no habiendo a quién pedirle el pago de la indemnización, el hacendado se posesionó de la fracción del monte delimitada por las siguientes mojoneras: de *Coyotliapan* a *Tlamimilolpa* siguiendo a *Texcalpanáhuatl* hasta *Nochnamacoyan*, de ese punto hacia el poniente, atravesando El *Axayote*, hasta el pie de la cordillera que va hacia el norte, hasta encontrar la línea divisoria de las propiedades de Milpa Alta y *Tecómitl*, delante de *Nochcalco* y de este punto a *Coyotliapan* punto de partida. Y se puso a explotarlo, sembró en las partes planas y dispuso de los árboles del monte” (testimonio de Efrén Ibáñez Olvera, campesino originario de San Juan *Tepenahuac*).

Conflictos entre comunidades agrarias que compartían tierras comunales y que fueron repartidas por el gobierno en régimen de propiedad privada o ejidal, como fue el que ocurrió por “cuestión de tierras” entre los pobladores de San Juan *Tepenahuac*, San

Jerónimo *Miacatlán*, San Francisco *Tecoxpa* y Santa Ana *Tlacotenco*, conocido como “el zafarrancho de 1937”.

Problemas graves por la tala de madera viva que se practicaba de manera ilegal en coordinación con el personal forestal. En junio de 1944 se pretendió un despojo de parte de la ex hacienda de Mayorazgo para dotar de tierras a los colonos de la colonia agrícola 20 de noviembre. En octubre del mismo año, los vecinos de *Juchitepec*, “20 de noviembre” y *Cuatepec* destrozaron los árboles en los puntos de Elutía, Vaquería, Pelagatos, Las Cruces, *Pilatiila* y *Nepanapa* para robar madera. . . En 1956 fueron talados más de 6 mil metros cúbicos de madera virgen en el paraje conocido como *Yecahuasac*. . . En una carta enviada al presidente Ruiz Cortines, el 9 de diciembre de 1957, se denuncia la corrupción existente. Se culpa directamente al licenciado Ignacio Alvarez, a Pablo Gómez y a Félix González, estos dos últimos miembros de la Liga de Comunidades Agrarias del Distrito Federal. . El grupo que luchó por la preservación de los montes, una vez constituido el nuevo Estado mexicano pos revolucionario, fue el Comité Administrativo de Defensa de los Montes Comunales de Milpa Alta, cuyo lema decía: “por la integridad y conservación de nuestros montes”. En esa época conflictiva, se formó el primer Comisariado Comunal en toda la historia de Milpa Alta para terminar con los abusos de explotación y los intentos de despojo.

Impresiona el recuento minucioso de estas luchas que incluye también la resistencia de los pueblos frente a los proyectos del gobierno federal para construir un parque nacional con hoteles, restaurantes, cabañas, zoológico y “la feria más grande de México” en los montes ejidales y comunales de Contreras, el Ajusco y Milpa Alta.

La lucha contra las autoridades corruptas que pretendían obtener la firma de los contratos con la empresa papelera Loreto y Peña Pobre para la venta de árboles vivos, por

la concesión otorgada a esta empresa en 1947 que “se distinguió a partir de entonces por una continua política de arrasar los bosques” hasta que en 1977 los comuneros decidieron tomar en sus manos “por la vía de los hechos” las mil 59 tongas de madera en raja (aproximadamente la carga de 400 camiones) que había en La Comalera. Después de esta acción la empresa tuvo que suspender la tala de los montes.

En mayo de 1974 el secretario de Educación Pública, Víctor Bravo Ahuja, hizo “entrega simbólica” a las autoridades del Politécnico de más de 800 hectáreas de tierra para construir la Ciudad de la Ciencia y la Tecnología y un Centro Interdisciplinario de Ciencias de la Salud (CICS). Estas tierras habían sido expropiadas a la colonia agrícola Ampliación 20 de Noviembre y pertenecían al municipio de Juchitepec, Estado de México, que colinda con el pueblo de Santa Ana *Tlacotenco* en Milpa Alta.

En noviembre de 1974 se formó una asociación de comuneros para la defensa legal de la propiedad de la tierra en Santa Ana *Tlacotenco*. Para finales de ese año, aproximadamente 700 hectáreas de bosque estaban a punto de ser “arrebataadas a los pueblos comuneros de la Delegación Milpa Alta, mediante el uso de disposiciones aparentemente legales” Los miembros de esa organización juraron “defender los montes propiedad de la comunidad por derecho de herencia, realizar la defensa de acuerdo a la Constitución, hacerlo con inteligencia y si fuese preciso con la vida misma” Este juramento fue reafirmado después en un paraje del bosque conocido como La Quinta. Desde entonces cada año los pueblos de Milpa Alta celebran en La Quinta una fiesta encabezada por un cristo que se llama El Leñerito para recordar la defensa de los bosques y la restitución de las tierras comunales a sus dueños originales. Victor Jurado Vargas, **Milpa Alta: 500 años de lucha comunal** (1992)

Las tierras comunales

La tierra comunal es una clave de la memoria de los pueblos indios. La tierra es el hilo que conduce las mil y una historias de los conflictos desde la época colonial hasta nuestros días. Es el tema que actualiza el memorial de agravios de esos pueblos y sus interminables pleitos, su obstinación narrada en cientos y cientos de papeles, de demandas para solucionar sus problemas y proteger sus derechos, de la memoria escrita que cobra sentido en el presente cuando la gente la platica y la cuenta “Así fue como ganamos y perdimos el ejido. Perdimos porque nomás un cachito nos tocó. Y ganamos porque de todos modos algo nos dieron. Porque nosotros siempre las trabajamos, las tierras eran antes como les dicen comunales.. Pero ya con el reparto agrario ¿qué nos tocó? Ya nomás un cachito nos toca a cada uno de los campesinos. Así fue. ¿Ya que más quieren? ¿Qué les voy a decir? Ya no sé más. Hasta ai nomás” Testimonio de Albino Abad, campesino de 75 años, originario de San Juan *Tependhuac*. Grabación hecha por Reyna López Lozano e Ismael del Moral Estudillo (1991)

La propiedad comunal de la tierra es también una cuestión emocional, tan emocional en Milpa Alta como en todos los pueblos antiguos de la Cuenca de México y en una gran porción del territorio nacional.

Malacachtepec se transformó en Milpa Alta

El 29 de julio de 1529 llegó a *Malacachtepec* el primer representante de la Corona Española, Juan de Saucedo con un documento que legalizaba las concesiones hechas por la Corona para reconocerles a sus habitantes la propiedad de sus tierras, montes, pedregales y aguas con la condición de que sus *calpulli* (barrios en las ciudades de la Cuenca) adoptaran a los santos católicos como santos patronos. “Pero sucedió que para entonces la mayoría de familias habían huido a las cuevas

de los montes por lo que el acto no pudo llevarse a cabo. Dejaron pasar tres años y en 1532 llegó Fray Ramírez de Fuenleal quien era el auditor y llegó exactamente el 15 de agosto. Esta fecha es muy importante para los naturales de la región porque en ese encuentro bautizaron a todos los jefes de las tribus que estaban presentes y a los lugares de los nueve pueblos con nombres cristianos que constan en la página tres de los títulos antiguos. Aceptaron que los *calpulli* tuvieran su santo patrón. Ese día era la fiesta de la Virgen de la Asunción y desde entonces los naturales festejan a la virgen, claro que sin olvidar sus deidades porque en la mente del natural está presente *Tonatzin* que también era festejada en *Tlaxochimacometli* que corresponde al mes de agosto. Fue entonces cuando Malacachtepec se transformó en Milpa Alta.

“En la época de la colonia las festividades las van implantando los franciscanos, fueron ellos los que vinieron a evangelizar esta región, construyeron la parroquia de la Virgen de la Asunción, la de San Pedro *Atocpan* y la de San Antonio *Tecomitl*. En los cuatro barrios de Villa Milpa Alta pusieron en la primera sección a Santa Marta, en la segunda a San Mateo, en la tercera a la Virgen de la Concepción y en la cuarta a la Santa Cruz. Cada santo tiene su fecha festiva”. Entrevista con Artemio Solís Guzmán, asesor del Comité Organizador de la Feria de Milpa Alta (1997)

Sesma Espinosa ubica la presencia de los franciscanos en *Xochimilco* hacia 1545 y cuenta que “tanto para disponer de recursos para el adoctrinamiento de los naturales como para contar con un lugar de reposo en sus visitas a San Pedro *Tláhuac* decidieron construir un templo y convento en Milpa Alta (La Asunción)”.

Hasta el día de hoy todas las versiones sobre esta historia coinciden aunque no han sido encontrados los documentos que la comprueben y que según los cronistas locales existen en el Archivo General de la Nación. María de Jesús Martínez Ruvalcaba **El sistema**

de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta. (1987) en su investigación informa que tanto Chavira Olivos como Rudolf Van Zantwijk **Supervivencias Intelectuales de la Cultura Nahuatl en el Municipio de Milpa Alta** (1960) y William Madsen **The Virgin's Children. Christo Paganism. A study of Mexican religious syncretism** (1960) "repiten a su manera el mismo relato. El primero no proporciona fuentes documentales, el segundo incorpora y acomoda con imaginación los datos en la historia antigua que del Valle de México hacen diversos cronistas y el tercero otorga su reconocimiento al profesor Cecilio Robles por haberlo ayudado a ubicar en el pueblo de Tecoxpa los datos históricos que le facilitó"

Lo interesante en todo caso es constatar cómo más allá de cualquier comprobación documental, la tradición de narrar la historia de los orígenes se mantiene viva y le otorga a la cultura un sentido propio. Lo que desde esta perspectiva parece resultar significativo no es tanto el documento que comprueba, sino los textos y relatos de enorme vitalidad que cualquier persona en Milpa Alta cuenta como algo natural, sin la necesidad de citar fuentes documentales aunque éstas sean para los cronistas una especie de obsesión para obtener el certificado de autenticidad.

El tener un origen independiente del Señorío de *Xochimilco* hasta afirmar que *Malacachtepec* fue un Señorío independiente y no sometido en particular a ese *otro*, permite en parte que Milpa Alta tenga una identidad entre los pueblos antiguos de la Cuenca de México. Las historias orales en este sentido recrean una forma de vida y crean un mundo vital.

Bronislaw Malinowski, describe al mito no como "fantasía ociosa ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino -como- una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante". El mito funciona como "auténtico registro histórico del pretérito" pero sobre

todo está inmerso de modo activo en las actividades prácticas. La mitología es un medio poderoso que permite encontrar una suficiencia (un sentido) al patrimonio cultural. Los servicios del mito en la cultura se relacionan con el ritual religioso y se basan en una "atmósfera mental del todo diferente". **Dedicatoria a Sir James Frazer, El Mito en la Psicología Primitiva, Magia, Ciencia y Religión.**

La historia que narra los orígenes de Milpa Alta aparece en los contenidos de las fiestas religiosas que se desdoblan para transitar y filtrarse de un territorio a otro, en un proceso que no reconoce los límites que separan al ritual indígena del ritual cristiano y que va y viene de los espacios de los santuarios católicos hacia los de las capillas de los barrios en donde se quema copal y las escenas religiosas que cubren los muros representan a los volcanes y a los indios en el doble paraíso que cuenta el origen y el punto de llegada de las dos culturas y sus múltiples, tensos y complejos procesos de comunicación y de interacción el espacio de las casas, de los árboles sagrados como el ahuehuete en el camino a Chalma, de los manantiales (ojos de agua) y las cuevas

Hay una íntima conexión entre religión y mito por la asociación entre el mito y el ritual, entre la tradición sacra y los moldes de la estructura social. En Milpa Alta las mayordomías le dan forma a las relaciones de la comunidad, las estructuran socialmente y la comunidad entera se entrega a la celebración del ritual para que el mito cobre vida y le otorgue sentido al patrimonio cultural mesoamericano de estos pueblos. La noción de comunidad corresponde con lo que la sociología contemporánea denomina "comunidad étnica". Esta se caracteriza por tratarse de un grupo humano, con un nombre y un territorio propios, un mito de origen y memoria histórica que se refiere a un pasado común, una lengua y costumbres semejantes y un sentimiento compartido de solidaridad. Hutshinson, John y Smith, Anthony D. Compiladores, **Ethnicity** (1996)

Comunidad es también una voluntad codificada que permite a los sujetos desarrollar una verdadera conciencia comunitaria. En este sentido pertenecer a la comunidad corresponde con lo que en la Edad Media se refería como *universitas* que entraña el goce de derechos y también la observancia de deberes, derechos y deberes que surgen de la misma colectividad. En la relación entre el individuo y la comunidad, el individuo adquiere su identidad personal en tanto que pertenece al grupo social. De modo que el vínculo social es uno de los hilos que teje la trama de la relación entre individuo y comunidad.

El otro vínculo se crea al compartir un territorio, el barrio, el pueblo y los espacios sagrados. En esta trama la propiedad comunal de la tierra es una clave para la definición de comunidad. La tierra desde sus orígenes es “de todos y de nadie al mismo tiempo”.

Sistema de cargos

Andrés Medina **Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico** (1995) plantea que el sistema de cargos conserva y se afirma en la “matriz comunitaria india” y permite que el “modo de vida” de los campesinos indios se organice y se construya a partir de la lógica de esa “matriz”. “Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y su cultura de raíz Mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básica, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo”

El sistema de cargos (al cual pertenecen las mayordomías) institucionaliza las formas de vida político religiosas comunitarias y “se inscribe en la matriz agraria de la comunidad que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos” (op. cit)

Según Medina el discurso del poder entre las comunidades indias y el sistema colonial se expresaba en la religión católica y la comunidad adoptaba una identidad colectiva y “legitimaba su posición política” organizando el ritual comunitario alrededor del santo patrón. Esta compleja interrelación entre las dos culturas dio lugar a la celebración de los rituales católicos colectivos en las cabeceras de los pueblos “sedes de los sistemas de cargos” mientras que el ritual agrario mesoamericano se refugió en las casas, las cuevas, los cerros, los manantiales. Hay un entramado de los dos ciclos rituales el de la vida diaria y el festivo de las comunidades indias.

La cosmovisión mesoamericana permea todos los ámbitos de la vida de los creyentes en Milpa Alta y coloca los asuntos mundanos de la vida cotidiana dentro de un influjo religioso que todo lo abarca. Las mayordomías organizan la participación comunitaria en los rituales religiosos que combina los elementos de la cultura mesoamericana -como la función y naturaleza de los cerros, la idea de que la tierra en el interior es húmeda y que las cuevas comunican al Tlalocan mítico*, el reino donde habita Tláloc y a donde van los muertos por enfermedades vinculadas con el agua- con los de la tradición católica en medio de representaciones exuberantes con música, cohetes, bendiciones, regalos a los santos, comida y bebida para todos los que lleguen a la celebración, las fiestas anteriores a la fiesta, luego la fiesta principal y después las torna fiestas.

“La ciudad española era servida, mantenida, cruzada, ocupada y vivida cotidianamente por miles de indios que residían en los alrededores, en los numerosos

* López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, Fondo de Cultura Económica, México 1995. El autor nos deleita con una descripción minuciosa y una interpretación de estos dos lugares sagrados. Trabajo el tema en otro ensayo sobre la importancia de la geografía sagrada, las montañas y las cuevas en Milpa Alta. Tlalocan se relaciona con el ciclo temporal de las secas y las lluvias aunque en él sólo existe la temporada de lluvias.

pueblos de la Cuenca, llevando su modo de vida mesoamericano, es decir, su trabajo en las milpas junto con las antiguas prácticas de recolección, caza y pesca en el medio lacustre y en las boscosas montañas que le circundaban. . . esos rituales y ese trabajo continuaban y reproducían, en las nuevas condiciones sociales, la compleja y altamente estructurada cosmovisión de los pueblos mesoamericanos”Medina A. op. cit.

Las nuevas ciudades españolas

El crecimiento de las ciudades españolas en el espacio de las ciudades indias supuso la privatización sistemática de las tierras comunales a lo largo de un proceso violento de fraude y usurpación que luego dotó de sentido a la demanda zapatista de restitución de las tierras durante la revolución de 1910.

En las comunidades indígenas los españoles organizaron un sistema de gobierno de acuerdo con el modelo del municipio español con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y la responsabilidad colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra- Pedro Carrasco, **La transformación de la cultura indígena durante la colonia** (1975). La evangelización de los indios que llevó a cabo la orden franciscana, fundó entre 1550 y 1564 el monasterio y su parroquia y le dio el nombre de La Asunción de Nuestra Señora. Los dos sacerdotes que vivían allí tenían a su cargo nueve iglesias pequeñas y tres mil indios que daban limosna y proveían de leña y otras cosas necesarias al convento de San Francisco de México desde 1524 fecha de su fundación. Joaquín García Icazbalceta, **Códice Franciscano, Siglo XVI**

En 1570 Milpa Alta fue declarada “cabecera de doctrina” por la distancia con Xochimilco. Charles Gibson **Los Aztecas Bajo el Dominio Español, 1519-1810** (1967) afirma que debido a la baja incidencia de la colonización española al sur de la ciudad, los

pueblos de esa zona pudieron conservar su carácter indígena. Se calcula que hacia el inicio del siglo XIX todos los distritos de la Cuenca de México tenían una población mayoritariamente indígena (más del 85 por ciento)

La guerra de independencia (1810) en Milpa Alta se vivió y es percibida como algo remoto y en cierto sentido ajena a su entorno. Quizás por las razones que Gibson da sobre la “baja incidencia” de la colonia en esos pueblos del sur.

En cambio la revolución de 1910 y en particular el movimiento zapatista, tuvieron una enorme relevancia por la cercanía con Morelos, por la memoria de los pueblos indios vinculada a la tierra, por el predominio de la organización y propiedad comunal de las tierras y por la demanda zapatista de restitución de las tierras a sus antiguos propietarios.

Zapata se estableció en Milpa Alta a finales de 1911 con un numeroso contingente de campesinos armados. Algunos zapatistas de esa época cuentan “él nos hablaba en nuestra lengua náhuatl, era como nosotros, nos comprendía”. Entrevista grabada en video con Erasto Villanueva, zapatista de 101 años (1997)

La gente en Milpa Alta no reconoció al ejército Constitucionalista encabezado por Carranza. La demanda de una ley para todos, igual que la de una nación para todos, no tenía sentido (y creo que no lo tiene) al margen del contexto de la lucha por la defensa de las tierras comunales.

Que fulanito ya desapareció. . . está con Zapata

En Milpa Alta no hubo haciendas sino “casas grandes” de los usureros y terratenientes que se “hicieron de las tierras por el sistema de deudas. . . este sistema de apropiación ilegal de la tierra creó un resentimiento profundo entre los campesinos. Por ese mecanismo se creó una nueva clase social, la de los terratenientes incondicionales del dictador Porfirio Díaz. Así las cosas hubo tres niveles, el de los dueños, el de los despojados y el de los peones sin tierra. Esta situación determinó que toda la población de todos los pueblos de Milpa Alta vieran en Zapata al líder. Por todas partes se escuchaba decir “hay un hombre en el sur que habla náhuatl que dice que nuestra tierra la tenemos que recuperar. Todos los pueblos se fueron al zapatismo, iban al encuentro de Zapata. . . que fulanito ya desapareció. . . está con Zapata”. Entrevista con el Dr. Francisco Chavira (1997).

Milpa Alta fue escenario de la guerra entre zapatistas y federales y después de la derrota de Zapata, escenario de la venganza carrancista cuando a principios de 1916 todos los pobladores de Villa Milpa Alta tuvieron que emprender un éxodo dramático hasta encontrar refugio en La Viga y en Jamaica en el Distrito Federal y entre los pueblos de Morelos.

“El ejército de Carranza tomó los pueblos zapatistas. Primero, empezaron con los tiros de tanteo pero luego, la gente decía *ya huele a muerto* y quemaba eucalipto y romero para limpiar el aire fétido. Los federales se vengaron con la matanza de los pacíficos.

“Emiliano Zapata era el único de los revolucionarios que buscaba el bien de la gente humilde. . . el primero que nos vino a hablar en nuestro idioma mexicano. . . Durante varios

años después de 1916, el pueblo de que tratamos quedó totalmente abandonado. Las casas fueron destruidas, los habitantes murieron o huyeron, las yerbas cubrieron las calles y hasta un par de ánimas errantes llegaron a vivir en las ruinas de un pueblo que había conocido la vida y la muerte. . . Cuando huimos y cuando huyeron los zapatistas de nuestro pueblo se quedó solo Milpa Alta. Se quedaron las gallinas, los perros, los gatos, los puercos y los caballos. Como no pudimos cargarlos allí se quedaron. Regresamos como a los cuatro años. Toda la gente fue con corazón a ver lo que había tenido: tierras, milpas, casas. Llegaron al pueblo. Las milpas se habían vuelto bosques. Habían crecido varios árboles: tepozanes, pirúes y capulines. Se habían multiplicado. Los que fueron primero platicaban de las serpientes que colgaban de las ramas de los árboles. Cuando volvieron a vivir allí tumbaron los árboles y hoy de nuevo trabajan los hombres del pueblo. Tienen hijos: licenciados, maestros y sacerdotes. Ya abrieron los ojos. Aquí terminan mis palabras sobre Milpa Alta, el pueblo entre los cerros entre el Teuhtli y el Cuauhtzin, entre México y Tepoztlán".

Fernanco Horcasitas, **Relatos de Luz Jiménez, De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta** (1968)

En la entrevista con Erasto Villanueva, nos contó que Zapata se fue a refugiar a una "cueva enorme" de donde nunca se supo adónde fue. En la cosmovisión mesoamericana las cuevas son la "matriz del cerro", el lugar de origen. Me parece que la narración nos habla de la transformación de Zapata en héroe mitológico (Quetzalcóatl) que ocurre cuando él entra a la cueva y emprende el viaje para llegar hasta "los dominios del dios".

Los pobladores de Milpa Alta conservan con orgullo los recuerdos de su pasado zapatista. En junio de 1914 en San Pablo Oztotepec se ratificó el Plan de Ayala. En agosto

* Cotos de caza como el que se construyó para Porfirio Díaz. Contratos de tierra que afectaban la propiedad comunal avalados por jueces locales. La gente empeñaba la tierra a los usureros y terratenientes que se

del mismo año Zapata redactó allí un manifiesto al pueblo mexicano y cinco años más tarde varios generales firmaron el Plan de Ayala Reformado.

Las fiestas, las mayordomías y el sentimiento religioso

El pueblo cabecera Villa Milpa Alta está organizado en siete barrios: Santa Marta, San Mateo, Los Angeles, La Concepción, Santa Cruz, La Luz y San Agustín. Los más antiguos, grandes y con más pobladores son los barrios de Santa Marta, San Mateo, La Concepción y Santa Cruz. Estos barrios además están dispuestos de acuerdo con los puntos cardinales lo que remite a la organización prehispánica de los calpullis.

Cada barrio tiene la capilla del santo patrón que le corresponde. Para la Virgen de Guadalupe hay una capilla especial (La Gualupita) que fue construida por los comerciantes a un lado de la plaza principal. Además en algunas casas hay altares particulares (abiertos al público) para algunos santos trashumantes como el Santo Señor de Chalma que se hospeda en la casa del mayordomo en turno.

Las fiestas religiosas se celebran a lo largo de todo el año de modo que la vida diaria transcurre entre la religiosidad que todo lo abarca. Hay procesiones que van de un barrio a otro con estandartes, salvas, flores, sahumerios y música. Los mayordomos o “encargados” van al frente. También hay peregrinaciones a los santuarios de Chalma, Amecameca y a la Basílica de la Virgen de Guadalupe. Los templos permanecen abiertos día y noche para todos los que deseen participar en las celebraciones.

Las actividades alrededor de las fiestas son intensas y la religión es un fundamento decisivo de la solidaridad social y el entusiasmo colectivo que origina la celebración periódica de los rituales, que son el espacio de creación de *nuevas* creencias y

hicieron de las tierras por el sistema de deudas. hicieron de las tierras por el sistema de deudas.

representaciones, de categorías y valores como el tiempo cíclico, el tiempo primordial para interpretarse a sí mismos. Como planteó E. Durkheim, **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico de Australia** (1982) el ceremonial religioso no se limita a reforzar las creencias existentes sino que es una situación en la que a la vez se crean y se vuelven a crear. Se trata de uno de los primeros planteamientos, desde la sociología, sobre la importancia de los rituales. El núcleo que organiza las relaciones entre el individuo y la comunidad. La vida social de los barrios, pueblos y comunidades se realiza y concentra de forma predominante en las fiestas religiosas.

Los sistemas de cargo (mayordomías, sociedades de barrio, de imágenes de santuarios, de imágenes parroquiales y de capilla) y el sentimiento religioso han recreado sus condiciones de vida para lograr permanecer a lo largo del tiempo con sus diferencias y sus similitudes. En este contexto la tradición mesoamericana es una fuerza vigente que vincula un amplio conjunto de concepciones de vida apoyándolas y elaborándolas al mismo tiempo, de suerte que la tradición prospera y se abre constantemente nuevas vías para permanecer como un mundo vital y complejo que coexiste con las otras tradiciones, en particular con aquellas impuestas por el orden colonial y la religión católica. Lo que interesa aquí en todo caso no son las meras diferencias entre el pasado y el presente, sino los procedimientos mediante los cuales aquél se desarrolla en éste, es decir, los procesos sociales y culturales que los conectan.

Los sistemas de cargo cuya existencia se relaciona con las necesidades de organización de los rituales religiosos, cumplen con funciones de organización social y política por la participación muy activa de las comunidades de los barrios y pueblos en las labores requeridas para la celebración de las fiestas religiosas. Esta participación inspirada por una religiosidad íntimamente vinculada con la cosmovisión mesoamericana pone en

marcha el desarrollo de fuertes lazos de solidaridad, relaciones de prestigio y liderazgo que se preservan y están presentes incluso en actividades cívicas como las fiestas patrias. No parece un desatino reflexionar sobre la importancia o no de su acción en el nuevo contexto político de la ciudad de México en el que se elige al jefe de gobierno, a los delegados (jefes políticos de cada una de las delegaciones) y a los diputados miembros de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal. Aunque sólo fuera por la comunicación muy activa entre los miembros de las mayordomías y entre ellos y el resto de vecinos que participan en la organización de las fiestas religiosas es posible preguntar si el sistema de cargos será uno de los actores “informales” en el nuevo escenario de la política .

John K. Chance y William B. Taylor publicaron un trabajo de investigación **“Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana** (1985) en el que afirman que los estudios de cuatro “generaciones” sobre la jerarquía cívico religiosa en Mesoamérica daban por hecho una forma de organización de origen prehispánico o colonial sin presentar evidencias. Los autores hacen una revisión detallada de las diferentes interpretaciones que se han dado sobre los sistemas de cargo ubicadas en la tradición *estructural funcionalista* desde 1937 (Tax), 1949 (Wagley) 1952 (Bunzel) 1959 (Erick Wolf y Nash) 1964 (Marvin Harris) 1965-1967 (Cancian) 1973 (Slade) 1975 (De Walt) 1977 (Dow y Smith) 1980 (Chick, Garry E.) hasta 1981 (Greenberg) Ellos por su parte estudiaron documentos inéditos de cuatro regiones de México durante la Colonia: el Altiplano Central, Jalisco, el Valle de Oaxaca y los altos de la Sierra Zapoteca de Oaxaca así como otros materiales de investigación publicados sobre Michoacán y Chiapas.

Chance y Taylor, a diferencia de aquellos investigadores que rastrearon los orígenes de los sistemas de cargo y coincidieron en ubicarlos al principio del período

colonial y encontraron nexos entre el sistema de cargos actual y las sociedades mesoamericanas, sostienen que si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas, la jerarquía cívico religiosa fue un producto del período posterior a la Independencia en el siglo XIX. Me parece importante señalar que tanto estos investigadores como los analizados por ellos, comparten una visión historicista que los obliga a hacer un esfuerzo en el sentido de reconstruir el pasado en búsqueda de un posible “origen”. A esta visión la acompaña la perspectiva funcionalista que pretende descubrir en las relaciones sociales, económicas y político religiosas modelos generales de explicación que parten de descubrir la lógica de la organización de los sistemas y sus cambios.

Andrés Medina en su ensayo **Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico** (1995) reconoce en la tradición de los estudiosos de los sistemas dos “paradigmas” el estructural funcionalista que funda Sol Tax en 1937 y que se consolida con las propuestas de M. Nash (1958) y Eric Wolf (1981) y el mesoamericanista que cobra forma a partir de la polémica respuesta de los antropólogos mexicanos a la tesis evolucionista sostenida por de L. H. Morgan en su libro **La sociedad primitiva**, sobre la sociedad azteca, ubicada por él en la “barbarie” debido a la ausencia de una organización estatal. Medina plantea que en la discusión sobre el estatuto de la sociedad azteca con el “discurso evolucionista morganiano” ocurre una “articulación” con la etnografía a través del estudio del sistema de cargos y que quien la establece en primer lugar es G. Aguirre Beltrán en su ensayo **Formas de gobierno indígena** (1991) que funda el “paradigma mesoamericanista” a partir de establecer una relación histórica entre el municipio implantado por los españoles en las comunidades indias y el calpulli-barrio de las sociedades mesoamericanas. No obstante, Aguirre Beltrán reconoce al calpulli o “clan geográfico” como la organización que da lugar al proceso de unidad social y termina por

aceptar y coincidir ("paradójicamente") con la posición evolucionista sobre la no existencia del Estado.

Medina propone la necesidad de definir la relación "dialéctica, que habría de establecerse desde el principio de la colonización hispana, entre la comunidad agraria de raíz mesoamericana y las autoridades políticas y religiosas novohispanas. Por una parte, encontraremos la imposición de las instituciones coloniales, orientada hacia la explotación y el dominio, y por la otra, la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener la integridad y la reproducción del modo de vida y la cultura de las comunidades indias"

Para este autor, como hemos dicho, el sistema de cargos parte de la "matriz comunitaria india" y lo que explica su importancia es la preservación dinámica y la lógica de la cosmovisión en el modo de vida del campesino indio. Es decir, la preservación de las técnicas y las significaciones ideológicas en el cultivo del maíz y los otros cultivos desarrollados como "acompañantes" de aquel. A este hecho Medina le otorga una importancia decisiva en tanto que aseguró la "reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo"

Lo que ocurrió, según Medina, es que en el plazo de tres siglos de régimen colonial no sólo desaparecieron algunas sociedades indias, sino que algunas que sobrevivieron se transformaron "sin renunciar a sus viejas identidades indias" mientras que otras surgieron de manera "novedosa" a partir de la coexistencia en los procesos desencadenados por la colonización.

Por su parte Jacques Galinier, **La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomies** (1990) describe la organización de los cargos comunitarios en el mundo mesoamericano en “dos sectores especializados”. Por un lado, las funciones públicas que vinculan a la comunidad con las instituciones estatales y por el otro, los cargos religiosos para la celebración del ciclo ceremonial. No se trata, según este autor, de una oposición funcional entre lo temporal y lo espiritual, el orden estatal y las instituciones religiosas, sino que se sustenta en una “concepción plural del poder y del sistema social, siendo las funciones públicas generadoras de autoridad, aunque poco valoradas; mientras que los cargos ceremoniales, de costo más elevado, son altamente apreciados” La relación entre estas funciones se establece, de acuerdo con Galinier, a partir de un “nexo ideológico” que se resuelve en el “servicio comunitario” y que vincula a los individuos a la vida pública de sus pueblos.

Galinier propone un “tipo ideal” del sistema de cargos y distingue un doble proceso de movilidad: ascendente y vertical, por medio de los cargos civiles y religiosos; y horizontal, por medio de la circulación entre los cargos religiosos y de los cargos religiosos a los civiles. Se trata de un principio doble entre la relación del ámbito civil con el religioso y entre la tradición católica y la indígena. Los cargos entonces se dividen en: a) los puestos civiles, cargos públicos de la administración política, b) los puestos rituales, mayordomías, fiscales y padrinos, cargos tradicionales (carnaval) y cargos anexos.

Este autor elabora una “tipología” a partir de su investigación en la Sierra Madre en 1979. Refiere la existencia de “un sistema de cargos simples” en el que las comunidades participan de manera generalizada, que presupone la existencia de unidades sociales mínimas tales como las rancherías, poco pobladas y en las que los gastos económicos se reparten de manera “igualitaria”. Otra forma, esta constituida por los sistemas “débilmente

jerarquizados” con una escala de cargos de dos niveles y un proceso de ascenso y circulación entre ellos que no está sometido a una secuencia rígida. Aquí la participación social, a diferencia de lo que ocurre con el primer tipo, ya no es por el consenso de la comunidad, sino por los conflictos de intereses creados entre las fracciones de los habitantes del pueblo. Un tercer tipo es el de los “cargos fuertemente jerarquizados”. Aquí el número de cargos religiosos es mayor, sus funciones se distribuyen entre los ciclos rituales complejos que van del carnaval a las fiestas de celebración de Semana Santa y que incluyen la fiesta del pueblo. El cuarto tipo se da en comunidades con un sistema de cargos “complejo” . Existe en comunidades muy pobladas (más de dos mil habitantes), organizadas en barrios y con una fuerte estratificación social. En este sistema, Galinier propone dos sub tipos: a) el de “complejidad débil” con un número de cargos religiosos superior a diez y en el que la diferencia de inversión económica entre los cargos de alto nivel y los de bajo nivel es elevada y b) el “modelo de complejidad fuerte” con una base de territorio de la comunidad organizada por barrios, cada uno con su mayordomía, clasificadas jerárquicamente y agregadas a las del pueblo y que generalmente existen en regiones en las que hay una presencia importante de la Iglesia católica. Por último, estarían las comunidades donde los cargos religiosos “han sido suprimidos”. Pueblos con influencia dominante de sacerdotes católicos o de misioneros protestantes y en los que sin embargo, puede mantenerse el sistema de cargos para organizar el carnaval.

El modelo y la tipología propuesta por Galinier es muy sugerente para intentar una clasificación de los cargos en Milpa Alta que nos permita aproximarnos a su diversidad, a la manera en que contribuyen a organizar la participación comunitaria en la experiencia religiosa y a crear las condiciones de expresión de la cosmovisión mesoamericana, por medio de la experiencia común de lo sagrado en la geografía en la que los pueblos son el

espejo del cosmos y en el tiempo cíclico en el que ocurren las peregrinaciones, las fiestas de los santos patronos, los muertos y el carnaval.

La Colonia impuso un “nuevo orden” económico, político y religioso. Ese orden se estableció a partir de múltiples tensiones y formas de resistencia indígena al dominio español. Las cosmovisiones indias mesoamericanas no reconocen la separación entre política y religión. El poder está organizado y tejido a partir de la trama que se establece entre el dominio y la práctica de los rituales religiosos comunitarios. La imposición de la religión católica propició la expresión de la otra religiosidad que se abrió paso por medio de los santos patronos alrededor de los cuales se organizan los rituales comunitarios.

De acuerdo con Medina esta situación dio lugar a una separación entre los rituales católicos colectivos en las cabeceras de los pueblos (sede de los sistemas de cargos) y el ritual agrario de “raíz mesoamericana, refugiado en las casas, los manantiales, las cuevas y los cerros” Estos ciclos rituales aunque separados en el espacio y la forma, entran en relación en el transcurrir de la vida cotidiana y festiva de las comunidades.

De esta manera no es posible separar artificialmente la jerarquía cívico religiosa de la base agraria que la sustenta y de su complejo sistema de representaciones. En esta perspectiva Medina nos ofrece una definición del sistema de cargos como “instituciones político religiosas comunitarias” inscritas en “la matriz agraria de la comunidad, que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos”

La noción de configuración propuesta por Norbert Elias en **La Sociedad Cortesana** (1980) para aproximarse a las formas complejas de comunicación e interacción social, posibilita la comprensión del sistema de cargos como espacio abierto que subsiste con algunas variaciones, aunque lo que en un determinado momento propició su formación haya dejado de existir. Lo que mantiene unida a la gente en una configuración y lo que hace

duraderos los lazos de solidaridad como los que se establecen en las mayordomías a través de varias generaciones, son las relaciones de interdependencia recíproca entre todos los que participan y la necesidad de mantener viva una cultura y una cosmovisión que los conecta con sus dioses antiguos y que establece los vínculos entre su mundo más inmediato y el más remoto del cosmos.

En Villa Milpa Alta las fiestas religiosas son organizadas directamente por las mayordomías y las sociedades, que trabajan con autonomía tanto de las autoridades eclesiásticas como de las civiles. Hoy como en el pasado la religión participa de manera relevante en la organización social y las prácticas del culto establecen vínculos fuertes y duraderos entre los miembros de la comunidad.

El Teutli, la montaña pirámide, domina con su imagen el espacio sagrado de Milpa Alta. Señala que estos pueblos se asentaron en un lugar privilegiado del cosmos, vinculado con sus tres niveles verticales y los cuatro rumbos del espacio horizontal.

Diego Durán en la **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme** (1973), nos cuenta cómo eran las festividades de los *calpulli* de los mexicas y sus creencias: “todo el año se les iba a estos naturales en fiestas. Cada barrio tenía su ermita y dios particular como abogado de aquel barrio y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían para que no faltase y cayesen en falta. . . las fiestas religiosas continuaron siendo lazo de unión de la población indígena en el periodo colonial”

Por su parte Charles Gibson, (op. cit.) describe las fiestas religiosas de los aztecas como ceremonias públicas con procesiones, comida, bebida, danzas, flores, fuegos artificiales, trajes, música, máscaras. Durante la Colonia se celebraba a los santos del calendario y culto católico con el despliegue de toda la imaginería y los elementos vivos de

las culturas indígenas. “Del lado cristiano se contaban las fiestas específicas del calendario y el culto cristiano que se celebraba en ellas. Del lado indígena estaban los trajes, las danzas y máscaras, los despliegues públicos y el sentido de participación especial en funciones colectivas. . . El clero se oponía naturalmente a la ebriedad y la licencia ocasionada por las fiestas y se mostraba especialmente locuaz contra los funcionarios indígenas de los pueblos cuya conducta ponía un *mal ejemplo* a la comunidad. Pero es probable que el clero nunca entendiera realmente la costumbre que había sancionado durante tanto tiempo las orgías colectivas periódicas de los indígenas. Tampoco los españoles colonizadores entendían la interpretación de la fiesta más aceptada por el pensamiento sociológico del siglo XX: una liberación comunal y un acto de auto protección, una propiciación de fuerzas sobrenaturales y una demostración del ser de la comunidad. La comunidad del festival se expresaba en exceso al romper sus reglas normales de conducta”

La descripción de la fiesta de entonces, tiene una actualidad sorprendente. En el presente encontramos desplazamientos, elipsis y retrocesos, sobre todo al tratar de recuperar el “juego libre” de las narraciones y textos con los que la gente de Milpa Alta expresa sus manifestaciones esenciales. En el interior de esta historia el espacio geográfico (que incluye a la geografía sagrada) y las concepciones profundas que forman y animan la vida de las comunidades fueron y son de gran importancia. Dos lenguajes actuando, no de manera sincrética uno en el lugar del otro, sino de manera viva, para crear y recrear un pasado que en las fiestas se hace presente como una prueba más de la relatividad de un tiempo histórico, lineal y evolutivo. La descripción de Gibson es la crónica de cualquier fiesta religiosa hoy.

Saber el interpretar. La fiesta de La Asunción

Artemio Solís Guzmán originario de Villa Milpa Alta en una entrevista nos describió la fiesta de la Virgen de la Asunción.

“La fecha festiva más importante es la de la Virgen de La Asunción que es el 15 de agosto. En la época de la Colonia nace la cofradía de las catorceñas que es el día 14 de agosto cuando las señoritas vienen con arreglos florales a las vísperas de la festividad. También nace la cofradía de las octaveras que es la octava de las festividades de la Virgen de la Asunción cuando hay una procesión el 8 de agosto con cierto significado hermético. Una procesión en la que sale en altas la Virgen, la llevan por las calles principales y por las cuatro secciones (los cuatro barrios Santa Marta, San Mateo, La Concepción y la Santa Cruz) En cada sección ponen una posta o sea donde llevan el Santísimo y visita esa posta las cuatro secciones también con cierto hermetismo.

¿Qué significa “cierto hermetismo”?

“Cuando la caída de la gran Tenochtitlán, Cuauhtemoczn que era el emperador, el último emperador, da la consigna de que se resguarden en sus casas porque el sol se había apagado para los aztecas. El sol se había apagado pero dijo que habría un tiempo cuando muera el quinto sol en el que va nuevamente alumbrar. Va a llegar la época de Telaneutilichtli que es la época de alumbramiento, o sea que otra vez va alumbrar el sol para la cultura azteca, va a renacer, va otra vez a emerger. Estamos viendo que de los años 40 a la fecha ya murió el quinto sol. Ahora estamos en la Telaneutilichtli que es la época de alumbramiento, del cambio en la humanidad y en la nación mexicana se está viendo entre los hermanos naturales, no nada más los de

aquí de la región de la antigua Malacatetixco, sino los de todo el país, hay cierta efervescencia social y esto es lo que tiene otro sentido porque a la caída de la gran Tenochtitlán los tesoros de los aztecas quedan ocultos en esta región de Malacatetixco porque aquí hay muchas galerías (cuevas), muchas. A los pies de la Virgen hay entrada a una galería. En Teutzin (el volcán Teutli) hay otra galería. En Chichinautzin (la sierra) otra. Y los mitos cuentan que estas galerías llegan hasta el Tepozteco y hasta la Mujer Dormida. Son pasajes subterráneos que comunican a toda una región. Allí en esas galerías están ocultos los tratados de matemática celeste, la geometría cósmica, la herbolaria. Ese es el tesoro, no el tesoro que perseguía el hombre blanco que es el de metal amarillo, sino el tesoro de su conocimiento, la interpretación del calendario o sea saber el interpretar. El recorrido del sol en la bóveda celeste está plasmado en el calendario azteca. Son veinte meses, se llama la veintena. Cada mes *metli* tiene un significado para el ser humano”

¿Qué significa el mes de agosto?

“Tlaxochimaco es la ofrenda de flores a los muertos. Se recogen flores en el campo para adornar a Huitzilopochtli. Es un tiempo de fiesta, comida y danzas. Cuando la Virgen* está acostada y tiene las manzanas alrededor, son 52 manzanas que significan el siglo o sea el cambio que sólo cada 52 años se hacía con la Tonatzin, con el fuego. Cuando la imposición de la religión cristiana se hizo cada año, pero para nosotros son ciclos de cada 52 años y por eso nacen las octaveras y las catorceñas, porque ellas saben y llevan la cuenta. Por ejemplo en esta ocasión se cumplen 36 años.

* La Virgen de la Asunción ¿Huitzilopochtli? En tlaxochimaco se obsequian flores. La deidad principal es Huitzilopochtli. Hay que participar a los dioses de los bienes recibidos. Las actividades rituales consistían en decorar a los dioses con flores traídas de los campos. Daban una gran comida. Realizaban danzas. Ofrendas de comida, flores y frutos a los dioses. Ceremonia para proteger a la sembrera de las heladas. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España* (1956)

También hay 13 arreglos florales además de las 52 manzanas. Cada manzana es un año y los 7 barrios representan las 52 manzanas porque 5 más 2 son 7 y 13 pueblos aunque desapareció uno que se llamaba Xochimitzingo”

¿Por qué desapareció?

“Porque ya ve que en el cristianismo el 13 es un número cabalístico y entonces desaparecen ese poblado porque para los franciscanos era un pueblo diabólico. En Xochimitzingo estaban los poderes de las deidades y si se fija 1 y 3 son 4, los cuatro rumbos. Por eso es que el 13 queda integrado en los arreglos florales que le traen a la Tonatzin, no a la Virgen de la Asunción. Ahí queda integrado el 13 para que no se pierda (para los aztecas el nivel celeste estaba formado por 13 cielos) Ellos desaparecieron al pueblo 13 pero entonces se integró a los 7 barrios y ahora los poderes están en los siete barrios” (13 de agosto de 1997)

Continúo con el trabajo de campo para lograr una descripción más detallada de la fiesta de la Virgen de la Asunción, santo patrón del pueblo cabecera, diosa de la tierra y del agua, diosa madre que transforma sus atributos y naturaleza de acuerdo a las diferentes funciones que cumple. Como dice Alfredo López Austin en su libro **Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl** (1998) “. . .con una verdadera variedad de funciones particulares y de representaciones. . . Dioses abogados. . . cada calpulli constituyó una unidad abanderada por su dios patrón. . . dioses protectores . . . en una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales, creadora de una cosmovisión aceptada, con variantes de más o menos consideración, por las culturas de Mesoamérica. . . en las que cada núcleo social descendía de un dios” Dioses de varios nombres de acuerdo con sus funciones y atributos. “Tan dueño es el dios del pueblo, y tan dueño el pueblo del dios, que, según el punto de vista, uno u otro impone a su pertenencia su nombre”.

Pertenencia que, de acuerdo con las fuentes investigadas por López Austin, se debe al hecho de que los grupos humanos han sido creados por los dioses que deseaban el culto.

La mayordomía de la Virgen de La Asunción, organiza y realiza la fiesta patronal del 15 de agosto. Esta organización funciona por medio de una “hermandad” integrada por los vecinos de los barrios, que tiene entre diez y quince miembros, identificados como los “*santismotlaca*”, señores del Santísimo y que asumen cada uno a lo largo de un año el cargo de mayordomo principal. Así es que en función del número de miembros, que varía entre diez y quince, se establece el período de tiempo que permanecerán como responsables del cargo.

Los *santismotlaca* se hacen cargo de los gastos regulares (misas y flores) para la celebración del culto, estos gastos se financian con la cooperación de todos los socios y con dinero de contribuciones voluntarias de los pobladores de los barrios. También son responsables del cuidado y limpieza del templo, labores que realizan alternadamente por grupos de cuatro miembros. El mayordomo en turno es responsable de guardar las llaves de la parroquia.

La mayordomía se apoya en las “comisiones de vecinos” de cada barrio y de los otros pueblos de Milpa Alta. Las comisiones se encargan de organizar la recaudación de dinero entre todos los vecinos hasta obtener los fondos necesarios para financiar la fiesta religiosa del 15 de agosto, gastos para misas, música, flores, castillos, salvas y cohetes. Por su parte el mayordomo en turno es responsable de financiar la comida que ofrece en su casa para todos los que quieran asistir. Como las responsabilidades económicas del cargo se distribuyen entre las comunidades, en el caso de la comida principal, el mayordomo recibe donativos en especie que le brindan sus familiares, compadres, vecinos y amigos.

Martínez Ruvalcaba (opus. cit.) afirma que este tipo de organización de la mayordomía se perdió en 1940, cuando los sacerdotes no permitieron que los mayordomos siguieran haciéndose cargo del cuidado de la parroquia. Sin embargo, aunque el incidente está en la memoria de la gente, la mayordomía continúa existiendo hasta nuestros días y conserva sus formas comunitarias de contribución en dinero, trabajo y especie.

De acuerdo con la investigación de Martínez Ruvalcaba, en la estructura y funciones de esta mayordomía, es posible descubrir la existencia de tres tipos de cofradías en Milpa Alta. 1) La eclesiástica, por que están organizados en una "hermandad de la parroquia" encargada, entre otras cosas, de financiar los gastos de las misas con aportaciones de sus integrantes, de la misma forma que se hacía antes. 2) La del culto al Santísimo (los *santismotlaca*) instituida igual que la cofradía sacramental establecida en todas las parroquias para organizar la participación de los pueblos en las solemnidades religiosas. 3) Por último, la mayordomía de tierras de santos y su semejanza con la mayordomía de la Virgen de La Asunción, en donde los mayordomos actúan como responsables de reunir el dinero suficiente para los gastos de la fiesta, dinero obtenido en parte de la explotación de las "tierras propiedad de los santos" y en parte por las contribuciones de la comunidad y de ellos mismos.

Desde mi punto de vista el cambio más significativo en la organización del sistema de cargos en Milpa Alta se relaciona con la transformación y sustitución de un orden vertical y jerárquico, por otro comunitario y horizontal. Este proceso se inició en los años treinta del siglo XX, cuando las mayordomías se establecieron como sociedades, con mesa directiva, miembros y reparto comunitario de obligaciones entre todos. De modo que de entonces hasta ahora las fiestas se financian por cooperación de los socios. Este tipo de

sociedades son identificadas por la gente como las mayordomías y existen en cada uno de los barrios.

Las primeras mayordomías sociales se organizaron en los barrios de San Mateo (1937), Santa Cruz (1938), Santa Marta (1943) y La Concepción (1946). Los cuatro barrios originales del pueblo cabecera Villa Milpa Alta. En 1938 la mayordomía del Señor de Chalma, que nunca cambió su nombre por el de sociedad, se convirtió en una asociación de mayordomos con un mayordomo principal. Más adelante, a partir de 1950, se fueron organizando las sociedades en los nuevos barrios de la Villa.

Aún y cuando las organizaciones religiosas de los pueblos y barrios mantienen una activa comunicación con la organización eclesiástica, existe una autonomía de hecho y sólo se solicitan los servicios de los sacerdotes para que lleven a cabo las misas y otras ceremonias religiosas en las que su presencia resulta indispensable. El sacerdote preside la ceremonia de coronación de los nuevos mayordomos pero no interviene ni en la organización de los cargos ni en sus funciones. “El padre se hace a nuestro modo y no nosotros al modo del padre. . . el padre hace lo que quiere el pueblo y si no, se va” son respuestas comunes a la pregunta sobre la intervención del clero en las formas de celebración y organización de las fiestas religiosas en Milpa Alta.

Martínez Ruvalcaba registra dos incidentes que ilustran esta relación de autonomía entre las comunidades y los sacerdotes. En 1967 y 1968 hubo dos cambios de sacerdotes por haber entrado en conflicto con los intereses y derechos de la gente porque los “ritos tradicionales de las fiestas deben realizarse de acuerdo a la costumbre” (op. cit. p. 68) En entrevista con la investigadora, sobre la “influencia de los sacerdotes” para que la gente asista a los oficios de la Iglesia y practique los sacramentos, el padre Ascanio, encargado de la Parroquia de La Asunción, le confesó que no había conseguido “tener un sólido

contacto con sus almas”, que la asistencia los domingos a la misa es “reducidísima o casi nula” y que la confesión y la comunión “es raquílica”. En cambio, el padre calculó que un 98 por ciento de los habitantes están bautizados, que cuando hay casos de enfermos a punto de morir llaman al padre y que sus servicios son solicitados siempre para los funerales.

Los espacios de los sueños y de las realidades.

El diálogo intertextual de Tonantzin con la mística española.

Una simbología compartida.

El relato de la fiesta y sus múltiples significaciones sobre los mitos, los orígenes, los ciclos temporales, los espacios con sus planos y fronteras nos aproxima “a la perspectiva que tiene como referente central a la cosmovisión”Andres Medina, **La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía**, (2001) Este concepto *ideológico* permite un acercamiento complejo en el contexto de las relaciones cambiantes del hombre con la naturaleza.

Alfredo López Austin en su ensayo **El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana** (2001) hace un esfuerzo significativo por desarrollar teóricamente el concepto de cosmovisión como portador de lo que denomina el “núcleo duro” y como afirmación en el presente de la tradición mesoamericana. Este autor afirma que:“La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran

representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción”¹

Desde su punto de vista lo que define la pertenencia a una tradición más que la “uniformidad ideológica” son los procesos que permiten identificar un manejo común de códigos y mecanismos de comunicación que posibilitan las diferentes relaciones sociales. De suerte que la cosmovisión permite explorar la similitud, la diversidad y el “núcleo duro” de la tradición cultural mesoamericana.

Medina por su parte, relaciona la “perspectiva ubicada en el marco general de la cosmovisión” con la crítica a los fundamentos del positivismo y del racionalismo occidental que abre nuevas perspectivas, permite reconocer la importancia de la diversidad cultural y enriquece y amplifica el intercambio de ideas y posturas teóricas. Para él la “nueva” perspectiva “busca abrir un diálogo con las nuevas tradiciones de pensamiento que constituyen las culturas de los pueblos indios contemporáneos, asumiendo tanto su diversidad como su complejidad”

A reserva de volver más adelante y de forma más amplia sobre el libro citado y los diferentes ensayos que lo integran, reconozco el esfuerzo de los autores por desarrollar categorías y conceptos que permitan un acercamiento menos prejuiciado y más complejo a las tradiciones culturales. Los pueblos inventan actitudes y al hacerlo forman los textos de las identidades, consolidan su poder y se reconocen en los espacios del cielo y de la tierra, “del deseo y de la palabra, de los sueños y de las realidades”

La cosmovisión se aproxima al concepto de ideología que sabemos es confuso y de múltiples significaciones, no obstante hay coincidencias cuando la noción hace referencia a sistemas de imágenes, ideas, principios éticos, representaciones, gestos colectivos, rituales

¹ López Austin A. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. op. cit. p. 62

religiosos, parentescos, discursos míticos, organización de los poderes, de instituciones y de las fuerzas que ponen en juego. Chatelet Francois, en el libro **Historia de las Ideologías** (1981) plantea que se trata de un “sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte”

El concepto de cosmovisión en general corresponde con lo que la filosofía alemana designó como “visión o concepción del mundo”. Un concepto que incluye no sólo el conocimiento sino también los deseos, las pasiones y las prácticas. Una forma especial de interactuar en la que estos aspectos entran en una configuración.

Lo que me he propuesto a lo largo de la investigación no es explicar una cultura, sino presentarla. Esta forma de trabajar me ha llevado a superposiciones, desplazamientos y retrocesos, sobre todo al tratar de recuperar el “juego libre” de las narraciones y textos con los que la gente de Milpa Alta expresa sus manifestaciones esenciales, sus concepciones profundas que forman y animan la vida de la comunidad. En el interior de esta historia también el espacio geográfico fue y es de gran importancia.

Las formas complejas de la cosmovisión incorporan en el relato observaciones milenarias como las que describe bellamente Gabriel Espinosa Pineda, en su libro **El Embrujo del Lago** (1996) de un “mundo natural en el que los cerros dominan la precipitación pluvial, forzando la formación de nubes por las corrientes ascendentes en sus laderas, la dominan haciendo descargar a las nubes de su agua justamente en las alturas; la dominan transformando una gran masa del agua meteórica en serpientes y violentos arroyos que bajan de las cimas, o todavía mejor, absorbiendo el agua como esponjas para hacerla brotar en forma de límpidos manantiales hacia sus faldas; más aún, no existe un solo río,

una sola corriente de agua que no surja de los montes; los cerros de esta Cuenca están llenos de agua, como cántaros de lava guardan en su interior la humedad de la atmósfera y la hacen surgir todo el año por sus poros; el interior de la tierra es húmedo, casi acuático, las cavernas exhiben esa humedad y parecieran a veces conformar un mundo subterráneo intercomunicado y vasto, insondable en todo caso y magnificado por las leyendas, por el mito y la cosmovisión en otro mundo, un cielo subterráneo poblado por deidades, mantenimientos y númenes que antes fueron humanos”

El tiempo es una ilusión

Las peregrinaciones. El Santo Señor de Chalma

Las peregrinaciones de los pueblos de Milpa Alta a los santuarios de Chalma, Amecameca y al de la Virgen de Guadalupe se relacionan con las grandes fiestas anuales que se celebraban para Oztoctéotl en una de las cuevas de la barranca en Chalma, probablemente sea Tlaloc, el señor de las aguas, a Chalchiuhtlicue (hermana de Tlaloc) en otra cueva en la cima del cerro donde ahora está el santuario en Amecameca y a Tonantzin (nuestra madre) en el cerro del Tepeyac. Carlos Martínez Marín, **Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico** (1972)

Antes del siglo XIII Amecameca era conocida como Chalchiuhmomozco que significa “lugar donde está el altar de la deidad cuyo símbolo es representado por el Chalchihuitl” (jade). La diosa Chalchiuhtlicue también era conocida como Chachihucueye que significa “falda de jade” que describe la apariencia de una extensión de agua azul-verde. Francisco Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin **Relaciones originales de Chalco Amaquemecan**, (1965)

La Colonia y la religión católica enmascararon-transformaron a Tonantzin en Guadalupe, a Oztocteotl en el Santo Cristo de Chalma y a Chalchiuhtlicue la cambiaron por el Señor del Sacromonte. Se supone que las peregrinaciones a estos santuarios se practican desde tiempos prehispánicos y en el caso de Milpa Alta hay testimonios de ellas desde el siglo XVIII cuando ya eran organizadas por los mayordomos de las imágenes respectivas.

La peregrinación a Chalma es uno de los actos rituales de mayor importancia para la gente de Milpa Alta. Representa un lugar al que deben llegar todos siempre y una promesa que hay que cumplir por lo menos una vez. El encuentro con el ahuehuate, debajo del cual nace un “ojo de agua”, árbol cósmico que simboliza el comienzo de la creación del cosmos y los tres niveles y su conexión, el cielo, la tierra y el inframundo y la danza ritual que llevan a cabo los “iniciados” en la peregrinación, coronados con flores y acompañados por un violín en el atrio de la capilla que está ubicada del otro lado de la carretera, marca la importancia del espacio de la geografía sagrada, el punto de referencia natural y la incorporación a él del templo católico. Todo es una iglesia que concentra la “fuerza” del lugar donde el mundo comenzó a crearse, el lugar para rendir cuentas y para purificarse por medio de la relación con la naturaleza. En la peregrinación no parece haber diferencias sociales, todos caminan como pueblo por el mismo camino para dejar en manos del Santo Señor de Chalma el destino de todos y cada uno. El ritual como propone Jacques Galinier en **Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales**, (2001) “no es una forma derivada del mito, sino al contrario, es el punto de cristalización y de activación de la visión indígena del mundo”

Creo que las peregrinaciones son rituales que remiten al mito de la creación, del origen en el que se afirma que las montañas se abrieron para que los pueblos iniciaran su historia. Cito un pasaje del libro **Hombre-Dios**, de López Austin que me parece

proporciona pistas en esta dirección. “Puede salirse de Chicomóztoc “lugar de las siete cuevas” en las fuentes nahuas, o de Tulán, Pa Tulán, Pa Civán, Vucub Pec o Vucub Ziván, en las fuentes mayanses. Ahí se surge para ver el Sol por vez primera. La salida se hace generalmente en forma sucesiva por grupos de pueblos cuyos nombres varían, pero por lo general no su número. De Chicomóztoc salen siete, uno por cueva, aunque cada fuente hace su propia enumeración. Son considerados por ese hecho parientes. . . No es raro encontrar la alusión a un lugar de origen que está más allá del mar, de donde han de venir los hombres atravesando las agua, proceso que posiblemente obedece a la proyección de un mito patrón. . . Hay referencias de que al salir son despedidos por una diosa, posiblemente identificable con la tierra misma, que les da instrucciones de ir a buscar el sitio prometido”.

La coronación del mayordomo. La gran fiesta de los Señores

El mayordomo principal no sólo es un funcionario más, sino que durante el tiempo que está en el cargo de alguna manera representa la posición de autoridad más destacada por la comunidad y en ocasiones parece asumir la identidad del sacerdote prehispánico. En el ritual del cambio de mayordomía del Señor de Chalma que se representa en la parroquia de la Virgen de la Asunción, la ceremonia para recibir el cargo es impresionante por el despliegue de recursos que contribuyen a crear un escenario rico para la realización del ritual en el que con solemnidad cada una de las partes desempeña su papel. El rito católico incorpora a la mayordomía como una forma de organización “popular”, subordinada y trata de mostrar su superioridad porque los sacerdotes de la jerarquía católica presiden la ceremonia desde el altar mayor aunque la ceremonia, rica en contenidos simbólicos, habla todo el tiempo el lenguaje de la *otra* visión del mundo. El atrio de la iglesia se cubre con poleo una planta ritual que simboliza la naturaleza y se

encuentra en el monte cerca de los bosques. Para la gente de Milpa Alta la naturaleza está viva .

El Señor de Chalma no cuenta con una imagen ni tiene un altar en la iglesia principal. Se hospeda en los altares que le construyen los mayordomos en sus casas. Pero el día de la “coronación” del nuevo mayordomo se organiza una procesión para llevar la imagen de la casa del mayordomo saliente a la iglesia y colocarla en el altar mayor desde donde preside la ceremonia al lado de la Virgen de la Asunción y rodeado por todos los estandartes de los santos patronos de los barrios y pueblos de Milpa Alta. Los dos mayordomos van acompañados de sus esposas. A lo largo de la calzada del atrio hay cuadros de papel picado con imágenes de los santos y letreros de bienvenida a la Virgen de la Asunción y al Señor de Chalma.

El recinto sagrado está adornado con muchas flores y con globos de colores. Se quema incienso. El templo está habitado por los fieles que asisten a la ceremonia y que llevan días trabajando en todo tipo de labores para la celebración de la fiesta.

En la ceremonia los padres (en esa ocasión eran dos) se refieren a la mayordomía como “medio de evangelización. . . servicio al evangelio para que la persona (el mayordomo) fructifique en bienes de justicia y de perdón. . . solicitan aplausos para el que sale y para el que recibe el cargo. En la iglesia conviven los más pobres, los ricos, los enfermos, los ancianos y los niños. Las diferencias se hacen notar por la manera en que unos y otros van vestidos, por el peinado y por el uso o no del sombrero de palma y del rebozo. Los padres dicen que los mayordomos son “ los apóstoles que mantienen vivo el evangelio” que son “el mayor de la casa. . . el mayor más grande de la casa. . . el que destaca en la casa. . . la casa de la fe. . . la caridad. . . la esperanza. . . hermanas y hermanos mayordomos ustedes están llamados a sobresalir, a ser los mayores en el servicio a la causa

del evangelio y tratándose de una mayordomía como la del Señor de Chalma, hermosísima, su labor es muy importante. . . hermosísimo tesoro de la tradición que ustedes están llamados a mantener viva. . . los mayordomos deben destacarse con sus buenas obras, deben ligarse a la experiencia del más grande apóstol San Pablo (el que predicaba entre los Gentiles) alegrándonos cuando hay motivos de alegría. . . el estar juntos comiendo nos remite al banquete celestial. . .”

El discurso de los sacerdotes católicos transcurre en un ambiente ritual poblado de símbolos que mantienen vivo el doble lenguaje intertextual. Los mayordomos escuchan con devoción. La Coronación es el ritual más intenso. Coronas de flores para el que sale y para su esposa como premio a sus labores y coronas de espinas para la pareja que recibe el cargo como símbolo de los sacrificios que tendrán que hacer. El momento de la coronación se celebra con aplausos y con el estruendo de las salvas. Para el Juramento los mayordomos y sus esposas besan un crucifijo, al hacerlo juran cumplir con el cargo y por ningún motivo abandonarlo.

El que sale le agradece “a todos los que apoyaron” y el que recibe el cargo les pide “que nos acompañen siempre que los necesitemos y que nos acompañen a comer y luego a regresar a las cinco para llevarnos a los santitos”. Todo mundo se pone de pié y se dispone a continuar la fiesta. En medio de salvas, con más flores y con música de banda, la gente camina en procesión hacia la capilla de Los Angeles. El mayordomo lleva un crucifijo con lo que representa públicamente haber asumido el cargo. Muy cerca de él con el estandarte del santo camina el que será el sucesor. Los Angeles es la capilla del barrio al que pertenece el nuevo mayordomo que a partir de ese día abrirá las puertas de su casa para que la gente pueda visitar al Señor de Chalma en su nuevo altar.

Cuando el nuevo mayordomo entra a la capilla lo hace en compañía de varias personas que llevan sahumeros con copal, de los mayordomos del Señor de Chalma en los pueblos y de los músicos que ahora participan del ritual tocando música con teponaztle y chirimía. Los muros laterales de la pequeña capilla de Los Angeles están decorados con pinturas de paisajes de un campo de nopales y magueyes cercano a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en el que conviven santos cristianos y santos indios. A este ritual no asiste ningún sacerdote católico. Sólo lo practican los mayordomos, los que van a compartir con el nuevo mayordomo las obligaciones del cargo y el pueblo.

En la calle afuera de la capilla están unas mesas enormes dispuestas para la comida, el huentli, "la comida de Dios", la "ofrenda", el "alimento sagrado". Cada quien se sienta donde quiera. Todos están invitados. Hay mole, carnitas, barbacoa, arroz, nopales, tortillas, cervezas, refrescos, agua de jamaica y de limón y ron. El nuevo mayordomo (apóstol-sacerdote) preside coronado de espinas como Cristo la "gran fiesta de los señores y hace servir comida y bebida a toda la población para mostrar su buena voluntad hacia las pobrecitas gentes (macehualtzintli)" Cambio de mayordomía del Santo Señor de Chalma, Milpa Alta (20-V-01)

Dejan todo su trabajo para estar más que nada con Él

"De cuando me anoté yo, ahorita son 14 años. Todavía en ese entonces cuando yo me apunté era menor de edad. Las personas que estaban en el cargo entonces no me confiaron. Los que me apoyaron fueron mis abuelitos. Ellos tuvieron que estar como testigos. Ya sabíamos que me iba a tocar hasta dentro de 13 años. Tres años atrás de cuando me anoté me nació ir caminando a Chalma, ve que la tradición de acá es ir caminando. Un poco fue la caminata esa y aparte cosas de la vida. Ya ve que pasan muchas cosas, yo viví

unas situaciones muy difíciles con mis papás por problema entre ellos. Yo le platico de cuando tenía yo 15 o 16 años. Luego mi vida cambió. Antes, de joven, todo lo que yo hacía me salía mal, ya sea con los amigos o con los papás. Después que empecé a ir caminando, como una especie de manda todo comenzó a cambiar, todo lo que parecía obscuro fue diferente.

“Comencé a encontrar trabajo, terminé la secundaria, todo se fue arreglando. Son muchas cosas juntas, el agradecimiento, el gusto de ir caminando a Chalma y ver todo lo que hace un mayordomo. Yo me dije pues algún día yo voy hacer algo. Después yo me apunté. Yo le agradezco mucho al Señor, es la fe que uno le tiene y hasta ahorita las cosas han salido bien, con sus bajas claro. Yo soy comerciante, me dedico a vender barbacoa y borregos aquí mismo en Milpa Alta.

“La mayordomía es a base de muchas personas no de uno solo el mayordomo. Muchísimas personas nos apoyan, más que nada es la familia y muchas personas que aunque sea con un granito de arena participan porque si es muy grande. Si fuera uno sólo el de todo nadie lo haría. Hay muchas personas que colaboran con lo económico y con el trabajo. Ahorita aquí ya es poco porque ya es la salida, pero hace un año aquí en la casa había unas doscientas personas ayudando. Todos vienen sin ningún fin. No porque nosotros les paguemos, al contrario, ellos vienen dejando todo su trabajo que ellos tienen. Ellos ya saben y lo hacen como una manera de agradecimiento por algún favor que reciben del Señor de Chalma, eso es como los mueve a venir año con año.

“Las obligaciones son bastantes, organizar todo desde que llega aquí a la casa, las festividades, la peregrinación. Empieza desde mucho antes. Una mayordomía aquí empieza cuando presentan una generación que es de 10 personas porque entran de 10 en 10. Para nosotros empezó hace cuatro años cuando todos los 10 nos mandó llamar la generación

pasada. Por decir allí comenzó nuestro cargo. Desde conocernos. Después al año siguiente, yo fui el número tres de la generación y nos tocó repartir una fruta allí en Chalma que es cuando se corona uno. Pero esa fruta no la compra el que va a entrar, sino el mayordomo que está en función. Por ejemplo, yo ya le di la fruta al mayordomo que apenas se va a coronar, va un año adelantado. Después de que reparte uno la fruta allí en Chalma, ya cuando llega uno aquí a Milpa Alta el día domingo, vuelve uno a repartir la fruta que le da el mayordomo que están en cargo. O sea que la primera repartición de la fruta es en Chalma y la segunda aquí en Milpa Alta en mayo. Mañana le toca repartir a otra persona que va después del que ahorita está, vamos un año adelantado. El que reparte ahora la fruta le toca el año entrante. Lo de la fruta es una tradición, así se le dice y es como si fuera una especie como de colación. Aquí la mayoría es galletas, caña, naranjas y jícamas. Es lo que se da y se le da a toda la gente que llegue a la casa del nuevo mayordomo pero el que la reparte es el que le toca el año que entra. Así es que uno empieza desde más antes de que uno agarre el cargo, empieza uno participando.

“Después de mayo nos brincamos hasta noviembre cuando le bajan la leña al mayordomo entre el 20 y el 30 de noviembre. Se la bajan al que le va a seguir. La leña la bajan del bosque, de la leña muerta, seca. De noviembre pasa al primer cargo que es el 6 de enero cuando al que le bajaron la leña se corona allí en Chalma. Después, el 10 de enero a partir de la peregrinación para acá ya a él le tocan todos los gastos.

“Cuando ya está uno en funciones con anticipación hay que planear desde agosto la peregrinación porque hay que ir a sacar permisos en el Estado de México. La peregrinación que hacemos de ida es de dos días. El primer día se queda uno a dormir en un paraje que se llama Agua Bendita y está allí en el municipio de Ocuilán. Hay que ver los permisos de transporte y el permiso para quedarse allá. Hay que ir antes al Santuario en Chalma para

que le den los ocho cuartos que año con año le dan a Milpa Alta allá en la Hospedería que está a un lado del Santuario. Después ya estando todo el papeleo, cuando se organiza uno aquí hace una junta con todos los barrios para ponerse de acuerdo en la hora que va uno a salir. El mayordomo tiene que dar la comida. El primer punto donde se da de desayunar es aquí el día 3 de enero porque salimos como a eso de las cuatro de la mañana. De aquí hay una escala en Topilejo pero antes agarramos un paraje que se llama La Mora para llegar a San Pablo Oztotepec, luego a San Salvador para llegar a Topilejo. Allí también se le da desayunar café, pan, tlacoyos de frijol y un caldito de almuerzo a todo el que llegue. El segundo descanso es en Agua de Cadena, allí es la comida, un guisadito, arrocito, frijolitos, una comida así normal. Ya de allí llegamos a Agua Bendita en la noche y se les da de cenar y descansa uno para el otro día, el día 4 salir como a las 6 de la mañana y otra vez se da el desayuno y ya llega uno a Ocuilán a almorzar el mismo día 4 y como a eso de las 2 o 3 de la tarde llega uno al Santuario. Pero antes de entrar llega uno a Las Cruces para de allí ya acomodar cada quien sus estandartes y ya bajar con las imágenes afuera porque todo el camino van guardadas. Entramos con los estandartes, las flores y el sahumerio. Los cargadores van cantando la alabanza, son unos 25 que año con año van cargando las imágenes. Siempre va encabezando la Virgen de la Asunción y el Señor de Chalma, luego todos los estandartes de los barrios y pueblos van formados. Cada estandarte lleva a su mayordomo. No nada más es uno solo, también van los mayordomos de los barrios y de los pueblos. El único pueblo que no va es San Pedro y San Bartolo.

“Cada mayordomo lleva sus cargadores. Pero la mayordomía de aquí es la principal. Ya llegando allá entra uno con las imágenes y las deja en el Santuario y se le da de comer a la gente. El día 5 es un descanso porque el día 6 de enero se hace la coronación allá. Llegamos a festejar los Santos Reyes con el niño Dios que se llama el Niño del Consuelo.

Se da el desayuno de tamales y atole, la comida y la cena, hasta el 9 de enero que hay que regresar para Milpa Alta. Ese día a las 7 de la mañana sacamos las imágenes del Santuario y nos venimos de regreso. El primer descanso es en Santa Marta, luego llegamos a la mitad del monte cerca del Ajusco a dormir en un paraje que se llama Tlaltilo, allí se queda uno a dormir. Al otro día sale uno a las 7 de la mañana para llegar a Topilejo al almuerzo. De allí llega uno aquí a San Pedro Actopan al medio día, a la una o dos de la tarde, según. Se vuelven arreglar las imágenes, se sacan de sus nichitos, se prenden los sahumeros, las veladoras y allí sí hay música de banda y de mariachis para llegar ya al Santuario de la Virgen de la Asunción donde se hace la misa de bienvenida y de allí a la casa del mayordomo donde se da de cenar.

“Aquí en la casa se quedan las imágenes. Las flores se ponen cada ocho días, a veces también hay voluntarios y se les da oportunidad. Siempre, los 365 días del año, el altar se queda abierto, nunca está cerrado para que cualquiera pueda venir. Son muchísimas fiestas, hasta la del día del padre, el 10 de mayo el día de la madre vienen a darle las mañanitas. A veces vienen familias que le traen algún arreglito. En junio la fiesta de corpus se hace una procesión con las imágenes, igual en el jubileo, el 14 de agosto y se tienen que bajar las imágenes a la iglesia. Luego en la octava el 23 de agosto se hace otra procesión.

“Lo más fuerte de aquí de la mayordomía es La Junta, siempre se hace en noviembre, en diferente fecha pero es en noviembre. La Junta es que mucha gente que llega y deja una limosna, lo que quiera y a cambio de eso se le da a la gente mole con carne de res y arroz. Luego viene La Rejunta y allí también se da algo voluntariamente y allí se le da a la gente atole y tamales.

“Yo no me hice mayordomo con el afán de que me vaya bien después (¿denegación?) yo con lo que tengo, con lo que me ha pasado, para mí ya es una cosa muy

bonita. No espero recompensa ni nada. Lo que espero es que el año que las imágenes estuvieron con nosotros hayan estado agusto aquí en la casa, es lo que yo espero. De todo lo que tenemos es poco lo que le servimos a El. Sus rosarios, sus flores, sus misas cada mes. Esta es la mayordomía mas grande de aquí de Milpa Alta, se hacen entre 18 y 20 fiestas al año. La persona más humilde de aquí de Milpa Alta viene y ayuda con su granito de arena. Esta mayordomía se mueve a través de la gente más humilde que hay acá, a lo mejor porque es la más necesitada. En lo que yo viví me apoyó más la gente que está en una posición más baja. Viene aquí y a veces se está hasta ocho días, deja su casa, hay personas que se turnan, un día viene la esposa y al otro el esposo, luego los hijos y nos vienen ayudar, hacer muchísimas cosas que a veces dice uno pues dejan todo su trabajo para estar con nosotros, para estar más que nada con El” Entrevista con el mayordomo Miguel Angel Olivares Medina (Milpa Alta, abril 01)

La lista de espera para esta mayordomía está cubierta hasta el 2021.

En Milpa Alta el sistema de cargos ha tenido algunas transformaciones en su estructura y en sus formas de organización. Como está dicho, éstas tuvieron lugar después de la década de los 30. Hay testimonios que dan cuenta de cómo el sistema se ha ido adaptando a las “nuevas circunstancias” sobre todo para lograr una distribución de las obligaciones incluidos los gastos. A excepción de la mayordomía de la Virgen de la Asunción “los *santismotlaca*” (señores del Santísimo) que tenían por obligación organizar la fiesta del santo patrono el 15 de agosto, integrada por un mayordomo y una hermandad de 15 miembros con vecinos de todos los barrios, las otras mayordomías son de una sola persona. Se trata de las mayordomías de los santos patronos de los barrios, las de los santos de la parroquia y las de imágenes de santuarios.

María de Jesús Martínez Ruvalcaba (op.cit.) cuenta que las mayordomías se transformaron en sociedades, con varios miembros, una mesa directiva y una distribución de las obligaciones. Las razones de orden económico estuvieron entre las que más influyeron para el cambio. De esta manera las fiestas podrían ser financiadas por medio de un sistema de cooperación entre los socios.

En 1938 se organizó la mayordomía del Señor de Chalma como una asociación de mayordomos. Aquí cabe hacer la aclaración que no obstante tratarse de una asociación, la mayordomía conserva su nombre y el mayordomo de Villa Milpa Alta preside siempre la asociación.

El proceso de cambio en la organización de las mayordomías duró hasta mediados de los 50 cuando todos los barrios se organizaron como asociaciones de vecinos para asumir las funciones de las antiguas mayordomías.

Lo interesante es la capacidad de adaptación de la estructura y funcionamiento del sistema de cargos, su flexibilidad para pasar de una estructura jerárquica vertical a otra organizada en sentido horizontal que abre el cargo a la comunidad para ya no sólo recibir donativos y trabajo voluntario, sino para repartir las obligaciones económicas de la fiesta entre muchas más personas y hacerlo de forma organizada, calle por calle, de modo que la realización de las fiestas quede asegurada. El sistema se adapta a las nuevas circunstancias, recrea sus condiciones de vida para que la fiesta, los rituales y la cosmovisión permanezcan a lo largo del tiempo con sus diferencias y sus similitudes.

Los pueblos de Milpa Alta están ordenados alrededor de una plaza principal en la que convergen la autoridad civil, la religiosa y el comercio. Mantienen la traza de los cuatro barrios principales, aquello que es el módulo tradicional mesoamericano de asentamiento de cuatro grandes barrios rodeando al templo principal y a la plaza. Las casas se separan

unas de otras por medio de pequeñas bardas, frecuentemente por un maguey, unos nopales, un árbol de capulín o por muros de piedra volcánica adornados con muchos geranios, plantas sagradas para la ofrenda a los dioses.

En este espacio abierto, visitando a la gente he aprendido algo sobre sus vidas, mirándolos cuando realizan sus labores cotidianas en el campo para cultivar el nopal, el maíz, todavía algunos magueyes, las habas y el frijol, en los mercados y en los patios traseros de sus casas donde conviven con abejas, guajolotes, pollos, gallinas, cochinos y borregos, donde hay al menos una troje para guardar el maíz y algunos árboles frutales.

En las fiestas religiosas en las que he participado he podido mirar “el contexto de una fe viva” (Malinowski) y escuchar los mitos como expresión directa de aquello que constituye su asunto. No para buscar satisfacer la curiosidad científica, sino como “resurrección en el relato de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, resistencias, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos”.

Los rituales y la permanencia de la cosmovisión.

En la segunda parte de la tesis abordé este tema de forma más amplia y analítica, por ahora únicamente deseo dejar planteada una pregunta ¿por qué la cosmovisión mesoamericana vive en el presente en las comunidades indias y mestizas de los pueblos antiguos de la Cuenca de México? y aproximarme a una posible respuesta.

La mayoría de los textos elaborados por un grupo de etnólogos de la escuela mexicana de antropología, convencidos de la importancia de desarrollar el concepto de cosmovisión para el estudio de la religión prehispánica, ha coincidido en definirla como “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera

coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. . . sus fuerzas anímicas, el cuerpo humano como imagen del cosmos” Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coordinadores **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México** (2001)

Para esta escuela el ritual es el “vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos” El ritual permite a sus participantes involucrarse en acciones comunitarias por medio de un “complejo proceso de trabajo” para la realización de las fiestas. Así el ritual funciona como vía de comunicación que permite expresar “cosmovisiones e ideologías”. . . un “factor conservador que tiende a perpetuar los aspectos mas tradicionales de la cultura” . . . una relación entre “el trabajo humano y los bienes invertidos en la vida ceremonial que fortalecen las redes de obligación recíproca necesarias para la agricultura y la vida comunitaria”. . . un “factor clave que afianza la identidad de los miembros de las comunidades y su sentir de pertenencia frente a un mundo externo hostil y de desintegración social cada vez más amenazante”. . . un tema del “corpus etnográfico” rico en información e implicaciones teóricas “el de los rituales agrícolas, donde se generan interrelaciones sociales, políticas e ideológicas que nutren y reproducen la cosmovisión mesoamericana”. . . una acción que “revela los aspectos ocultos y reprimidos de la cultura. . . la muerte, el sexo y la imagen del cuerpo como marco para la comprensión del cosmos” Advierto que esta presentación no es sino una síntesis apretada de posturas y que de ninguna manera trata de sustituir a un análisis minucioso del tema y del material en sus múltiples variantes y coincidencias.

Ahora quiero ensayar *otra* forma de comprensión del ritual. Una *hipótesis* en la que el objetivo de la acción ritual es el mínimo de movilidad (la inmovilidad el no cambio) para no abrir las puertas a la violencia y el caos o sea al cambio concebido como catástrofe. Esta

postura supone entonces que la cosmovisión subvierte la linealidad del tiempo histórico y vive en el presente por medio del ritual que liga todos los tiempo y que unifica el espacio del territorio de *Mesoamérica*.

Se trata de lo que Fernand Braudel denomina como la construcción social del tiempo y sus múltiples realidades, trabajar en el contexto de una visión alternativa del tiempo que acepta que los procesos sociales no tienen tiempos sino que están en el “tiempo eterno” El rito permite mantener viva la memoria de los acontecimientos que sustentan la vida colectiva.

El antropólogo René Girard en su texto sobre **la violencia y lo sagrado** plantea que los ritos conceden un “sabor anticipado” de lo que puede ocurrir en caso de transgresión de las prohibiciones, descuido de los ritos y desviación de lo religioso. “Gracias al ritual, las generaciones sucesivas se imbuyen de respeto por las terribles obras de lo sagrado, participan en la vida religiosa con el fervor necesario, se dedican con todas sus fuerzas a la consolidación del orden cultural. La prueba física tiene una fuerza coercitiva, inigualada por ninguna comprensión intelectual; es la que hace aparecer el orden socio-religioso como un favor extraordinario”.

En este enfoque los ritos funcionan para la conservación religiosa y social por medio de los mecanismos que ponen en juego y que nunca están completamente pensados por nadie. Son eficaces, siempre y cuando no intentemos reducirlos a una eficacia “puramente social” porque en realidad los rituales funcionan como “imitación” de la crisis primordial. Su eficacia entonces se debe a la actitud religiosa en general y excluye el cálculo, la premeditación, el plan y todo aquello que tendemos a imaginar que se encuentra detrás de los tipos de organización social cuyo funcionamiento se nos escapa por su complejidad.

El efecto general del rito para Max Gluckman, en su libro **Order and Rebellion in the Tribal Africa**, (1960) es la “catarsis” que puede observarse en ceremonias de purificación a las que se someten por ejemplo, los candidatos a ocupar el cargo principal de mayordomo o los que participan en las peregrinaciones “las promesas” o las curas que logran extraer el “mal”. El ritual vincula lo natural y lo cultural en la medida en que no es posible separar lo arbitrario de lo no arbitrario, lo útil de lo inútil, lo que fecunda de lo insignificante.

Es posible que la crítica racional no perciba esta dimensión porque parte de reconocer únicamente el sentido de aquello que refuerza todas las diferencias, principio que impide mirar por los intersticios de las pasiones y los deseos y acaba por caer en el “estudio” de los “valores culturales” y en la pura clasificación. La cosmovisión mesoamericana permite entender el mundo no sólo en su dimensión mítica, sino en el vínculo con sus entornos. Llena de sentido a lo que existe alrededor. La historia es larga y permite hacer inteligible algunas cosas como puntos de referencia.

Cada configuración no es una totalidad, sino que se caracteriza por su densidad. Recorro a una metáfora que nos acerca a una representación: es como una selva exuberante. Las configuraciones de ideas, de alguna manera, son legitimaciones que logran persuadir, convencer y coaccionar y que, autónomas en su economía discursiva, están inmersas en las prácticas sociales. Funcionan en un tiempo presente en el que el antes y el después no registra ninguna progresión. La cosmovisión es legible y está viva en los discursos y las prácticas que la expresan al hablar su lenguaje. En otras palabras, describimos el mundo a partir de nuestra posición en el mundo. De la ciudad de los hombres a las moradas de los dioses. La subordinación no está superada o corregida, por la concepción que inventa y reconoce dos ordenes: el natural y el sobrenatural.

Los mayordomos y las moradas de los dioses

Los sistemas de cargo son sistemas abiertos de constante intercambio, dar y recibir tiene un sentido. Por medio de la mayordomía la comunidad le otorga a los dioses en la tierra su imagen, los lugares para orar, los recorridos por la geografía sagrada, las ofrendas, las fiestas. El mayordomo es el que puede intervenir, el intermediario, que asegura que todo esto ocurra; a cambio, la comunidad le entrega dinero, trabajo y productos para las ofrendas. Todos los que dan reciben las bondades de los dioses. No se trata de la separación entre el territorio de los hombres y el de los dioses en los términos de una subordinación tal y como lo plantea la concepción que reconoce dos ordenes: el natural y el sobrenatural.

Las mayordomías y sociedades no son sólo organizaciones religiosas, sino que despliegan funciones sociales y políticas que se cumplen por la participación muy activa de las comunidades de los barrios y pueblos en las labores requeridas para la celebración de los rituales. Esta participación crea fuertes lazos de solidaridad, relaciones de prestigio y liderazgo que se preservan.

El sistema de cargos organiza y protagoniza los rituales religiosos por medio de los cuales la cosmovisión, que supone una lectura mítica de la naturaleza y que afirma las relaciones de los milpaltenses con la tierra y con todo su entorno natural, inspira la práctica del ritual en el que aparecen los símbolos de esa especial relación con la naturaleza, que define culturalmente a estos pueblos: flores, palmas, granos, mazorcas, cañas de azúcar, manzanas, hojas de árboles que aromatizan el ambiente, hierbas del monte que alfombran la entrada a los templos, copal, música, cohetes, las ofrendas, los montes, las cuevas, los manantiales y los árboles Prácticas que no sólo ponen en duda la separación tajante entre

pasado y presente, entre ellos y nosotros, sino que permiten reflexionar sobre los conceptos ideológicos de identidad y nación sobre los que no hay acuerdo y el debate no termina.

La diferencia cultural

Es un tema polémico, hasta cierto punto sobre actuado por la moda, relacionado con las complejas historias que contradicen la simplificación y que se filtran de un territorio a otro en un proceso que no reconoce los presentes límites que nos separan a todos en distintas bandas.

La investigación sobre la diferencia cultural y sus múltiples relaciones es importante en un contexto como el de México con una trama de tradiciones culturales que al coexistir e interactuar construyen el abigarrado espacio social y político de la pluralidad cultural y de la autonomía.

El espacio de la diversidad hay que contemplarlo como sistema abierto, infiltrado por mil corrientes y contra corrientes que lo animan y que a lo largo de siglos han permitido que la historia hable no sólo de guerras de religión y conquistas imperiales, sino también de intercambios, mestizajes y comunidades.

Hay muchas maneras de ser “civilizados” como podemos verlo en la confrontación de culturas y el mantenimiento de la diversidad. Una historia menos visible. Las culturas indias no están en la periferia, Mesoamérica ha estado dentro desde el principio.

II

LA APERTURA DE LOS POSIBLES.

Cosmovisión y ritual.

El concepto de cosmovisión en la tradición etnográfica mexicana ha abierto una vía de acceso al vasto mundo de la religión prehispánica, en particular a las creencias y rituales mesoamericanos que han logrado conservarse -con gran vitalidad- en muchos pueblos y regiones de México.

Johanna Broda y Félix Báez-Jorge coordinaron la publicación de un libro muy interesante, **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México** (2001) que muestra la riqueza de posturas teóricas y etnográficas en relación con algunos temas relevantes en el debate teórico contemporáneo.

Los trabajos reunidos en este libro coinciden en la necesidad de afinar la definición del concepto de cosmovisión y en la de ponerlo en práctica en los análisis de los diferentes materiales de investigación por la importancia que tiene en “los procesos de reproducción cultural de las comunidades estudiadas” (op. cit.,p.15)

Conforme transcurre la lectura de la introducción, a cargo de Broda, que expone las diferentes propuestas teóricas y sus posibles coincidencias, el concepto se va abriendo a las definiciones y en esa medida se carga de múltiples significados y hasta cierto punto de ambigüedades, cosa que no considero sea un error.

Cosmovisión se define por los autores como un proceso portador de múltiples cualidades y capacidades, “visión estructurada que permite que los miembros de la comunidad combinen de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”... como portadora de “nociones” sobre las “fuerzas anímicas del hombre... “sistema de representación simbólica...hecho histórico... entidades integradoras del imaginario colectivo... configuración que expresa lo objetivo y lo subjetivo de lo individual y lo social... manifestaciones culturales capaces de expresar simbólicamente el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos... complejo edificio mental que precisa de continuos movimientos analíticos... las relaciones entre cosmovisión e ideología construidas a partir de los contenidos de mentalidades preexistentes y con las mentalidades producto de antiguas herencias culturales, de creencias muchas veces inconscientes, cuyas génesis se hunden en el pasado, si bien se transmiten de generación en generación”.

Para lograr una mejor aproximación y una mayor precisión sobre lo que se denomina como “cosmovisión mesoamericana” Broda admite coincidir con la afirmación de López Austin (op.cit. 1990) de que Mesoamérica no es un área cultural “uniforme y permanente de estructuras cohesivas”, sino el producto de una “compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales”. Proceso que posibilitó que lo común y lo particular de las historias de cada uno de los pueblos mesoamericanos “actuara dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales”.

El material etnográfico reunido en este libro, descubre el “papel decisivo que la cosmovisión ha jugado en la reproducción de la cultura de los pueblos indígenas de México”. Una tradición cultural con un “núcleo duro” (López Austin) que constituye un “complejo sistémico” que actúa como “estructurante del acervo tradicional” y que permitió asimilar los “nuevos elementos” de la cultura indígena cuando estuvo bajo el dominio colonial. No se trata de una “unidad discreta” sino “abierta a los procesos históricos de transformación” (op. cit. 1990)

Seguir el hilo de la exposición en este ensayo resulta complicado porque cada aporte para la definición del concepto alude a algo nuevo que es capaz de significar. Hay una inquietante pérdida de simplicidad que quizás tenga que ver con la vieja necesidad y dificultad “científica” de separar para luego reconciliar, en términos de “causa-efecto” y de determinación, el mundo “real objetivo” del “irreal subjetivo”.

Quizás también tenga que ver con la carga de prejuicios legados por la tradición positivista y con el sentimiento de culpa que padecen los científicos sociales cuando creen que se apartan de la ciencia para acercarse peligrosamente a la filosofía o también a la psicología y ahora a la biología.

Andrés Medina declara que tiene como referencia central a Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, obra en la que aparecen y coexisten una diversidad de tradiciones teóricas, como las de la etnología francesa, la antropología boasiana y las investigaciones de Robert Redfield, que, aún y cuando se inscriben en el campo de la sociología, admiten sus claros encuentros con la filosofía.

La cosmovisión es para este autor una categoría teórica que reordena todo el campo y establece un nuevo marco analítico, sobre todo en el contexto de la situación actual de

los pueblos indios y de sus reivindicaciones para lograr el reconocimiento de sus derechos históricos y políticos.

Medina propone tres temas para abordar el problema de la cosmovisión: el del nahualismo que tiene como referencia al cuerpo humano como modelo del universo; el de los rituales agrícolas presentes en la cosmovisión mesoamericana y que generan formas de interactuar a nivel social, político e ideológico; y por último, propone explorar las nociones generales sobre el espacio y sus vínculos con los calendarios (el tiempo), la geografía sagrada y los referentes astronómicos (el cosmos)

La experiencia de la observación en Milpa Alta

La observación de los rituales con los que se practican los cultos vinculados con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje en Milpa Alta, descubre elementos de la cosmovisión mesoamericana. La fiesta religiosa de los santos patronos de los pueblos y barrios se ofrece como representación en el espacio público y permite observar la forma en la que algunos ritos comunitarios ocurren y la presencia de la cosmovisión como concepción del mundo y de la vida.

El sentimiento religioso se alimenta del intercambio y de los sistemas sociales, como el sistema de cargos, además reproduce y crea los vínculos comunitarios que articulan la vida de las gentes con los barrios y pueblos y su sentido de pertenencia y de identidad que va más allá de su espacio. El rito en este sentido cohesiona a las comunidades.

La idea misma de querer *explicar* una práctica –como el flujo de fuerza o *chichahualiztli*: la energía vital entre la comunidad, los muertos, los elementos del mundo natural y el maíz- me parece equivocada. Todo lo que podemos decir es que allí donde

esta práctica y este punto de vista se dan juntos, la práctica –el ritual- no brota del punto de vista, sino que simplemente ambos están allí.

El querer dar una *explicación* parece estar fuera de lugar, quizás lo que habría que intentar es ensamblar de forma adecuada lo que se *sabe* sin añadir nada más. La explicación, comparada con la impresión que produce lo descrito, es demasiado insegura.

Toda explicación es una hipótesis. El ritual consiste en llevar un deseo a la representación y en este sentido expresa un deseo. El error surge cuando pretendemos una interpretación.

“Si la adopción de un niño se produce de tal manera que la madre lo saca de entre sus vestidos, es una locura creer que aquí hay un error y que ella cree que ha dado a luz al niño. . . ¡Cuán estrecha es la vida espiritual para Frazer! Por consiguiente: ¡qué imposibilidad de concebir otra vida que no fuera la del inglés de su tiempo!”
L:Wittgenstein **Observaciones sobre La rama dorada de Frazer.**, (México 1993)

En el caso de la cosmovisión lo que las comunidades de los pueblos y barrios perciben alrededor suyo año tras año, interconectado de las maneras más diversas, juega un papel en su pensamiento (su filosofía) y en sus prácticas (forma de vida). Lo característico es que las lluvias, el agua, la tierra, el maíz, los montes, las cuevas, los caminos, tienen significado y es en relación con este significado que las ceremonias ocurren.

Las acciones rituales no son en absoluto un parecer o una opinión verdadera o falsa. No obstante, una opinión o una creencia, puede también pertenecer al rito. Esta imaginación no es como la pintura de una figura, sino una configuración complicada con partes que la componen y que son heterogéneas, imágenes y palabras.

La explicación histórica, es decir, la explicación como una hipótesis de desarrollo, es sólo una manera de relacionar los datos. Sin embargo, también es posible observarlos en

su relación mutua y relacionarlos en el contexto de una concepción general, sin darle necesariamente la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal en sentido lineal y universal.

La importancia de la tradición oral consiste en que designa una forma de representación, el modo en que vemos las cosas, un tipo de cosmovisión. La representación y los rituales facilitan la comprensión, es decir facilitan descubrir las conexiones.

La cosmovisión

Las expresiones como cosmovisión, visión del mundo, concepción del mundo tienen un significado obscuro, muchas veces confuso y de difícil delimitación. Martin Heidegger, **Introducción a la Filosofía**, España (1996) se refiere a los problemas que hay para designar estas nociones y afirma que la palabra apareció por primera ocasión en la *Crítica del juicio* de Kant. Allí se usa en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos “significando, por tanto, simple aprehensión de la naturaleza en el sentido más lato”

Más adelante con el Romanticismo, la expresión cosmovisión para Friedrich Wilhelm J. Schelling en **Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza** (1799) no se asigna a la visión de la naturaleza a partir de los sentidos, sino como una acción de la inteligencia, no conciente y que consiste en formar productivamente una imagen del mundo.

Luego G. Friedrich Wilhelm Hegel en la **Fenomenología del espíritu** (1796) habla de una visión moral del mundo. Otros autores se refieren a la cosmovisión política, la cosmovisión religiosa y cristiana, se habla también de cosmovisión democrática, pesimista y medieval.

Intentar el uso del concepto no plantea un problema de orden metodológico, la dificultad consiste en que la cosmovisión remite a la estructura de la existencia, por lo cual se hace necesaria una interpretación ontológica de ella. Heidegger (op.cit.) atribuye a la falta de una ontología de la existencia el que el fenómeno de la cosmovisión permanezca tan “profundamente indeterminado”.

Wilhelm Dilthey y otros autores como Karl Jaspers y Max Scheler trabajaron para proponer una interpretación de la esencia de la cosmovisión. Dilthey lo intentó desde la filosofía y estableció que en la forma de estructurar la visión del mundo hay una relación interna entre la experiencia de vida y la imagen del mundo y que esa relación incluye un “ideal de vida”. Emile Brehier, **Historia de la Filosofía**, Argentina (1956)

La estructura de la cosmovisión es entonces, desde esta perspectiva, un contexto que permite que ingredientes de distinta procedencia y distinto carácter puedan asociarse. Dilthey caracterizó a la cosmovisión a partir de afirmar que en su estructura (de la visión del mundo) hay una relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo. De esta relación siempre puede surgir un ideal de vida. Aunque estos momentos tienen un carácter y una procedencia distinta, están en conexión y guardan entre sí una “interna relación”.

Karl Jaspers también trató el tema en su **Psicología de las concepciones del mundo** España (1967) donde habla de la riqueza de posibles cosmovisiones. Coincide con Dilthey en la determinación de lo que entonces se denominaba como esencia de la cosmovisión. Con tal objeto propuso investigar las actitudes, las imágenes del mundo y la vida del espíritu.

En esta breve presentación podemos ya advertir algunas de las dificultades que enfrentamos con el uso de este concepto equívoco y de límites difusos. Tal vez lo que

complica la posibilidad de alcanzar acuerdos sobre una única definición, tenga que ver con la pluralidad de visiones del mundo, sus diferencias y diversidades en el arte, la religión, la filosofía y la política. Otro factor que quizás influye es la pérdida de una cosmovisión unitaria, cerrada y dominante.

Para Heidegger “siempre que queda rota una cosmovisión unitaria o una cultura unitaria, el problema de la cosmovisión o visión del mundo se vuelve vivo” (op. cit.) Para este autor hay una “coloración cosmovisional” que hace que casi de manera automática nos preguntemos qué cosmovisión o visión del mundo se oculta tras esto o aquello. No obstante, cuando tenemos que decir qué es eso de una visión del mundo “nuestra perplejidad se vuelve bastante grande”. La razón de esta perplejidad reside en la inseguridad del horizonte desde el que delimitamos qué sea eso de una cosmovisión.

La visión del mundo, la cosmovisión es según este filósofo “siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar. Más aún, esta convicción no es algo que simplemente “tengamos”, o algo de lo que a veces hagamos uso, una convicción que pongamos por delante o hagamos valer, como hacemos con una idea que hemos obtenido o con un teorema que hemos demostrado, sino que nuestra cosmovisión, nuestra visión del mundo, es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo conciente y expresamente a ella” (op. cit.)

Así la expresión “*visión del mundo*” se complementa con “*y de la vida*”. La visión de la vida es a la vez la fuerza operante en y la fuerza que da dirección a, la existencia misma.

Las entrevistas con Artemio.

Me he vuelto a reunir con Artemio en varias ocasiones para hablar de diferentes temas, entre ellos otra vez sobre la celebración de la fiesta religiosa de la virgen de La Asunción, patrona de Villa Milpa Alta y también sobre la sanación y el nahualismo considerados por él como tradiciones antiguas.

Las entrevistas son elocuentes y ricas en información respecto a la lectura del cosmos, la naturaleza, el cuerpo humano, la muerte, el uso del idioma, las emociones, los poderes y los dioses y las actitudes y deberes que deben cumplir los “hombres de costumbre” herederos de la tradición. Las conversaciones han ocurrido en la casa de Artemio y en el lugar donde enseña nahuatl a un grupo de unas diez personas, originarias de Milpa Alta y en el que hay tres niñas, varios jóvenes y un hombre mayor de edad. Para mi sorpresa el primer día que asistí a una de las clases descubrí que todos eran hablantes del nahuatl y que lo que enseña el maestro en lengua nahuatl son las “tradiciones antiguas”.

También he conversado con Artemio durante largos paseos por los cerros y parajes de Milpa Alta, acompañados de algunos de sus alumnos y de Juanito que en los trayectos va haciendo altos para hablarnos de las hierbas, plantas, arbustos y de sus atributos*.

* El material de campo es muy extenso y no lo incluyo todo en esta presentación.

La Tonantzin la Virgen de La Asunción.

“La virgen es del día 14 de agosto. Antes, desde la época prehispánica, era una fiesta que hacían las *ichpocatsin*, pero cuando llegaron los frailes y quisieron desaparecerlas, los naturales de la región, los que conocen la región, hacen como que lo aceptan, igual que la plantita que frente al sol parece que se está rindiendo aunque se está nutriendo. Bueno pues así las gentes, los naturales de aquí, los que tenían ese conocimiento no es que se agacharan sino que aceptaron pero no de lleno y dijeron “bueno si esa es tu religión. . . si eso es lo que quieres que hagamos. . . bueno lo vamos hacer pero permítenos que las *ichpocatsin*, las doncellas vayan a ofrecerle flores, pero ahora ya no es la *Tonantzin* sino la Asunción.

“El 14 de agosto corresponde a la *xochimacomextli*, la veintena de ofrenda de flores, cuando se llevan frutas y flores y como el mes es *tlaxoximaco* entonces allí está *xilotl* que es una doncella que simboliza que el maíz ya está apto para ser consumido y que la doncella ya puede procrear también, por eso es que va a ofrendar flores y va a demostrar que ella ya puede formar una familia.

“La *Tonantzin* está donde está ahora la parroquia de La Asunción, allí está la *tecalli* como pirámide y la *Tonantzin* está como si estuviera en cuclillas sin tocar el suelo.

“Si ven ahorita hay hongos en el mercado. Aquí en el bosque, principalmente en el lugar del *Chichinautzin* y del *Ocotec* abunda el hongo niño que se llama *xoleme conectl*. Entonces a las *ichpocatsi* les daban una dosis para que entraran en éxtasis, para que se elevaran, *icuicatl*. Y cuando vienen los frailes y preguntan ¿qué es lo que hacen? Pues están subiendo al cielo, están muriendo sus cuerpos, sus cuerpos groseros como el del deseo o el

del vicio, eso es lo que está matando la *Tonantzin* y las *ichpocatsi* van a eso a matar su cuerpo.

“Cuando llegaron los frailes y ya sabían que las doncellas ascienden, que van a un viaje, entonces dijeron ¿qué hace la virgen de La Asunción? asciende y aquí se las vamos a poner para que vean que asciende. Entonces los naturales de aquí dicen “tu nos pones que asciende, entonces nosotros vamos a simbolizar que ella muere” y entonces es cuando la bajan del altar principal el día 14 y la tienden y en derredor le ponen las 52 manzanas aunque antes de la manzana aquí había tejocote y durazno. Le ponen 52 frutos porque se acerca la veintena de *xocotl huetzi*, la caída de los frutos que han madurado. Primero es *tlaxoximaco* y luego *xocotl huetzi*. El 52 simboliza que es un *xemocpilli* una atadura de años y cada 52 años según la cuenta del calendario *mexica* es un ciclo, cada 52 años se renueva el fuego.

“Ahora le ponen manzanas, flores y se acompaña de una banda de música cuando la acuestan en la tarde. En estos años la banda del 14 ya nomás sale de aquí del barrio de La Concepción, de *Xachahuenco*, así lo nombramos porque allí estaba la *tecalli* de la *Xochipilli* que es la otra diosa asociada con la fertilidad.

“*Xochipilli* quiere decir florecita, esa flor que ya está madura para la fertilidad. Al ver eso también los frailes ponen a la virgen de La Concepción relacionada con la fertilidad. El fuego también está relacionado con la fertilidad y antes el día 14 de agosto, para simbolizar ese fuego en la parte alta de la torre de La Asunción, ponían luminarias con leña en la noche y toda la noche estaban encendidas para simbolizar que empieza una nueva etapa, o sea ya llegó lo que fue La Concepción y ahora ya maduró por eso es el *xocotl huetzi*, la caída de los frutos, que los frutos ya maduraron y ya los podemos cortar,

los podemos gozar, alimentarnos y regocijarnos de ellos, como es el elote, los *huitlacoques*, el *quelite* que es como el *quilaxtli* que representa todas las verduras.

“Cuenta la tradición que la ofrenda de flores de *tlaxoximaco* es porque somos transitorios y nos tenemos que ir. No hay que llorar por eso que es natural.

Es entre todos como vamos a lograr todo

“Hace algunos años, unos 30, el 15 de septiembre en la noche podía uno ir a cortar uno, dos, tres, cuatro, cinco elotes, una mano en cualquier milpa y no le decían a uno nada (el cinco indica “lo que toma la mano” *macuilli*). Puedo cortar cinco elotes y me los llevo en la mano y nadie le decía a uno nada. Eso quiere decir que vivimos en una sociedad comunal, es entre todos como vamos a lograr todo, entonces si me paso de cinco elotes ya no, ya me llevan con el representante del barrio que antes le decían el *calpullequi* y luego se convirtió en juez auxiliar y que veía por todo el *calpulli*.

“El *calpulli* está dividido en cuatro secciones o sea aquí *tlahuiscalpantecutli* que es el oriente, *niclanpa* el norte, *sihuatlanpa* el poniente y *huixtlanpa* el sur. *Nicpantlatonatiu* es el centro o sea el zenit y *nonantzin coatlicue* el nadir.

La sanación

“Esto de los cinco punto está relacionado con lo que es la sanación. La sanación es estar en contacto con nuestro entorno, por eso hasta hace cuarenta años un ancianito si veía una semilla la levantaba, la besaba y la guardaba para que los jóvenes vieran que eso es importante, eso es nuestro *muctananantlani*, nuestro cuerpo, nuestro sustento, cualquier clase de semilla hay que cuidarla, apreciarla y entonces eso te hace sentir saludable. Si alguien se sale de ese equilibrio entonces va a ver al *tepopochque*. Él estabiliza el cuerpo con la naturaleza. Un *tepopochque* es un sanador que tiene sus implementos como por ejemplo, la *tlaticocomitl*, el *tepetxil* y tiene elementos que son de la naturaleza, se utiliza

yololchixitl, *toloache* que es una planta que muchos le tienen miedo pero que tiene tres propiedades, curativa, enervante y que envenena. Claro que el que no la sabe utilizar daña a la persona y allí es donde nace eso de lo diabólico.

“Cuando nosotros queremos dormir ciertas cosas, como vamos a decir cierta ansiedad, decimos “vamos a dormir esa ansiedad” ¿Cómo lo hacemos? Por medio de alguna ocupación”.

El cosmos y el calendario

“Esto de la festividad del 14 y 15 de agosto también está relacionado con *nahui*, con el cuatro. No sé si haya visto que la iglesia tiene una botarela, como un arco en la parte de atrás que parece como que sostiene a la iglesia para que no se vaya del lado. Bueno pues los *tlacatepani*, los artesanos albañiles tienen un lenguaje conocido entre ellos y aquí tenían ora si que su lenguaje todos los artesanos.

“Así es que aunque los que diseñan las iglesias y hacen los planos son la gente que vino de Europa , los ejecutores de esto son los originales, los que saben cómo manejar las piedras, cómo prepararlas. Vea la parroquia, tiene más de cuatrocientos años y es puro lodo, nada de varilla. Y los españoles preguntaban ¿cómo? ¿cuatro veces está batiendo el lodo y luego lo deja reposar un mes y otra vez lo empieza a batir?. Y es que todo tiene su porqué. Entonces en esa botarela están las 18 festividades y los 13 planetas. Por eso se habla de una *ilamaxquiletl* que quiere decir conocimiento no oculto, sino conocimiento profundo y no todos tienen acceso a ese conocimiento. En el botarel los rayos solares van a tener 18 más 5. O sea, conforme se va moviendo la salida del sol. La madre tierra tiene cuatro movimientos, las estaciones. Estas cosas se ven en ese botarel. Allí están los 13 planetas. Por eso los 52 años que son las 52 manzanas forman cuatro treceñas en *tlaxoximaco* la ofrenda de flores.

“El 16 de julio empieza la canícula que es para que en un tiempo corto haya exuberancia y termina el 24 de agosto. En las cuatro treceñas hay años que empiezan al amanecer, hay años que empiezan al medio día, hay años que empiezan al atardecer y hay años que empiezan en la media noche, por eso es que en la cuenta no hay años bisiestos para reajustar la cuenta como en el calendario gregoriano.

“Para nosotros el 4 es muy importante, dos extremidades inferiores y dos superiores, 4 barrios, en las festividades del 15 de agosto hay 4 bandas.* La primera de Santa Marta, la segunda de San Mateo, la tercera de La Concepción y la cuarta de La Santa Cruz que son los cuatro barrios y que en la época prehispánica cada uno llevaba su ofrenda. Por ejemplo, Santa Marta se dedicaba hacer las tortillas, San Mateo hacer el chito, la barbacoa de venado, La Concepción llevaba *xoleme* el hongo niño y Santa Cruz *tlaxopauctli* que eran los que llevaban todo para la limpieza, escobas, estropajos, escobetas.

“Esos eran los 4 *calpullis*: Santa Marta *Xolco*, San Mateo que estaba sobre un promontorio se denomina *Texcal*, aquí La Concepción que estaba sobre arena se le denomina *Xaxahuenco* y lo que vendría siendo la Santa Cruz y que ellos estaban sobre una cueva se llama *Oztotenco*. En el centro donde está la parroquia allí habían 7 cuevas y se denomina *Chicomóxtoc*, de chicome 7 (montaña madre) Esos 4 barrios son los que llevan las ofrendas, organizan la fiesta y llevan sus bandas, aunque ahora ya son 7 los barrios.

“En la madrugada desde las 2, las señoritas llevan las mañanitas y arreglos florales a la virgen que ya está acostada. Ahora ya no bajan a la original, ya hay una réplica. En lo personal yo nunca estuve de acuerdo con la réplica porque eso es la raíz ancestral.

* Creo que es importante recordar la forma en que los nahuas representaban los cuatro barrios en el cuadrado. A partir de una cruz en sentido diagonal que ubica claramente el arriba y abajo, el lado izquierdo y el derecho. Vease, las primeras páginas del Códice Mendocino.

“Este ritual ceremonial está también relacionado con lo que se denomina *tetlanestlilixtli*, sexto sol. Por eso es que cuando la caída de la gran *Tenochtitlan* en *Tlaltelolco*, que quiere decir montón de tierra circular, y que dicen que los *tsitsimes* trajeron esa tierra y la vaciaron en *Tlaltelolco*, pues allí se reunieron la noche del 12 de agosto que era lunes. En esa noche, como conocían todos los caminos, llegaron aquí a Santa Cruz *Atalpixco* y pasan a visitar *Cuatilama*. En ese día *Cuauhtémoc* toma la decisión de entregar la ciudad al otro día que fue martes 13.

“Para algunos es un día aciago pero para nosotros el pueblo *mexica* el 13 es donde se regenera la energía y empieza haber movimiento. Entonces llegan y se vienen por el camino antiguo que llega a San Bartolomé *Xicomulco* y llegan a *Xaxahuenco* donde había una cueva, su entrada es enorme, a esa cueva entra uno y va a salir a *Chichinautzin* que colinda con Morelos y allí está el *Ocotecatli*, el *Sillicuayo*, el *Otlayucan* y son los que colindan*.

“Allí en *Tlaltatacoyotl*, que así se denomina, no se escondieron, sino que allí se refugiaron en la cueva y en la piedra de *Atenanco* que quiere decir donde chocan las aguas. Era un bosque exuberante, allí esa noche del 12 de agosto *Cuauhtémoc* les dice, hoy nuestro sol se ocultó, cuando llegue el sexto sol nuestro sol va a volver alumbrar.

“Ya entró en la etapa del sexto sol. Por eso es que todos estos rituales ceremoniales son los de nuestra memoria genética y nosotros esperamos la venida de ese sexto sol”

* Este mito se repite en el caso de Zapata cuando se “mete a una cueva muy grande” que va a salir a Morelos y de esta manera se salva de la muerte.

Comentarios

Confieso que desafortunadamente no conozco la lengua *nahuatl* y esto es una limitación. Me siento como inválida porque durante las entrevistas Artemio habla en *nahuatl* para narrar un mito, describir una situación o declamar un poema o un canto y yo no soy capaz de comprender lo que dice. Él siempre generosamente me traduce.

Solo los nombres de calles, parajes, barrios, montes, cerros, cuevas, rituales y cosas en *nahuatl* dan cuenta de la importancia de la lengua en la vida cotidiana de los milpaltenses.

Me parece que la descripción que hace Artemio de la fiesta de La Asunción es de una densidad impresionante y en su relato la narración fluye de un tema a otro, de un lugar a otro, de un tiempo a otro, como si no hubiera orden, sin embargo, el relato que se mueve con flexibilidad entre los tiempos y los espacios corresponde con el de la narración mítica.

La fiesta es el nexo entre presente y pasado, habla de la dualidad de representaciones y conecta a La *Tonantzin* con La Asunción. Lo que, desde mi punto de vista, no puede comprenderse como un proceso de sincretismo tal y como ha sido interpretado por algunos autores y estudiosos del mito guadalupano. Es posible que tenga que ver con la capacidad de desdoblamiento de las imágenes y de los rituales. La Asunción es La *Tonantzin* y La *Tonantzin* es La Asunción. Sabemos que en la tradición mesoamericana un dios se desdobra en otro y en otro.

La representación de lo divino está dotada de plasticidad. Puede ser entonces, que la presencia vital de esa cosmovisión ocurra también gracias a esa cualidad, la capacidad de desdoblamiento que permite que la virgen ascienda al cielo porque “está muriendo su cuerpo. . . su cuerpo grosero que entonces como el del deseo se purifica”. Se trata de un lenguaje simbólico compartido, probablemente como resultado de un largo proceso de

transmisión paulatina y de diálogo callado en territorio mexicano en el que intervendrían, seguramente muchas otras figuras intermedias. El mito guadalupano probablemente sea sólo una de las partes visibles de este proceso de formación de un *nuevo* discurso místico, que, hasta cierto punto, terminó por ser común a Mesoamérica y también al cristianismo mesoamericanizado. No puedo dejar de recordar la imagen del Obispo de San Cristobal Samuel Ruíz, oficiando misa en la catedral llena del humo del copal, en lengua tzeltal y vestido con atavíos hechos en telar y bordados a mano por los artesanos de las comunidades.

Para los frailes La Asunción, la madre de Dios se va al cielo. Para los *mexicas* “ella muere para renacer . . . la bajan del altar principal el día 14 y la tienden”. Su muerte ocurre durante la veintena de *xocotl huetzi*, la caída de los frutos porque han madurado, el tiempo de la fertilidad y la sanación, ritual que estabiliza al cuerpo con la naturaleza.

A la virgen ataviada de azul, que yace en su lecho de frutos y flores rojas, la colocan del lado izquierdo de la imagen antigua de La Asunción, que se encuentra en un nicho central arriba del altar mayor. La acuestan en sentido transversal y en relación con los cuatro rumbos del plano horizontal con la cabeza situada al norte. Hay un juego de inversiones y reversiones que da lugar a imágenes invertidas. La Virgen yace muerta mientras renace. Ella resulta al alma cercana e íntima y al mismo tiempo majestuosa y distante. La imagen es paradójica y lo que se nos presenta como proximidad es alejamiento y proximidad.

“La diosa está de bulto, la cual pieza, por de dentro y por de fuera estaba toda aderezada y enramada, con muchas sargas de mazorca y de ají y de calabazas y rosas y de todas semillas, que era cosa de muy ver y galana... (Durán, 1967, I: 138)”. Citado por Fernando Horcasitas **El teatro nahuatl. Epocas novohispana y moderna**, México (1974).

La fiesta religiosa ensambla varios rituales que ponen en acción al calendario, a los ciclos agrícolas, a la lluvia, la canícula, el cosmos y el tiempo largo, el del lugar del hombre en la duración histórica, el de la espera del sexto sol Alfredo López Austin .

Fusión y fisión de los dioses aztecas. Anales de Antropología, Vol. XX, (1983)

Los rituales se realizan en el espacio amplio, que va más allá de la parroquia a los barrios y que también llega a la parroquia desde los barrios con los estandartes, la música, las salvas, las flores y los frutos, con los elementos naturales que les dan vida y nombre como la arena, la cueva, el promontorio, desde los montes del *Chichinautzin*, desde el *Teutli* Señor de Milpa Alta, desde las 7 cuevas de Chicomostoc, sobre las que está construida la parroquia en donde “vieron los padres, tiene 7 cuevas y tiene buena parte a donde ha de estar la iglesia de nuestra señora de Asunción y donde ha de estar cementerio y donde ha de estar la plaza y donde ha de estar el *jahue*, tiene buen campo luego pusieron el possencio escribiero luego possiero allí dos cruces...” Archivo General de la Nación. Serie: *Tierras*. Vol. 3032 Exp. 2 y 3 F: 152-240) desde el espacio simbólico de la geografía sagrada, desde otros lugares y pueblos remotos.

Nahualismo, el cuerpo y el cosmos

El acercamiento a este tema no es sencillo, requiere de un largo proceso de trabajo y el desarrollo de relaciones de confianza. Los que saben son maestros y los que no principiantes. Solo desde el lugar del que quiere escuchar y aprender es posible saber algo.

Las entrevistas con Artemio han sido claves para esta etapa de la investigación. De ellas presento ahora una primera versión que da idea otra vez de la amplitud de temas relacionados con el nahualismo en Milpa Alta.

Es por eso que somos todo nahual

“Somos chichimecas. Lo que modela nuestra piel son las condiciones de la tierra, lo que nos transmite el deseo de vivir según la piedra donde nos paremos. Es el sol quien nos da sus rayas de ocelote o de coyote.

“El aliento de la lagartija, ocelote, tecolote, águila y venado o de la serpiente siempre ha existido. No ha habido principio ni habrá fin. Lo que el cosmos divino ha hecho es transformarse en distintas formas. Es por eso que somos todo *Nahual*.

“Para saber quienes somos tienes que escuchar hablar a los ríos, vientos, árboles y especialmente a la tierra única poseedora de la leche que hace crecer a las criaturas. Hay que aprender de memoria las enseñanzas dejadas por los abuelitos, hermanos de sangre del ocelote emplumado.

“El ocelote emplumado es el símbolo *yeyeli*. El águila es el animal que simboliza el conocimiento *pipiltzin*. El ocelote fue elegido por los seres *yeyeli* porque no piensa, sólo actúa. El águila es el animal que se encuentra más cerca del sol durante su vuelo. Es quien tiene más desarrollado el cerebro y la vista.

El tonal y el nahual del tiempo

“Los *pipiltzin* hablan del espíritu de las cosas. Saben que existe el infinito y que es quien nos absorbe o nos chupa en el momento de la muerte, así como nos empuja o nos brota en el momento de nacer para venir a este mundo. Los *pipiltzin* son seres que viven en el núcleo duro del sol y conocen sobre el sexo, la gestación, el parto, la vida y sus etapas, la muerte, el estudio del cerebro, el comando central que es el pensamiento y el pacto con los *pipiltzin*. El pacto consiste en hacerte a su manera. Ellos controlan el tonal y el *nahual* del tiempo. El *nahual* del tiempo es como un engrane más grande que tarda más en cambiar. El tonal es un engrane menor y cumple sus ciclos más rápido.

Un nahual nunca se muere sólo se va

“A los 104 años un *nahual* se va de este mundo. No todos se quieren ir, hay unos que aprecian tanto la vida que se regeneran y vuelven a vivir, incluso se meten en el vientre de una mujer embarazada de 20 semanas y toman el cuerpecito para así volver a nacer y vivir otros 104 años. A estas personas le les llama *omenemitin*, que viven doble vida. Cuando llega el momento de irse, simplemente se van. Un *nahual* nunca muere, sólo se va.

“Cuando se va, se pasa a despedir de las plantas, de las piedras, de los animales, le habla a las estrellas, al cielo y a las nubes, al final pasa a despedirse de las personas, empieza por los ancianos y así hasta que llega a los niños. Dicen que a ellos los reúne en un lugar boscoso que se llama *Atlixayoan* y que está en el cerro del bosque de Milpa Alta donde la *ichpocatzin* se le apareció al *ontexayacatl* en San Lorenzo Tlacoyucan. Allí en el bosque les hablaba a los niños de una manera tal que los encantaba. Les daba una lección del arte de la transformación. La transformación es adentro de uno mismo, no es que uno se vuelva perro o gato, sino que hay movimientos parecidos a los de uno o varios animales y los traemos desde el nacimiento. El encuentro iniciaba con un disfraz de payasito que el *nahual* se ponía, los hacía reír y reír, les contaba chistes de poder o historias muy muy raras para moverles el punto de encaje que es la sombra hasta la zona de la voluntad que es el imán. Una vez que lograba mover hasta allí su sombra, el *nahual* les hablaba de un pasado, de antes de tener un cuerpo. Les metía la información en su corazón y luego los regresaba y se despedía para siempre.

Somos la magia andando

“El encantamiento es cuando alguien que tiene mucha energía te quiere retener. El hechizo es cuando alguien se mete por tu ombligo y te desgarran un núcleo de luz que está en tu interior.

“En el paraje *Tenantitlan* de San Antonio Tecomitl vivieron los antiguos hombres pájaro y las mujeres tecolote. Se dedicaron a construir *tenacholes* y *techacales* que eran círculos de piedras pequeñas que los hombres de conocimiento conocen lo que encierran. Estos personajes eran los *nahuales* aves.

“*Centli* tonal es la capacidad de retener líquidos corporales y también se retienen palabras, pensamientos y haceres. *Omenahual* es un *nahual* doble.

“Entre la vida y la muerte hay una neblina de color rojo y hace los amarres de la muerte que están divididos en 4 periodos de 52 años que luego se dividen en 4 periodos de 13 años y cada año en 18 ciclos de 20 días. A la trenza del tiempo corto se le llama *tonalpohuallique*.

El cuerpo y la creación

“Hay órganos de nuestro cuerpo que son los *tzilinqe* como el corazón, el cerebro, los pulmones, los órganos sexuales, el hígado, los intestinos, los riñones. Se llaman así porque funcionan con sonidos que luego sirven para la música y las danzas. El sudor se llama *mahuilli* porque el cuerpo respira por la piel y *mahui* quiere decir sustancia vital de los órganos *tzilinqe*. El sudor es respiración donde no participa la nariz ni la boca, puede ser por la piel o algún otro orificio del cuerpo o hasta por las uñas.

“Cuando el dador de vida, el gran *nahual*, nos hizo, nos creó del polvo de las estrellas, nos conformó con masa de maíz y usó palabras mágicas para darnos vida. Somos la magia andando. Justo es que le dediquemos buena parte de nuestra vida”. Esto lo dijo el *nahual* Lorenzo del pueblo de San Lorenzo *Tecoxpa*.

“Cuando los *yeyeli* nos hicieron nos pusieron todos los órganos *tzilinqe* de oro, esta fue la primera vez que nos intentaron hacer, después probaron el maíz y luego la carne de

víbora, en todos estos intentos la magia iba por delante”. Esto lo dijo el *nahual* Esteban Coconeco.

Cuerpo y sentimientos

“Nuestros antepasado le llamaban serpiente al cuerpo o sea al tonal y al espíritu le llamaron águila o sea nahual. Los dos animales eran animales videntes que necesitaban recuperar la energía. La serpiente hablaba y la energía que había perdido al hablar podía recuperarla hablando de cosas pasadas. *Innetla polotlliz* consiste en platicar todo lo que le ha pasado a uno a lo largo de la vida.

“*Oquinnotz* significa que uno escoge algún sentimiento y lo platica desde su origen en la niñez hasta el día de hoy, en ese recorrido de la serpiente el que habla agota el tema. *Pepechtzin* es hablar de alguna persona que se relaciona con ese sentimiento. Se habla, habla y habla de esa persona hasta agotar el tema.

“Hablar del aspecto sexual de nuestra vida se llama *huehuentzin* y se hace de las seis de la tarde hasta las seis de la mañana. Es la recapitulación más antigua.

“*Mamattaque* es hablar de las relaciones con padres, hermanos, hijos y amigos. Se hace en un *temazcal*. Aquí en el barrio de La Concepción hay tres *temazcales*: *Xala*, *Atlahutenco* y *Tlalolinca*

“El nivel *nahual* consiste en platicar la manera en cómo se la ha rifado uno en la vida. O sea, los momentos más difíciles de nuestra vida.

“*Opochtzin* se le conoce como la rana que huye. Consiste en brincar de un tema a otro, de un pensamiento a otro, de un sentimiento a otro, en total desorden, nada concuerda con nada. Se trata de dar saltos para mover el punto de encaje, nombrado así por los *amaquentli*. Se produce una percepción muy diferente a la que uno tiene a diario, como una especie de videncia o sea que uno puede ver el hecho o la experiencia que cuenta. Esto

sirve para recuperar energía dejada en experiencias del pasado y que la guardamos en los músculos del cuerpo. Cuando la energía se acumula uno puede tener timidez, pena, vergüenza, tristeza o miedo.

El nahual

“El *nahual* es una persona cuidadosa de su persona, cuida de su comportamiento, de su alimento, pero sobre todo lleva una vida muy discreta, de su vida privada nunca platica.

“Ya le dije que los nahuales tienen movimientos parecidos a los de uno o varios animales y que los traemos desde que nacemos. Con los movimientos se puede hacer una danza, con la danza se nace y la volvemos hacer en el momento del adiós. La vida y la muerte son como un espejo de luz que nos jala para adentro y nos revuelve con la neblina roja del otro mundo, así nosotros, nuestro doble y el doble del doble pasan a ser pura energía.

“Los *pipiltin* descubrieron que el cerebro, *cuicatli*, tiene una canción que él canta para transformarse en águila. Aquí hay en canto de las pastoras y la danza de los pueblos de Milpa Alta. Esta canción se llama Xochicueponi cuicatli y trata de cómo una flor brota en forma de ideas y pensamientos y recuerdos. El *cuicatli* es para recordar, pensar y reflexionar

El doble

“El doble es nuestra energía que se duerme en el sueño y sueña a su doble que se llamaría con propiedad el triple. Nuestro doble alcanza toda nuestra conciencia despierta pero el triple alcanza muchísimo más. El *ome nahual* es un *nahual* doble que multiplica los buenos actos. El *nahual* viene a ser nuestro doble y sólo se manifiesta en los sueños Sueño en *nahuatl* se dice *temictli*, dormir se dice *cochiztli*. Para llegar al lugar de los sueños hay que cruzar la niebla que se dice *ayahuitzin*.

“Cuando nacen los niños vienen con todo su cuerpo bañado en sangre pero sobre todo su cabeza. Eso hace que el niño vea todo de color rojo que se dice *chichiltic*. Este color es igual que el de la neblina que se atraviesa para llegar a este mundo y también está relacionado con el sueño.

Nuestro gran niño gemelo

“Topil quiere decir nuestro niño gemelo pero cuando toma la partícula reverencial *tzin* la palabra es propiamente una palabra compuesta *topil-tzin*, nuestro gran niño nahual. Los antiguos creían que el nahual era un niño sabio o sea que tenía ciertos conocimientos para vivir mejor.

“Para vivir mejor se decía que uno iba a *matocuenmanacan*, que quiere decir: vamos a ensurcarnos o algo así como: iniciemos la sagrada caída del maíz a su venerado espacio para que inicie su sabia germinación de vida y sueño, o sea sembrar.

El centli tonal

“Es cuando retenemos nuestros líquidos corporales, como la orina, y esperamos lo más que se pueda, sin lastimarnos, para luego ir a orinar. También se retienen las palabras y los pensamientos y lo que hacemos.

“La fuerza del *tonal* la recibe uno de los alimentos y del descanso. Surge como el producto de los estados de ánimo en los que se encontraban nuestros padres en el momento del acto sexual en donde fuimos creados, cuando nos hicieron.

El tiempo

La trenza del tiempo corto

“Hay una neblina que divide el reino de la vida y de la muerte. Es de color rojo y se va trenzando para marcar las siluetas de la muerte. Los amarres de la muerte están divididos

en 4 periodos de 52 años y éstos a su vez en 4 periodos de 13 años y cada año en 18 ciclos de 20 días. A esta trenza del tiempo corto se le llama *tonalpohuallique*.

La cuenta larga del tiempo

“La memoria del *nahual* es la cuenta larga del tiempo. Se cuenta por energía *tol* que son periodos de 1460 años y que el *nahual* ocupa para viajar hacia atrás, adelante, arriba, abajo, a la izquierda, a la derecha, a la luz, a la obscuridad. Aquí en Milpa Alta creemos que la luz de los faroles en los pueblos y las fogatas en las puertas el día de muertos son parte del *tol*.

“También hay 20 clases de piedra, cada una con destino diferente. La clasificación de las piedras se hace durante el periodo de tiempo largo que en *nahuatl* se llama *yohualnemitotzi* y que quiere decir rueda de la vida o rueda del tiempo. Dentro de esta rueda algunos ciclos se inician más rápido que otros, pero todos por más que tarden en repetirse son cíclicos.

“La cuenta del tiempo la hicieron los *meztlipyantzitzin*. Viendo que habían lapsos de tiempo corto y del tiempo largo hicieron un calendario que nos precisa los ciclos. Se trabajaron tres piedras labradas, una adentro de otra y todas en relación una con otra, conteniendo el gran conocimiento del tiempo.

Las cuevas

“Nosotros conocemos veinte cuevas para los rituales. Sus nombres son:

<i>Tonalli</i>	<i>Macuilli-meztli</i>	<i>Tlatlani</i>	<i>Mahuiltihtinemih</i>	<i>Cemi</i>	<i>Yohualpa</i>
<i>Onolhui</i>	<i>Onoyolcoltiloc</i>	<i>Cicihuanton</i>	<i>Meztli</i>	<i>Quichixtica</i>	
<i>Tlaquencalxexelolpa</i>	<i>Tlanextli</i>	<i>Moyolaman</i>	<i>Temachtill</i>	<i>Tlapitzahualiztli</i>	
<i>Ixtlahuapa</i>	<i>Tlayecanqui</i>	<i>Michman</i>	<i>Michton</i>		

“Cuando alguien ha entrado a las 20 cuevas *cempoallioztotl*, se le llama *Mictlan-Teuhitli* o sea Señor del lugar de la quietud.

La vuelta

“*Mahui* que es una energía nos sirve para ser *nahuales* o sea para aprender a darle vuelta a la gente para tener una actitud *nahual*. Vuelta es *cuepa* y darle vuelta es *cuecuepa*. *Cuecuepa* es ir dando giros, por ejemplo, en el carnaval de Milpa Alta.

Los maestros de Artemio Solís fueron Marcial Gutiérrez y Emiliano *Altauhtenco*.

Mis confesiones

El tema me abruma y sin embargo, no puedo dejar de aventurarme en él. Por ahora, me veo obligada a dejar del lado parte de los materiales reunidos en un tiempo dedicado a mi trabajo de campo. Me resultó sumamente difícil organizar -si acaso lo logré- por temas, los ricos y abundantes relatos de Artemio y sus escritos. Al obstáculo de la falta de conocimiento de la lengua nahuatl le agrego el de la escasez de materiales de investigación sobre nahualismo en la región.

Aún y cuando la bibliografía para el desarrollo de este tema no es tan amplia, entre lo que existe me parece una vez más notable el trabajo minucioso de Alfredo López Austin, **Cuerpo humano e ideología**, (1996). Este libro ofrece un extenso material de investigación bibliográfica y de fuentes primarias y análisis muy sugerentes sobre las concepciones de los antiguos *nahuas* que relacionan el cuerpo humano con el cosmos por medio de conceptos como *tona*, *nahual*, dios o santo protector, corazón amargo, *chaneque*, aire de noche, sombra, Rayo, Charro Negro y otros muchos que “con diferentes nombres se encuentran esparcidos en la actualidad por todo el territorio que ocuparon los mesoamericanos”

En Milpa Alta la mayoría de los malestares, dolores y enfermedades se relacionan con causas mágicas: hechizo, aires, mal de ojo, calenturas, castigo de los santos, monstruos y ladillas que se meten en las personas para “reconvenirlos y enderezarlos por el buen camino”. Hay “seres sobrenaturales” *itzizimime* que “dan y quitan, que premian o castigan según uno cumpla con los rituales-ceremoniales”.

A estos seres con poderes propios también les llaman pingos, Charros negros “divinidad de la muerte entre diversos grupos indígenas actuales. Se le concibe como un jinete lujosamente ataviado, generalmente armado con un látigo, que anuncia su llegada con el particular sonido de los cascos de su caballo. Se le identifica con el Demonio cristiano” López Austin, (op.cit) que compran el alma (*tonalli*) y *yeyécal* (*ahuatotón*), enanitos de aire que producen las lluvias, los truenos y las enfermedades, miden alrededor de 30 centímetros y viven en las cuevas y en los arroyos.

El *tonalli* tiene varios significados de acuerdo con lo que se le relacione. “Irradiación solar; calor solar; estío; día; signo del día; influencia divina; destino de la persona por el día en que nace; entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona y que la relaciona con el resto del cosmos; cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona” (op. cit.)

El ensayo de Andrés Medina, **La Cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía** (op.cit.) no sólo tiene la virtud de ofrecernos un amplio panorama de tradiciones y posturas sobre el tema, sino que formula una propuesta original a partir de lo que denomina “los grandes temas”, entre los cuales el nahualismo ocupa una posición en conexión con los rituales agrícolas y el cosmos. La posición de este investigador supone una crítica a aquellas posturas que formulan la relación entre los temas siempre en un orden de importancia y de determinación causal.

Para Medina la noción de equilibrio permite comprender la relación entre cuerpo y cosmos en términos de la dualidad. “A la polaridad arriba-abajo implicada en la distribución de las entidades anímicas se añade la de calor-frío, que en la concepción mesoamericana corresponde, entre otras, a la de vida-muerte” En efecto, en los testimonios orales de Artemio constatamos como la dualidad se expresa en el espacio, las sensaciones y el tiempo de la existencia. El texto de los relatos todo el tiempo parece desdoblarse con naturalidad de un tema a otro, de un lugar a otro, de una sensación a otra y de un tiempo a otro.

Entre las diferentes experiencias de investigación etnográfica consideradas por Medina, la de Galinier derivada de su trabajo de investigación con los otomies, desde la representación simbólica de los órganos sexuales, ocupa un lugar especial en el debate sobre el *nahualismo*.

Galinier plantea que el pene y el *nahual* son “dos operadores de transformación” y propone una interpretación sugerente cuando dice que “Gracias a sus múltiples transformaciones, el pene puede ser considerado como un paradigma de metáforas que aporta nueva luz, bajo dimensiones propiamente sexuales, al universo simbólico del *nahualismo*.”

“El *nahual* es un ladrón de mujeres, Señor del Sexo, según nos lo recuerda el mito [...] De acuerdo con mi hipótesis, la identificación entre el *nahual* y el pene permite dar cuenta de la doble valencia de ese concepto de animal compañero y de hombre metamorfoseado en animal. Explica además la noción de un doble animal en el ciclo de vida, paralelo al del hombre: si se atenta contra la vida del hombre, el animal “muere” y viceversa” (op. cit.)

Según Artemio al nacer “tenemos un *nahual*” simbólico que cambia 8 veces en un período de 104 años. “Las mutaciones nos hacen desarrollar una especie de promesa cumplida con el gran *nahual* y entonces sale el *nahual* simbólico en forma de ave y emprende el vuelo”.

Artemio cuenta también que un tema de la tradición que se llama *nahualtiopehualanco* trata de la transformación de la energía, “la nutrición de la energía” que consiste en “almacenar en todos los tejidos vivientes, pero especialmente en los riñones, intestinos, hígado, pulmones y corazón, una energía que se encuentra en el semen y en el óvulo. Los ovarios y el espermatozoides del hombre son el primer punto de nutrición de nuestro *tonal*”

Según don Filomeno, este poder extra que nace de canalizar la fuerza del espermatozoides y del óvulo, es un poder que se transforma y regresa por medio de la energía del sol. Si las emociones nos consumen la fuerza vital (*ceñilizili*) y nos roban la energía sexual, entonces las emociones son las responsables de una pérdida de energía importante. Por eso don Filomeno recomienda dedicarse a aplicar toda nuestra atención generadora de energía sexual, para con esta energía construir y alimentar a nuestro animal protector o *nahualli*.

“El equilibrio de la energía está relacionado con los diferentes órganos: el corazón es dueño de la prisa, el riñón es generador del temor, el hígado del enojo, los intestinos de la preocupación, el pulmón de la tristeza y los órganos sexuales de la fuerza”. Son órganos *tzilinqe* porque su funcionamiento depende de sonidos. Estos sonidos son el origen de la música y de la danza”.

¿Serán indígenas estos testimonios? ¿Serán originales de la cosmovisión mesoamericana?

El título de estas reflexiones y conjeturas me lo sugirió Fernando Horcasitas cuando aborda el estudio de **El teatro misionero como un aspecto de la cultura indígena** (op. cit.) y se pregunta “¿Serán indígenas los dramas? ¿No se tratará de cosas ajenas a los indígenas mexicanos, de un simple trasplante europeo?”

Para intentar una respuesta Horcasitas plantea la necesidad de tomar en cuenta varios ejemplos conectados con la historia de la “difusión e incorporación de elementos en las culturas a través de los siglos”.

Narra una anécdota que sucedió durante uno de sus cursos de lengua *nahuatl*, cuando alguno de los alumnos no comprendió que el Padre nuestro en *nahuatl* sirviera como texto para hacer un ensayo de análisis gramatical de la lengua. “Eso no es mexicano: lo trajeron los españoles”. . . “El Padre nuestro, el *Totatzine in ilhuicac timoyetztica*, lleva más de cuatro siglos en labios del indígena *nahua*, mientras que el *Padre nuestro que estás en el cielo* es el resultado de una revisión conciliar de 1962. La forma *nahuatl* es más antigua que la castellana y el afirmar que “eso no es mexicano: lo trajeron los españoles”, muestra el criterio de alguien que se niega a comprender la continuidad de una cultura que se resiste a aceptar los cambios que ocurren en ella a través de la introducción o incorporación de elementos extraños” (op. cit.)

Para este autor las tradiciones culturales se recrean en la medida en que cambian las funciones que cumplen. En este sentido y para el estudio que nos proponemos de la cosmovisión me parece importante señalar que la búsqueda de lo “original” o de lo “fundacional”, como denominan algunos a la historia que relata los orígenes, puede resultar un ejercicio ocioso no sólo porque es claro que elementos recién introducidos a una

cultura puedan resultar hasta cierto punto como “extraños”, aunque con el tiempo sean aceptados y elaborados hasta integrarse totalmente a la vida y cultura de la comunidad que lo recibe, sino porque esta posición nos alejaría de una línea de comprensión que consiste en establecer las conexiones entre cosmovisión, ritual y sistema de cargos.

Desde esta perspectiva un intento de búsqueda de la “calidad de origen” puede alejarnos de nuestra propia concepción vital en el sentido de que el pasado se actualiza, se recrea y existe en un presente “ampliado”.

Pero hay algo más, este tipo de empresas terminan por auspiciar el indigenismo como postura que constituye al sujeto indio y al concepto de etnia como explicación y referencia a una forma de vida marginal, autóctona-original y en vías de extinción, muy acordes con la concepción liberal de un progreso sustentado en el principio de “igualdad” interpretado como creación de lo mismo, como homogeneidad, que funciona incluso como argumento para negar la autonomía de los pueblos indios y el amplio reconocimiento de sus costumbres y derechos en relación con la organización religiosa, social y política y también el respeto a una cosmovisión diferente como forma de vida.

No creo que existan culturas “originales” ni “historias fundacionales” al estilo occidental que narra el origen de su civilización mirando hacia Grecia y Roma.

En su amplio estudio sobre el teatro *nahuatl*, Horcasitas, expone un ejemplo por de más elocuente para el tema que nos preocupa. Se trata de una puesta en escena, *La caída de nuestros primeros padres*, que se representó en Tlaxcala en 1538. “En ese tiempo tuvo que haber sido una novedad este elemento intruso. Pero el hecho de que se haya representado en *nahuatl*, de que la escenificación haya sido preparada al estilo prehispánico por los propios indios con actores tlaxcaltecas, y de que su función ya no fuera la misma

que habría tenido en España, nos hace pensar que el *Auto* había dado un paso enorme para desprenderse de la cultura madre o incorporarse a la que lo recibía" (op. cit. p. 56)

La tradición mesoamericana es también un claro ejemplo de incorporación de elementos procedentes de otras culturas. El culto del jaguar llegó de la zona tropical del sureste; de Guerrero y Oaxaca llegó la metalurgia; la cerámica policroma de la región Puebla-Mixteca y el culto de *Tlazolteotl* de la Huasteca.

"Las invenciones no nacen, por lo general, del cerebro de un individuo. Muchas veces han sido el resultado de varios factores, de un ambiente, de un proceso gradual y complejo, de una acumulación de ideas. El teatro en lengua indígena nació de la mente colectiva franciscana, impulsada fuertemente (y éste es un punto muy importante) por los deseos y aspiraciones de los indígenas mexicanos" (op. cit.)

La fiesta religiosa de La Asunción es una representación del drama de la muerte y la vida con el ascenso de la virgen, un drama que se vive y se conecta con el ciclo de la cosecha. El nahualismo no es un tratado de creencias con una raíz original, sino una cosmovisión que permite además de relacionar el cuerpo humano con el cosmos, crear una forma de vida, es un filosofar a pesar de la historia. La recreación es constante y el tiempo es activo y no el fluir eterno de lo igual y nada más.

El contenido de los mitos responde a poderosos requerimientos sociales. Según Enrique Florescano *Memoria indígena*, (1999) hay un principio de la "sobrevivencia colectiva" que guía a la memoria social y nos dice qué es lo que debe recordarse, lo que hay que guardar y lo que es necesario repetir a los que vienen después.

Cuando asistimos a una de estas representaciones en las fiestas religiosas de los santos patronos no hay que comprar un boleto, la gente contribuye con su trabajo, con algo de dinero, con la comida, la bebida, las flores, los cohetes, la música y los regalos al santo.

El día de la gran fiesta se llega a una plaza donde está la parroquia que es el “corazón social, religioso y económico de la comunidad”. Las gentes de la comunidad que celebra y actúa la representación se conocen entre sí. Cuando termina la ceremonia en el templo no aplaude y se va, sino que se junta con los otros miembros de la comunidad para comer y beber. “En esto se acerca a lo que podemos llamar *drama vivido* o *drama que se vive*” totalmente integrado a la vida social, económica y religiosa (op. cit.)

El hombre juega el juego del mundo, la naturaleza forma figuras y las rompe, es un proceso creador incesante en el que “triumfa lo vital lleno de poderío y no lo adaptado” F. Nitzche, **Voluntad de poder**, (1914)

Comprender es recuperar la vida pasada y repetir; es esta posibilidad de reiterar la que triunfa sobre la caducidad del tiempo.

Henri Bergson en **La evolución creadora**, (1912) habla de la intuición y del *entendimiento* como “fuentes del conocimiento de la vida”. Espacio, tiempo, causalidad y extensión son categorías del *entendimiento* que expresa una “adaptación cada vez más elástica del ser vivo a las condiciones dadas de existencia” El *entendimiento* es entonces como un filtro por el que pasa la multiplicidad del ser y del devenir desde puntos de vista prácticos para la supervivencia.

Lo que está fuera del ámbito del *entendimiento* es la intuición, la experiencia interna donde se revela la vida y donde se revela en forma “misteriosa y estimulante” la experiencia interior del tiempo.

Hay un tiempo físico, medible y uniforme, dirigido hacia fuera y hay otro tiempo, el tiempo de la *duración*, el de la experiencia interna (categoría que utiliza Braudel inspirado en Bergson y que desarrolla de forma admirable Proust en *La búsqueda del tiempo perdido*) Decir acerca de la vida que “dura”, significa que la vida consiste en un

continuo fluir, con ritmos que cambian, condensaciones y estancamientos. Allí nada se pierde, cada punto es singular porque el pasado que nos precede y nos impulsa no es idéntico en ningún punto, porque el ahora que pasa se añade al pasado y lo cambia.

El ser humano se mueve en el tiempo y lo usa como un medio, pero también emite el tiempo cuando conduce su vida, posee iniciativa, espontaneidad. Es un ser que produce origen. En lo más íntimo de esta experiencia del tiempo, según Bergson, habita la experiencia de la libertad creadora y es en esta experiencia de la libertad humana que se encuentra la libertad creadora del cosmos. Pero al mirar de cerca, no se ve un solo chorro sino "mil lanzas separadas".

Puede argumentarse de forma crítica que el vitalismo fue en 1914 una especie de oleada en el camino de la razón. Pero ahora, ante la incapacidad de una racionalidad que ha intentado traducir al mundo de la vida en el mundo de los objetos, los hechos y las cosas, podríamos plantearlo en sentido contrario. La razón es una oleada en el largo camino de la vida.

La investigación sobre las emociones y las pasiones abre un horizonte de posibilidades. Y en éste el estudio de la cosmovisión adquiere una posición relevante. El modernismo con sus rituales de progreso está ciego para todo lo que no es él mismo. Lo que en un tiempo pareció definir la libertad en relación con la autonomía del sujeto se ha convertido en su propia prisión. Cuando pretendemos colocarnos en una posición central "objetiva" lo que queda es sólo una relación pragmática con la verdad. Lo verdadero es lo útil.

Heinrich Rickert, un neokaniano, ante el predominio del espíritu científico de su época preguntaba ¿cómo puede analizarse científicamente un proceso en el que a diferencia de las ciencias naturales no se convierte algo en algo, sino que algo adquiere valor de algo?

Rickert, **Cultura y naturaleza**, (1980) Para los neokantianos la cultura es la “esfera de los valores”. La naturaleza y la cultura no son concebidas como esferas separadas, sino que la naturaleza misma se convierte en un objeto cultural en la medida en que se pone en conexión con valores.

“La sociedad humana en conjunto se parece al rey Midas: lo que ella toca, lo que atrae al círculo de su hechizo, ciertamente no se convierte en oro, pero recibe valor”

Rüdiger Safranski **Un maestro de Alemania**, (1997)

El acercamiento al mundo de la cosmovisión es como ver el jardín en el mundo policromado de los Dioses. Cuando aspiramos el perfume de estos jardines ya no deseamos el Paraíso.

III

LOS PUEBLOS

Intentar una descripción de lo que “pueblo originario” significa para la gente de Milpa Alta, me lleva a explorar, más allá de los límites territoriales que definen el espacio de cada pueblo, el sentido de una palabra que acompañada de un nombre y de una breve descripción como la de: -“*Momochco Malacatetipac* mi pueblo, se llama Milpa Alta en español o la Asunción Milpa Alta y está entre los cerros del *Cuauhtzin* y del *Teuhtli*... allá en mi casa, en Milpa Alta, los hombres trabajan y las mujeres hacen tortillas, hacen comida. Así es que cuando llega el hombre y tiene hambre, toda la comida lo está esperando. Así es como viven en mi pueblo” Horcasitas (op.cit.) - expresa y recrea el sentimiento de pertenencia social, la memoria histórica, colectiva, comunitaria, la identidad en la que los habitantes se funden con la tierra y su paisaje para darle sentido al estilo de vida de los pueblos, el mito que narra la genealogía de los *señores*, la historia de las tribus, también la historia del origen de las “calamidades” y el recuerdo imaginario del “paraíso perdido” que alimenta la esperanza de una vuelta a los “comienzos”

Cada año alcanza su final y al final siempre le sigue un nuevo comienzo. En la parte dedicada a explorar la cosmovisión traté de relacionar el significado del tiempo con los diferentes rituales de las fiestas religiosas que recrean los ciclos de la naturaleza y del cosmos.

Para esta forma de hacer la historia, la narración oral es una fuente primaria de gran importancia. Dado que lo que me propongo investigar es la vigencia de la tradición cultural mesoamericana en estos pueblos, el tiempo del relato comienza en el presente y de forma a veces accidentada, otras veces barroca y hasta arbitraria, construye los puentes con el pasado. La narración mítica admite el desdoblamiento como principio que abre la posibilidad a las varias identidades, al tránsito de una deidad hacia otra, al regreso, a la dualidad como parte del proceso de formación de un nuevo discurso místico que puede ocurrir gracias a la plasticidad de la representación de lo sagrado.

López Austin describe la riqueza y complejidad del mundo mesoamericano de forma bella. "... repleto de dioses y de seres invisibles; reverberaban sus presencias en los campos, en las fuentes, en los hogares, en el monte. Coursaban el cielo los astros, y en él bullían los pequeños cargadores de aguas, vientos, rayos y granizo. Desde los cerros, depósito de agua, los dioses protectores de los pueblos ahuyentaban las enfermedades. Las fuerzas de los antepasados eran guardianas de la honra familiar. La vitalidad hogareña se distribuía entre los moradores de la casa y las plantas del sembrado. Las noches se llenaban de fantasmas. Los males penetraban en los cuerpos y se adueñaban de los centros de fuerza. Las almas de los hombres se comunicaban con los fuegos del destino y salían a soñar. . . Los panteones, complejos y matizados, se abigarraron al intensificarse los vínculos entre los distintos pueblos y al subdividirse los grupos sociales" López Austin, **Los mitos del tlacuache**, (1998)

Los relatos de la gente, muchas veces transcurren a lo largo de ese espacio abigarrado, que va de una cosa a otra para contar las formas particulares de concebir el mundo de la cultura mesoamericana, por medio de principios cosmológicos y míticos, del simbolismo de los dioses, del ritual de las fiestas y del calendario. López Austin describe con precisión los términos de la larga polémica sostenida entre investigadores sobre el tema de la unidad o la diversidad de las religiones de los pueblos mesoamericanos y sus posiciones. Las referencias comienzan con los trabajos del sabio alemán Eduard Seler de finales del siglo XIX y concluyen con las posiciones sostenidas hasta principios de 1970 (op.cit.) El lector puede recurrir a la obra mencionada para conocer los términos del debate reseñado por el autor.

Sin embargo, considero conveniente describir, aun y cuando sea de manera escueta, la posición que sostiene López Austin. Desde su punto de vista lo religioso es heterogéneo debido a la diversidad de elementos que incluye y a la resistencia de estos elementos a los cambios sociales. Cita como ejemplo de “poca resistencia” ante el impacto de la conquista al sistema calendárico que durante el Postclásico, infiltró la existencia humana y fue “una de las obsesiones del pensamiento mesoamericano”.

“Sostenido y controlado por los centros de poder político, el sistema calendárico cayó con la desaparición de los estados indígenas. Aparecen hoy derivaciones aquí y allá. . . auxiliando a los hombres a enfrentarse a las fuerzas del destino; pero son meras sombras de su robustez y de su omnipresencia prehispánica” (op.cit.) Si la sobrevivencia del pensamiento antiguo se buscara sólo en la conservación del calendario, los “vestigios” serían pobres. No ocurre lo mismo con el culto. En este caso cuando no se apoyó en el aparato gubernamental y como la creencia “establecía el orden” para el uso de los

instrumentos de trabajo, la relación con el cuerpo, el parentesco, estas tradiciones “quedaron bajo el amparo doméstico y se reprodujeron al calor del hogar”.

De modo que es en este espacio donde es posible encontrar la vigencia de las concepciones antiguas del orden del mundo, la manera de entenderlo y de actuar en él.

Para hacer más énfasis en su hipótesis López Austin cita textualmente a los antropólogos italianos Signorini y Lupo y su descubrimiento de la doble naturaleza del *tonalli* (fuerza anímica) en la Sierra Norte de Puebla. A continuación reproduzco la cita por considerar que ilustra de forma clara las concepciones que había de las almas en el México antiguo. “En fin, el examen del patrimonio ideológico de los *nahuas* de la Sierra alrededor de los componentes espirituales del hombre nos revela su riqueza, dinámica y estratificación. Es evidente la filiación del sistema conceptual precolombino, cuya lógica interna ha regido y sigue rigiendo las transformaciones y las superimposiciones que el tiempo y los procesos de aculturación le van produciendo” (el subrayado es mío. Op.cit.))

Voy a adelantar un breve comentario a esta postura. Se refiere al carácter vital de una cultura que logra permanecer en contextos sociales diferentes. No se trata de discutir si la conservación implica o no ciertos grados de pureza original. Tal posición coincidiría más con la de los buscadores de vestigios arqueológicos que con la de un analista del movimiento del mundo social.

Asegurar que tras los embates de los evangelizadores, los indígenas, aceptaron lo ajeno y lo incorporaron, sin que lo incorporado perdiera su marca “alienígena, su señal de imposición” y que lo que quedó es “la huella de lo forzado para adaptar la nueva pieza. . . el parche, la incongruencia” me parece una postura drástica que tiene por consecuencia, entre otras, la de cerrar el debate sobre las formas complejas en que unas culturas infiltran a otras –aún y cuando esto ocurra por imposición- y se articulan para crear los *nuevos* escenarios

que más bien provocan la permanencia de los antiguos. Algún día, quizás, podamos acercarnos más a los eslabones intermedios entre el cristianismo español y las antiguas culturas mesoamericanas, que también elaboraron con siglos de anticipación algunos motivos simbólicos de la espiritualidad española que a los ojos occidentales resultarían, al menos, originales, tal sería el caso del mito guadalupano.

Weber desarrolla una interesante propuesta metodológica en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (1992) que plantea que las interpretaciones religiosas del mundo y las “éticas religiosas con pretensión de racionalidad creadas por intelectuales” están sometidas al “imperativo de la coherencia”. Advierte que haber cumplido con la exigencia de “falta de contradicción” y aún y cuando se hayan incluido en los postulados éticos actitudes no deducibles racionalmente, en todas ellas y muchas veces de forma clara, puede advertirse aquello que el autor denomina el “efecto de la *ratio*”, en particular el de la deducción teleológica de los postulados prácticos.

Weber, propone y recomienda proceder a la “confección de las formas de máxima coherencia interna” de las conductas prácticas, que se deducen de supuestos firmes y la exposición de su variedad, que de otro modo resultaría inabarcable.

El objetivo de los *Ensayos* fue contribuir a la tipología y sociología del racionalismo en sí. Weber parte de las “formas más racionales que puede adoptar la realidad” para investigar hasta qué punto se dieron “en la realidad” ciertas consecuencias “racionales” que es posible establecer en el plano de la teoría y “eventualmente por qué no fue así”.

Al adoptar explícitamente esta postura, Weber no sólo reconoce la íntima conexión entre teoría y práctica, sino que plantea que el método consiste en aceptar un lugar desde el cual habría que intentar explorar el mundo y descubrirlo de forma “coherente”. Con lo que,

subraya una diferencia entre el mundo tal y como *se nos da*, y el mundo creado por la teoría.

La tipología weberiana se refiere a la diferencia entre una concepción “ascética” y otra “mística”. “Dios Creador supramundano” para la ética religiosa, en particular para el sentido ascético-activo de la búsqueda de la salvación que contrasta con la místico-contemplativa, que se relaciona internamente con la despersonalización e inmanencia del poder divino. Weber advierte que la interconexión entre ambas concepciones no es siempre de carácter necesario y el Dios supramundano, sólo como tal, “no ha determinado la dirección de la ascética de Occidente”. Llega a esta deducción a partir de la siguiente reflexión: “la Trinidad cristiana, con su Salvador divino-humano y con sus santos, presenta una concepción de Dios básicamente menos supramundana que el Dios del judaísmo, especialmente del judaísmo tardío, o que el Alá del islamismo”.

Cuando exploramos la cultura mesoamericana después de la conquista y describimos el impacto de ésta sobre la religiosidad, tenemos que tomar en cuenta no sólo uno de los polos: el del dominio-resistencia; sino también el otro: las formas complejas de interacción entre las dos tradiciones, la católica y la mesoamericana.

La noción de sincretismo, especialmente elaborada para intentar explicar la interacción como síntesis de un “mestizaje” me parece insuficiente y reproduce, paradójicamente, la visión que sobre valora el primer polo y que termina por alejarse del lugar de búsqueda de la interacción de las dos tradiciones, de su intertextualidad.

“Descubrir” la vigencia de la cosmovisión mesoamericana en los pueblos antiguos de la Cuenca nos lleva a explorar las situaciones de tensión entre mundo y religión y las formas de conducta que crean un estilo de vida.

Los evangelizadores se movieron por medio de la profecía de salvación y crearon comunidades de carácter religioso, a partir de afirmar que “quien no puede enfrentarse con sus parientes, con su padre ni con su madre ni con sus “ídolos” no puede ser discípulo de Jesús: “no he venido a traer la paz, sino la espada” (Mat 10, 34)” Trajeron e impusieron una religión universalista, con un único Dios para todo el mundo. Pretendieron derribar las barreras impuestas por una forma de religiosidad de dioses funcionales que protegían los valores de la vida cotidiana. La profecía de salvación tenía por objetivo crear una comunidad social nueva y desarrollar una ética religiosa de la fraternidad, adoptando los principios primordiales de conducta que ofrecía la “vecindad”; la comunidad de miembros del pueblo, del barrio, de linaje, de gremio.

Las nuevas comunidades comenzaron a funcionar a partir de practicar en apariencia una moral hacia dentro y otra hacia fuera. Para la moral hacia dentro, la reciprocidad consistía en actuar: “como tú para mí, así yo para ti” La consecuencia de esta relación, según Weber, fue la creación del “principio del socorro fraternal” que estaba limitado a la moral hacia dentro y que consistía en intercambiar hospitalidad y apoyo obligatorio por parte de los ricos y nobles para con los desheredados, a cambio de prestación de trabajo en la hacienda de los vecinos y del señor sin más remuneración que el sustento.

La expansión de esta nueva religiosidad por la acción de los evangelistas, contribuyó a desarrollar la tensión frente al nuevo orden político, la creación de un nuevo aparato burocrático estatal que cumplía con sus tareas ejecutándolas con arreglo al sentido de las reglas racionales de la dominación política, despersonalizada, alejada de las estructuras patriarcales del pasado basadas en los deberes personales.

Toda la dinámica del funcionamiento político interno del nuevo aparato del Estado colonial, tanto en lo que se refiere a la aplicación de la justicia como a la administración,

comenzó a regirse por “la razón de Estado”: el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder. Fin que carece de sentido para toda religión de salvación. “El recurso a la pura violencia de los medios coercitivos” nos dice Weber (op.cit.) La política, a diferencia de la economía, entra en directa competencia con la ética religiosa.

Las diversas actitudes de las religiones ante la actividad política, frecuentemente están condicionadas por la presencia de las organizaciones religiosas en los intereses políticos y en las luchas por el poder, “... por la apropiación y el uso de las organizaciones religiosas para la domesticación política de las masas y en especial, por la necesidad de consagración religiosa de su legitimidad por parte de los poderes establecidos” (op.cit.)

La conquista impuso otra forma de vida, otra lectura del mundo, de la naturaleza. No obstante, no pudo liquidar todas las “*barreras*”, una serie de estructuras discretas se mantuvieron vivas, como aquellas que distinguen un tipo de familia de otro tipo, de otro más, sin retener las formas intermedias que corresponden a otros tantos estados más o menos estables.

Estas sobrevivencias que actúan como discontinuidades, evocan ideas de no linealidad y de bifuración. Se trata de aceptar que vivimos en un mundo de sistemas abiertos a coacciones externas en el que hay más de una solución estable, posible y compatible con las mismas coacciones, es decir, varias soluciones que pueden ser accesibles.

Cuando el campo de los posibles se amplía., hay más de una estructura posible y muchos problemas que admiten más de una solución. Por ejemplo, el ciclo de las fiestas religiosas admite la periodicidad de algunas, las fiestas fijas que coexisten con las movibles. Los tiempos no son regulares.

No todo está contenido y explicado a partir de un solo “núcleo duro”. Gran parte de lo que vemos proviene de las interacciones, de los procesos sociales de comunicación, del carácter contradictorio de la actividad humana que mantiene siempre cierta tensión en los sistemas comunitarios. Hay varias “visiones del mundo”, comparamos lo que vemos con lo que pensamos que debemos ver. Regímenes variados y numerosos son posibles en las comunidades. Las diferentes culturas siguieron -y todo parece indicar que siguen- caminos diferentes. No existe una única dirección para el progreso de la civilización, hay muchas maneras de ser civilizados.

Mesoamérica imaginó seres semejantes a nosotros y me atrevo a sugerir que en ocasiones más inteligentes, dioses para quienes el mundo era más claro y transparente. Los pueblos antiguos de México describen el mundo de hoy, a partir de nuestra posición en el mundo. Reconociendo los límites que supone el hecho de estar situados en el mundo.

López Austin argumenta su posición y reconoce a las religiones actuales como “religiones coloniales conformadas en situación colonial” El legado de la religión mesoamericana fue “gravoso” a los indígenas, porque sus antiguas instituciones fueron destruidas. Ante la nueva situación “el legado de sus antepasados era inadecuado”, las concepciones de sus antepasados eran las de “un mundo ido”. . . el mundo estaba “trastocado” y la lucha por la defensa de la tradición mesoamericana contra la imposición cristiana, ha sido la lucha “contra la opresión total. . . una lucha en dos frentes contra las dos tradiciones aparentemente irreductibles. “En la creación de las religiones coloniales se ha llegado a tales problemas de ajuste, que la congruencia interna de cada una de las tradiciones de origen ha provocado en más de un caso la división de los campos de dominio de los dioses” (op. cit.)

Sin embargo, la conclusión a la que llega López Austin, no parece coincidir mucho con la idea de “una lucha entre dos frentes...” cuando propone: buscar “en este ámbito complejo y heterogéneo de las religiones indígenas a los dioses mesoamericanos. Habremos de referirnos para ello al concepto de sobre naturaleza. . . Los dioses son dioses creados desde tiempos remotos; pero son dioses de hoy, reproducidos día con día. . . .” Aquí coincido ampliamente con el autor.

Nuestro entorno está hecho de sistemas diferentes. El enfrentamiento con la Colonia permitió también conservar la memoria en términos de interacción, lo que se aproxima mucho a la noción de comunicación. Hubo comunicación entre las dos tradiciones culturales y no sólo enfrentamiento. La idea de comunicación niega la idea de una causalidad lineal y, en cambio, nos permite imaginar una especie de red de interacción en la cual no sabemos quién es la causa, quién el efecto, quién es el efecto y quién la causa.

Se trata más bien de un juego de interacciones que condujo (en el pasado) y que conduce (en el presente) a estructuras seguramente muy complejas.

Los pueblos originales en Milpa Alta

En Milpa Alta el espacio natural y el hábitat parecen haber sido diseñados al mismo tiempo. La Villa es una cuadrícula organizada en barrios, como los otros pueblos. Sus campos y bosques están marcados por una red de caminos, muchos de tiempo inmemorial. Hay parroquias, capillas, santos patronos, fiestas religiosas, peregrinaciones, carnavales, plazas, mercados, pequeñas ventanas, jardines interiores, corrales, terrazas para el cultivo, nopales, maíz, magueyes, habas, frijol, árboles frutales, *temazcales*, trojes para guardar el maíz, cementerios que guardan a los muertos y a los ancestros,, estación de autobuses y

peseros, burros, vacas y caballos acompañados de sus dueños y muchos perros *sin mecate* que transitan por todas partes.

La complejidad interna de Milpa Alta está, hasta cierto punto, contenida dentro de un cuerpo de costumbres e instituciones más o menos ordenado. No sólo parece un pueblo mexicano “clásico”, una especie de reserva del origen chichimeca y *nahuatl* de los pueblos antiguos de la Cuenca de México que desafían a la “moderna” ciudad de México, sino que en gran medida se comporta como tal.

Iván Gomezcézar Hernández da cuenta de la “historia fundacional” de Milpa Alta y afirma, igual que lo hizo William Madsen a principios de los cincuenta **The virgin s children. Life in a aztec village today,** (1960) que las versiones orales y escritas por algunos cronistas del lugar, como el profesor Cecilio Robles, el doctor Francisco Chavira y el maestro Fidencio Villanueva y las recopiladas entre 1990 y 1991 por un equipo coordinado por él que produjo los textos de **Historias de mi pueblo. Historia y cultura de Milpa Alta,** (1992) forman “la historia regional en sí”... Madsen no se cuestiona sobre la historicidad del relato y simplemente lo asume como válido y lo introduce como “la historia antigua de Milpa Alta” Iván Gomezcézar Hernández, **La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta,** (tesina de maestría, 2000)

El relato es prácticamente el mismo en las diversas versiones de sus autores y se mantiene hasta ahora con una vigencia y vitalidad tal que el antropólogo holandés Rudolf A.M. van Zantwijk que vivió por un tiempo en Milpa Alta, estudiando la lengua nahuatl, sugiere que se trata de una de las posibles explicaciones de “la fortaleza de la cultura azteca” Rudolf A.M. van Zantwijk, **Los indígenas de Milpa Alta. Herederos de los aztecas,**(Amsterdam, 1960)

Más que tomar partido y discutir sobre si esta historia es la “historia en sí” de Milpa Alta, me interesa intentar un análisis desde la perspectiva propuesta por Alfredo López Austin sobre el “mito-narración” que coexiste con el “mito-creencia”.

“La narrativa engloba la producción de la narración mítica, y muchas de sus formas, que con propiedad no pueden ser consideradas mitos, se nutre de la creación mítica. Las artes figurativas dan a los hombres ricas imágenes de un mundo inaccesible a los sentidos. La historia, en fin, se concibe a partir del arquetipo mítico y registra los milagros que reafirman la fe. La permeabilidad del mensaje mítico lo lleva a los últimos rincones de la vida social. El investigador podrá encontrarlo en la esfera de acción que sea para él más insospechada: una oposición de dos frases de una metáfora, un acto de cortesía, un trazo geométrico, un contrapunto de flautas y tambores, pueden llevar, semioculto, el mensaje del tiempo primigenio” **Los mitos del tlacuache**, Op. cit. (1998)

Sin creación no hay historia

Cuenta la gente que por el año de 1240, llegaron nueve tribus de *chichimecas*, procedentes de *Amecameca*, a lo que ahora se conoce como territorio de Milpa Alta, que se asentaron en diferentes sitios en línea recta de oriente a poniente, quedando una de ellas en *Xaxahuenco* (hoy Barrio de La Concepción en Villa Milpa Alta) y que fundaron el territorio de *Malacachtepec Momozco*.

Más tarde, cuando el “imperio” *mexica* comenzó a expandirse hacia el sur, este territorio fue conquistado y sometido por un grupo de guerreros dirigidos por *Hueyitlahuilanque* (“gran dirigente”) que se establecieron en esas tierras, en los lugares que actualmente forman los barrios de San Mateo, Santa Marta, Santa Cruz y Los Angeles

y poblaron los territorios ocupados actualmente por los pueblos de *Tecomitl*, San Juan *Iztayopan* y *Tulyehualco*.

A los “vencidos” les fueron entregadas para su cuidado y vigilancia algunas regiones del territorio conquistado. De estas tierras más adelante, se formaron los pueblos de San Pablo *Oztotepec*, San Lorenzo *Tlacoyucan*, Santa Ana *Tlacotenco*, San Juan *Tepenahuac*, San Francisco *Tecozpan*, San Jerónimo *Miacatlan* y los barrios de La Concepción y de San Agustín *Ohtenco*.

Hueyitlahuilanque dirigió numerosos combates para defender su territorio de las constantes invasiones de los pobladores colindantes “porque carentes de madera para la fabricación de canoas, así como de resinas para su alumbrado, se veían obligados a invadir estos preciosos lugares” . Por el norte con los *xochimilcas* y *tlahuicas* y al este con los *chalcas*. F. Chavira Olivos, **Historia de Milpa Alta**, (mimeografiado, 1973)

“Los aztecas impusieron sus costumbres, su religión, vestido y ocupaciones” El doctor Chavira cuenta que los hombres ayudados por sus mujeres, cultivaban la tierra y usaban la coa, una pala fuerte de encino para la siembra del maíz y el frijol. Los campos se delimitaban con cercas de piedra, muchas de las cuales todavía se conservan y con hileras de magueyes. Los granos se almacenaban en trojes de madera muy parecidas a las que todavía se utilizan. Criaban guajolotes dentro del hogar y los cuidaban con gran esmero. El idioma que hablaban era el *nahuatl*.

Sus instrumentos musicales eran el *huehuetl*, el *teponaztle*, *chirimias*, caracoles y otros “a manera de castañuelas”. Habían danzas para mujeres y danzas para hombres, para guerreros y para nobles. Se hacían evoluciones circulares “como aquella del tejido de listones de variados colores que ha llegado hasta nosotros”.

El baño del *temazcalli* “era de uso común, frecuentemente y hasta ritual, también se recomendaba para algunos padecimientos. . . La existencia abundante de baños de esta naturaleza y su uso actual son demostración de la fuerza tradicional de nuestros antecesores y manifiesta a su vez, el conocimiento de la bóveda y de la eliminación de tóxicos por la sudoración” .

Del maguey producían el pulque y las pencas eran utilizadas para hacer papel, *ixtle* y tejas para los techos. El tronco (*metzontetl*) se utilizaba como mueble y las pencas secas como leña. Las construcciones eran de piedra, con techo de zacate, tejamanil y pencas de maguey dispuestas como tejas. Las casas eran de un solo cuarto que servía de cocina y de recámara, “las gentes de mayor rango poseían además su *temazcalli*, sus huertos y jardines”.

Se alimentaban de maíz y frijol. Comerciabán maderas y resinas con pueblos del sur y con *Tenochtitlan*, “el camino que usaban era el de *Moyotepec* que va hasta San Gregorio y la vía acuática del lago que se extendía hasta San Juan Iztayopan”

El sucesor de *Hueytlahuilanke* fue *Hueytlahuilli* “gran sabio”: “Él murió de tristeza debido a la posibilidad de tener que inclinarse ante los españoles, tuvo la desgracia de conocer los sucesos ocurridos en los alrededores, donde los poderosos imperios sucumbían frente a los hombres barbados de España. . . su vejez, la desconfianza de dar su puesto a un sucesor inepto y otro sinnúmero de calamidades, lo obligaron a convocar a los jefes de las tribus que estaban bajo su dominio y después de grandes deliberaciones, acordaron como puntos esenciales: nombrar a tres emisarios de paz ante los españoles que ya ocupaban *Tenochtitlan*, que les fuera reconocida como legítima propiedad todo el territorio de su dominación y hacer saber a los españoles que esa demostración no era un acto de cobardía, sino de nobleza. Esto sucedió a principios del año de 1528. . .

“El último de los puntos, el más difícil de realizar por el gran orgullo de los indígenas, costó la vida al gran *Hueyillahilli*, quien entristecido por ser un gran señor y verse en la situación miserable de inclinarse ante otro, dejó de existir precisamente cuando se preparaba la salida de los emisarios. Para guardarle el luto que correspondía a su rango, se suspendió la salida y se le dio sepultura en los vericuetos de *Tlatlapacoyan*. Así es que los emisarios salieron en diciembre de 1528 para reunirse con los representantes españoles. Después de cuarenta días de ausencia, tornaron a su tierra natal, satisfechos de haber llevado a cabo todo lo que deseaban y maravillados de tantas cosas nuevas que habían observado durante su viaje”.

La gente en Milpa Alta acostumbra hablar con familiaridad y soltura de “los orígenes”. La extensión del tiempo cronológico para ubicar el pasado no significa mucho en los relatos, se trata siempre de un ciclo. El fin queda implícito en el comienzo y el comienzo en el fin. Cada año es la imagen de este tiempo circular que en la tradición mesoamericana es el tiempo de la fiesta de muertos cuando la muerte se celebra para abrirle un nuevo espacio a la vida, a la renovación del tiempo.

Joaquín Bermejo, campesino de 80 años, cuenta que “en el año de 1500 se empezó a integrar la población de Milpa Alta. La gente fue llegando de diferentes lugares, principalmente por el norte y se asentaron en la cordillera que está casi empezando Milpa Alta, continuando en San Pedro *Atocpan* donde se establecieron por un tiempo, porque después empezaron a dispersarse en grupos por diferentes rumbos.

“A *Chalco* llegan los *chalcas*. Otro grupo se situó en el sur oriente, en el lugar llamado *Jocotitla*. Otro se fue hacia el poniente y se situó en el lugar llamado hasta ahora Santa Marta *Axoco*. Los demás se quedaron en la cordillera hasta establecerse en algún lugar, decidiendo desplazarse hacia el sur en una cordillera chica llamada *Paxoca* que

quiere decir lugar donde abunda el heno y que ahora se llama San Mateo. La principal quedó situada en donde justamente hoy está el centro de Milpa Alta, *Xaxahuelco* que significa lugar en la barranca donde hay agua. En esa época había un ojo de agua que ahora ha desaparecido y había otra pequeña tribu, que en ese momento todavía no se sabe en donde se situó, pero que más tarde se localizó en San Agustín *Xolco* que significa San Agustín el viejo. De esta manera quedó conformada la pequeña población de Milpa Alta, que más bien era una tribu.

“Tiempo más tarde se reunieron todas las tribus para elegir a su representante y el lugar donde quedaría el centro de la población. Este era un terreno muy peñascoso y por eso lo llamaron *Momoxco* que significa lugar que no es plano”.

La catedral

A lo largo de su relato libre, don Joaquín se desvía para hacia otras historias que le vienen a la memoria. . “Reunidos todos acordaron encender un cohete y en donde cayera iba a quedar asentado el centro de Milpa Alta donde se construyó la iglesia de La Asunción” .

No importa cuándo fue , quizás porque el tiempo es inmemorial y al final se trata de la vigencia del mito que revela el origen de la condición actual de las personas, las instituciones religiosas, los comportamientos, las plantas y los animales.

El agua

“El centro quedó donde hoy en día está la catedral y comenzaron a construirla en partes entre San Mateo, La Concepción, San Agustín y Santa Cruz (los 4 barrios) y entre la gente de más confianza se elegía a los representantes para que no hubiera problemas.

“Todos los habitantes se prestaban para ayudar a construirla pero tenían un problema aún mayor, ya que no había agua y hasta la fecha no hay. Entonces procedieron

hacer un tipo de canales. La gente se prestaba para ayudar, tenía que irse caminando hasta Morelos a un lugar llamado San Andrés de la Cal, en ese pueblo había un cerro de gran tamaño que proporcionaba unas piedras grandísimas, el transportarlas se les dificultaba para llegar nuevamente a Milpa Alta. Esas piedras se quemaban en el horno y quedaban listas para desmoronarse y quedaban hechas cal, tenían bastante cal pero no tenían agua que era lo indispensable para empezar a construir la catedral.

“El agua la buscaban en los cerros, en los pueblos más cercanos, pero no encontraban. El lugar más cercano era *Tecómitl* pero estaba muy retirado. En la parte posterior del cerro del *Teutli*, ya casi llegando a San Pedro, encontraron un grandísimo ojo de agua en donde toda la gente se iba a lavar, hicieron las zanjas de aproximadamente 70 centímetros de ancho y un metro de altura y por ahí empezaron a llevarse el agua .

Ontesayac mujer de dos caras. El agua y las cuevas

“Entonces surgió otro problema, era el de que se regresaba el agua. La veían que subía y se adelantaba a la iglesia, pero cuando llegaba se regresaba, ya no subía porque todo estaba de subida. Entonces se les apareció una mujer que tenía muchas cualidades, era muy hermosa y se llamaba *Ontesayac* que significa mujer de dos caras. La mujer les dijo que no se preocuparan porque ella les iba ayudar y así fue, el agua llegó hasta la iglesia en donde hicieron un almacén.

“La mujer con la cara de adelante veía que el agua iba subiendo y con la de atrás veía que no se regresara. Así como llegó se fue, sin dar más explicaciones.

“Las gentes de Milpa Alta construyeron tres almacenes de agua en la iglesia. No se ven porque están muy ocultos. El primero, que fue el principal, está debajo del arco de la iglesia. El segundo, está en el curato y se localiza bajo una virgen que está parada encima

de un maguey y que además es una fuente. El tercero está adentro de la iglesia bajo la pila de bautizo y todo lo que se desperdicia se va hacia ese almacén.

“Estas tres cuevas fueron tapadas con magueyes para evitar inundaciones. Los almacenes tienen que ver con tres cuevas que dan atrás del *Teutli*, ya casi llegando a San Pedro. Estas cuevas fueron llamadas Santa María.

“El plano de la iglesia se quemó cuando la revolución de 1914. La iglesia se terminó de construir en el año de 1664 y ahora está considerada como uno de los mayores templos junto con el de Xochimilco y el de Tlayacapan”.

Teutli, Yeteteco “tres sueños”. Los cerros

Ahora el relato de Don Joaquín se dirige al *Teutli* “antes llamado *Yeteteco* que significa tres sueños. Es el más grande de los tres cerros que hay. Cuentan que era un hombre muy fuerte que estaba enamorado de *Iztaccihuatl* que era la hija de un hombre rico. Ella le hacía caso al amor de *Teutli* tan sólo por su dinero y a pesar de que él era muy avaro con la gente pobre, a ella se lo regalaba.

“*Iztaccihuatl* estaba enamorada de *Popocatepetl* que era un hombre muy pobre, pero eso no le importaba. Su papá de *Iztaccihuatl* quería que ella se casara con el rico *Teutli*, aunque ella no lo quisiera. Cuando se disponía a casarse con *Popocatepetl*, a escondidas de su padre y de *Teutli*, fueron sorprendidos en la noche cuando trataban de huir, él fue encerrado en un calabozo y ella casada con *Teutli*. Su novio *Popocatepetl*, el que ella amaba, logró salir de la prisión donde lo tenían y le dijo a la gente del pueblo que lo ayudaran a vencer a *Teutli*. Como nadie del pueblo quería a éste, fueron con piedras, palos y todo lo que les sirviera para poder atacarlo, cuando llegaron a su casa lo apedraron y le aventaron palos y en una de esas le arrojaron una culebra grandísima que él apretó en

sus manos y la mató contra el suelo y se quedó grabada en forma de cordillera que abarca desde el *Teutli* hasta San Pedro.

“En la huida de *Iztaccihuatl* y *Popocatepetl* ella fue herida con una flecha, muriendo después. Entonces él la tomó en brazos hasta colocarla en una cama de piedra que él mismo construyó. La recostó y le dijo “aquí te quedarás amor mío, dormida y yo cuidando tu sueño”.

El agua, los cerros, las cuevas, las ofrendas y los enanos

“El *Teutli* era un dios que tenía una hija llamada *Iztaccihuatl*, la cual vivía en Chalco. La gente que sufría en ese tiempo por la escasez de agua iba a pedirle ayuda a *Yeteteco* para que les enviara agua y no granizo, ya que el granizo quemaba sus cosechas. La gente llevaba ofrendas de comida, llegaba a una de las cuevas en donde le hablaban a él y salía su emisario que era un enano que tenía la obligación de correrlos y les decía “¿qué quieren? Mi amo y señor dice que le digan lo que quieren y que se vayan”. Los hombres contestaban que tenían problemas de agua, que les mandara agua y no granizo. Entonces el enano que era llamado “*Nahuas*” les decía que su señor no podía atender esos problemas y que se fueran con sus ofrendas a otro cerro llamado *Tepozteco* y el enano desaparecía allí mismo.

“Ellos eran llamados *Nauatlacas*. Este cerro estaba situado en *Tepoztlán*. *Tepoz* quiere decir escalera de piedras ya que este cerro estaba en forma de escalera para subir a hablar con *Tepozteco*. Emprendían entonces su viaje a *Tepoztlán* con sus ofrendas. Cuando llegaban por fin, no podía recibirles una ofrenda que ya antes había sido ofrecida a otro dios y él no los podía ayudar. Entonces los enviaban con *Iztaccihuatl* la hija de *Teutli*, ella les recibía la ofrenda y les decía “vayan con mi padre y le dicen que ya recibí las ofrendas, que

ya puede dejar salir el agua” y así en dos o tres días empezaba a llover y las cosechas aumentaban”.

En el relato de Don Joaquín toda la vida proviene de los cerros porque “donde hay agua, hay vida”. Las imágenes de los cerros, el agua que siempre es vital y la comunidad colocada en ese entorno da lugar a la creación de cosmovisiones. El emplazamiento de los monumentos, como el de la catedral en este caso, y los diversos sistemas de símbolos nos remiten al antiguo diálogo entre las diversas formas de vida observadas en el paisaje circundante que continúa hasta el tiempo presente.

Así como los significados de las escenas rituales y las representaciones de acontecimientos míticos e históricos parecen residir en un mundo que en ocasiones no es accesible y pareciera incluso ajeno, también las relaciones entre lo construido por el hombre y el entorno natural, muchas veces resulta, al menos, enigmático. Sin embargo, se trata de hacer un esfuerzo por comprender las formas de expresión visual, las lecturas de la naturaleza y la cosmovisión que apunta hacia la manera en que los pueblos percibieron y perciben, usaron y usan el paisaje para *transformarlo y vivirlo* simbólicamente. En este ámbito las comunidades, igual que los pueblos, son parte de la naturaleza y de sus ritmos.

La cultura mesoamericana en Milpa Alta se preserva en la lengua *nahuatl*, en las creencias religiosas y en las formas de acción de estos pueblos creadores de cultura y también de política. La larga historia de los pueblos originarios de esta región y sus luchas para preservar el carácter comunal de sus tierras, el respeto a su geografía sagrada, los cerros, cuevas, manantiales, bosques, árboles y lugares especiales que se identifican con acontecimientos míticos de tiempos inmemoriales, con seres ancestrales y con poderosas deidades; el conocimiento minucioso de su entorno natural; la preservación y uso de antiguos sistemas de comunicación entre los pueblos y parajes por caminos construidos

antes del período colonial y de sistemas de producción tan antiguos como el de las terrazas; las celebraciones de las fiestas religiosas, organizadas por los miembros de los antiguos sistemas de cargo y con la participación de las comunidades de los barrios y de los pueblos, durante determinados períodos del ciclo anual, como los cambios de la estación de secas a la de lluvias, cuando las gentes se reúnen en determinados lugares para renovar sus lazos de solidaridad entre ellos y de unidad con la tierra, el cielo, las plantas, los animales, los espíritus ancestrales y sus muertos, nos brindan la posibilidad de mirar de cerca el doble proceso del recuerdo y de la renovación entrelazados con los tiempos rituales de un hábitat culturalmente significativo, de una forma de vida en la que las personas no están desgajadas entre actividades económicas, religiosas y aún históricas (civiles). El poderoso sentimiento comunitario juega su papel en las formas en que se proyectan las experiencias profundas y las necesidades de explicar y contar los orígenes del pueblo y del mundo y la íntima relación con la naturaleza.

Durante el trabajo de campo en los largos recorridos y paseos con el doctor Chavira, con Edgar, con Artemio o con Cecilio por los barrios, los cerros y las nopaleras pude comprender algo de la vitalidad y complejidad de estas formas de relación entre los pueblos, las comunidades, los dioses y la naturaleza en Milpa Alta.

Unidad y diversidad en las religiones antiguas

Alfredo López Austin propone una postura metodológica sobre el doble problema de la unidad y la diversidad de la tradición mesoamericana en su libro **Tamoanchan y Tlalocan** (1995) Para él hay coincidencias en el tiempo y en el espacio de aspectos centrales de las religiones antiguas y al mismo tiempo, importantes diferencias regionales y temporales en “el ejercicio de la religión”.

López Austin plantea que el problema de las religiones indígenas actuales puede reducirse a una mera versión del pensamiento y las prácticas prehispánicas, pero aún y cuando el cristianismo ha tenido una influencia importante, estas religiones “forman parte de la antigua tradición mesoamericana”. El concepto “larga duración” desarrollado por Braudel (“como propio de toda historia que abarca procesos seculares”) permite comprender el “complejo religioso mesoamericano (mitos, magia, cosmovisión) como conjunto estructurado de procesos sociales, prácticas, creencias, valores y representaciones que “se van transformando a lo largo de los siglos” (Op.cit)

Se trata de procesos históricos, de composición heterogénea con ritmos de transformación de sus elementos muy distintos. López Austin afirma que hay componentes en este proceso que constituyen lo que denomina como su “núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables” a diferencia de otros más vulnerables al cambio “hasta llegar aquellos de naturaleza efímera”.

La unidad de la religión mesoamericana y sus variantes en el tiempo y en el espacio, está provocada por la existencia de ese “núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales. Los temas de la continuidad y el cambio encuentran una salida epistemológica muy cercana a la tradición positivista que gusta partir de las semejanzas y las persistencias para “distinguir y evaluar las diferencias”.

Me parece que la postura de López Austin es discutible, sobre todo porque lo que enfrentamos al investigar la vigencia y vitalidad de la tradición mesoamericana en los pueblos antiguos de la Cuenca de México, es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas que no son explícitas ni regulares, y ante las cuales hay que esforzarse para intentar explicaciones elaboradas a partir de las interpretaciones que hacen los sujetos de su experiencia como miembros de un grupo particular.

Con los materiales recabados durante la investigación, comenzamos por nuestras interpretaciones sobre lo que la gente nos dice ser o piensa que son y luego las intentamos sistematizar.

Las tradiciones culturales quizás podemos considerarlas no sólo como hechos naturales, sino también y al mismo tiempo como entidades teóricas. De modo que lo que escribimos sea en gran medida interpretaciones de interpretaciones. Descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor de los hechos, en donde los actores se interpretan como reales y los hechos como ocurridos. Se trata de una historia hasta cierto punto creada, imaginada.

Creo que el problema de la continuidad y el cambio más que desarrollarlo a partir de la noción de “núcleo duro” que hace referencia a “estructuras casi inalterables”, podríamos hacerlo en relación con las formas culturales blandas, fluctuantes dotadas de plasticidad, tal y como ocurre con el manejo de las dualidades, los desdoblamientos y la intertextualidad.

Mesoamérica como una tradición que sobrevive al tiempo de los “hechos nuevos”.
¿Dónde termina una cultura y comienza otra?

Los hechos supuestamente blandos de la existencia —qué piensa la gente de la vida humana, cómo piensan que se debería vivir, en qué basan sus creencias, qué legitima el castigo, en qué se sustenta la esperanza- se agolparán para poner en duda las representaciones simples del deseo, el poder, el cálculo y el interés. “Parece que todas las personas, en todos los sitios y en todos los tiempos, viven en un mundo pleno de sentido, el producto de lo que el estudioso indonesio Taufik Abdullah ha llamado acertadamente una *historia de la formación de nociones*” Clifford Geertz,(1996)

Lo que me he encontrado a lo largo del tiempo que llevo estudiando Milpa Alta, es que si partimos de una concepción de cultura (mesoamericana) como causa que provoca las

creencias y comportamientos, de suerte que es posible construir un modelo abstracto como el que propone López Austin cuando desarrolla la noción de “núcleo duro”, no ha resultado ser muy útil para investigar las creencias, los comportamientos y sobre todo la cosmovisión tal y como él la propone, es decir, “como un orden coherente y racional” que una vez aceptado como tal obliga a la “búsqueda de sus principios lógicos fundamentales”

He ido modificando mi postura hacia la de una manera de mirar menos dura, más ligada a la interacción con la gente, flexible, fluctuante, que interroga más que responde y que acepta sin la angustia de la “verificación”, del “núcleo general de coherencia” y del encuentro con los “principios lógicos”, la incertidumbre. He tratado de colocarme en el camino de esa cultura y me he dejado llevar.

En todo caso me siento obligada a preguntar, si la lógica básica del complejo (de la cosmovisión mesoamericana) siempre radicó en la actividad agrícola y ésta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días, ¿significa esto que sólo los agricultores comparten esa tradición? ¿qué sucede entonces con todos aquellos campesinos que abandonan sus tierras y sus labores agrícolas para asentarse en las grandes ciudades y que no obstante, conservan sus vínculos comunitarios, sus sistemas de cargo y la celebración de sus fiestas patronales? ¿Cómo acercarnos a un análisis de las muchas fiestas religiosas de los barrios que infiltran por todas partes a la ciudad de México y a la metrópoli, en las que la actividad principal de la mayoría de sus habitantes no tiene que ver con el trabajo agrícola? ¿Dónde podríamos colocar el resurgimiento poderoso de identidades y tradiciones religiosas -que parecían cosa del pasado- en países que modificaron sus sistemas políticos como la ex Unión Soviética o la ex Yugoslavia? ¿Cómo explicar la fuerza de la religión africana *Yoruba* y su compleja cosmovisión en Cuba y en Brasil cuando se trató de poblaciones de esclavos que fueron separados radicalmente de su

naturaleza, su lenguaje, sus prácticas y sus rituales? Las grandes poblaciones negras de América Latina se asentaron en las costas donde hasta ahora, la presencia del mar crea el vínculo con su tierra y sus dioses y la eterna posibilidad del retorno.

La tradición mesoamericana es una cultura, una forma de estar en el mundo y de significar los contextos sociales. La riqueza de los estudios etnográficos en México nos permite acceder al complejo mundo simbólico de esta tradición por el camino de los rituales con que se practican las fiestas religiosas de los santos patronos de los pueblos y de los barrios. En los rituales los símbolos, como explica Victor Turner en **La selva de los símbolos**, (1980) conservan las propiedades específicas de la conducta ritual en un contexto ritual.

La importancia del ritual en la vida de los pobladores de Milpa Alta es enorme y asombrosa. El calendario anual de las fiestas religiosas de los santos patronos, entre fijas y movibles, suma 43 y 16 peregrinaciones.

Cada fiesta pone en acción y en interacción a varias y en ocasiones a todas las comunidades, pueblos y barrios encabezados por las mayordomías que utilizan objetos simbólicos: imágenes, coronas de flores y de espinas, estandartes, salvas y sahumerios; que realizan actividades y establecen relaciones y correlaciones como en *las promesas* y en el trabajo comunitario de preparación de las comidas en el que los hombres encienden las fogatas y grupos de mujeres cocinan grandes cantidades de tamales, mole, carnitas, barbacoa, arroz, nopales y frijoles durante toda la noche previa a la fiesta; que organizan la música, las danzas, las alfombras de poleo, los arcos de flores en los pórticos de las iglesias y de las parroquias y en las calles de entrada a las casas donde habrá capillas especiales para los santos itinerantes como el Señor de Chalma, la limpieza de los espacios reservados

para el culto y el adorno con humo de copal, cientos de ramos de flores, velas y veladoras. El espacio del contexto ritual es abigarrado y por supuesto, barroco.

Cuando comencé a trabajar en Milpa Alta y aprendí a mirarla desde Mesoamérica, me encontré con campos complejos de significación, narraciones de orígenes, celebraciones y una historia larga de resistencia. Cuando le pedí a la gente que interpretara los símbolos de sus rituales reuní abundante material de exégesis. No obstante, elaborar el relato de esta cultura ha sido complicado, quizás en parte, porque no han sido suficientes las relaciones con la gente y las observaciones inmediatas.

Milpa Alta es una forma de vida mucho más amplia geográficamente y más profunda que lo que muestra a simple vista. Es chichimeca, tolteca, azteca y también invoca la presencia de España, los franciscanos, los agustinos, la religión católica. Si no mantenemos viva y presente la urdimbre de esta trama, lo que vemos a simple vista, corre el riesgo de reducir su significado a la descripción de lo más inmediato.

Descubrir los vínculos de la relación entre esos dos tiempos, el de la historia general y el de los acontecimientos locales sigue siendo un reto para quienes pretendemos estudiar estos pueblos antiguos de la Cuenca, marcados por los símbolos culturales y su localización en la enorme región cultural de Mesoamérica.

Se trata de un comienzo

López Austin refiere varios tipos de “mitos de origen” creados por los *nahuas*: 1) cómo nació el ser humano, 2) cómo nacieron genéricamente los grupos humanos, 3) cómo nacieron específicamente los grupos humanos y 4) cómo se diferenciaron entre sí los distintos grupos.

De estos cuatro tipos de mitos, el segundo nos coloca frente al problema de la noción de “pueblo original”. Cada grupo humano nace independiente y con características

propias desde la creación. Es un “dios patrono” el que otorga el alma “que no sólo los hace hombres, sino que les da pertenencia grupal”. De acuerdo con López Austin la “solución mítica” se corresponde con la noción y concepción de la “sustancia divina”: “en su multiplicidad los dioses patronos no son sino desdoblamientos de la figura de *Quetzalcóatl*... al menos en su aspecto de creadores de hombres, comparten la esencia de *Quetzalcóatl* y lo sustituyen en la aventura divina”.

Hay mil 600 dioses, desterrados del cielo que quieren crear al hombre, el viaje al *Mictlan* ordenado por su madre para pedirle a *Mictlantecuhtli* los huesos y las cenizas de los hombres pasados. *Xólotl* es el dios enviado a este viaje, se trata de una advocación de *Quetzalcoatl*, “el aspecto vespertino de Venus”. Obtiene los huesos pero sufre un accidente en el camino y los huesos se rompen. *Xolotl* los recoge y se reúne con los dioses en *Chicomóztoc* y allí todos “se sangran sobre el lebrillo de los huesos, de allí nacieron dos niños a los que *Xolotl* crió con leche de cardo”.

En este mito lo que cambia en relación con los del primer tipo, son los elementos míticos “afectados por el desdoblamiento de la figura de *Quetzalcóatl* en mil 600 personas divinas”. El análisis que hace López Austin plantea que no nacen en la cuna universal de *Tamoanchan*, sino en la particular de origen de los pueblos, en *Chicomóztoc* y la sangre que reciben los huesos y las cenizas molidas no viene del *Quetzalcóatl* individual, sino de todos los dioses.

Chicomóztoc es entonces el arquetipo para diferenciar el nacimiento de los distintos grupos. Es una montaña de siete úteros (siete cuevas) y en cada uno de ellos hay un grupo particular de hombres. Los grupos de la montaña varían en cada relato de origen pero el arquetipo *Chicomóztoc* se mantiene como explicación general del nacimiento de los diferentes pueblos.

Cada grupo va a tener como patrono (la divinidad que lo hace salir a la luz del mundo) uno de aquellos dioses que crearon con sus sangre a los hombres. Cada grupo tendrá entonces la naturaleza de uno de los dioses porque nace de su sustancia y tendrá la misma individualidad que la del dios de origen. (López Austin, op. cit. p. p. 36-37)

Los pueblos originales

Pablo García Cisneros transcribió en agosto de 1992 un documento que dice haber obtenido en préstamo y que se titula **La Relación del Cacicazgo de Malacatepec en la Nueva España 1548**. El doctor Chavira me proporcionó una copia impresa en la que el autor afirma haber sido alertado por especialistas y amigos sobre la "sospechosa semejanza entre algunas ilustraciones de la Relación de Malacatepec y las de códices cuya autenticidad no ofrece duda hoy día, como es el caso del Códice Osuna y del Mendocino".

Para reconstruir la historia documental de los pueblos antiguos contamos con los trabajos de primer orden como el de Fray Bernardino de Sahagún y algunos de los cronistas españoles y con las "Descripciones" y "Relaciones" en ocasiones anónimas y que fueron escritas en el siglo XVI por algunos españoles, sacerdotes, funcionarios y magistrados y que integran una serie de descripciones densas, a veces con interpretaciones que hay que considerar críticamente como propias del punto de vista colonial, pero que, no obstante, son fuentes importantes de información.

García Cisneros no afirma la autenticidad del documento, sin embargo, reconoce que a partir de él inició algunas averiguaciones que lo llevaron a escribir “los resultados de un modesto esfuerzo de análisis de su amplio y valioso contenido”⁸

La Relación, fue elaborada a solicitud del virrey don Antonio de Mendoza y compilada en 1548 por el que entonces era notario y regidor del cacicazgo, Alonso Cardona y Biezca. Se escribió en “32 foxas foliadas de a quarta fechas en papel de la tierra que llaman amate”. El documento consta de 64 páginas numeradas, una portada, una presentación y un anexo 1, lo que hace suponer a García Cisneros que “tuvo otros anexos que en la actualidad han desaparecido, al igual que la página que debió llevar el número 1 y las páginas 10 a 13 y 18 a 21”.

La descripción de La Relación la escribe el propio García Cisneros, La copia que me facilitó el Dr. Chavira no incluye la versión original, sino la que elabora Cisneros y que está integrada por la descripción y análisis y por una sección que aparece titulada como “facsimile” y de la cual da fe su compilador Alonso Cardona y Biezca el 23 de agosto de 1548.

Los pueblos originarios.

En Milpa Alta se dice que los primeros pobladores se establecieron cerca del manantial de *Acopilco* y que eran familias *chichimecas* que llegaron 133 años después de que *Xólotl*, el “gran monarca y guía” de las tribus les permitió dispersarse. En 1240 estas tribus llegaron a lo más alto del *Tecpatecamecatl*, una serranía al oriente de lo que ahora se conoce como Milpa Alta y entonces “los *momoxcas*” decidieron permanecer en esa región

⁸ Para la presentación de este material, que considero importante, frecuentemente parafraseo el texto que nos presenta García Cisneros.

y fundaron sus primeras residencias alrededor de pequeños manantiales en *Acopiltenco*, *Retamatitla*, *Xalitzintla* y *Xaltepec*.

Después de menos de dos siglos fueron conquistados por los aztecas y organizados y “distribuidos convenientemente para la protección y el cuidado del señorío de *Malacachtepec Momoxco* (Alfonso Reyes H, monografía de Milpa Alta de la Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, sin año).

Durante el reinado de *Huellitlahuilli*, en 1528, se construyó un canal para llevar agua del manantial de *Tulmiac*. Se construyeron presas de piedra movediza para evitar la erosión de las tierras de cultivo y se amplió el cultivo del maguey. En esa época también se establecieron relaciones de intercambio comercial con algunos pueblos de la región de “tierra caliente” en Guerrero que producían especies tropicales, pieles, café, tabaco y frutos y con los pueblos lacustres del norte con los cuales intercambia madera y otros productos del bosque de las montañas por verduras, petates y pescado.

“Sembraban maíz después de las primeras lluvias cuando la tierra estaba blanda y cuando el *centl* medía más o menos treinta centímetros, plantaban a su alrededor los frijoles. Después, como hasta ahora se sigue haciendo, sembraban las calabazas. Todo en su existencia tenía que ver con el maíz, con la milpa: los días del año, las fiestas, la religión y hasta las guerras” (entrevista con Francisco Chavira Olivos)

El 15 de agosto de 1532, día de la virgen de la Asunción, Fray Ramírez de Fuenleal bautizó a todos los indios y bendijo los territorios de los nueve pueblos originales: *Malacatepec* (Villa Milpa Alta), *Atocpan* (San Pedro), *Miacatlan* (San Jerónimo), *Ohtenco* (San Agustín), *Oxtotepec* (San Pablo), *Tecomitl* (San Antonio), *Tepenahuac* (San Juan), *Tlacotenco* (Santa Ana) y *Tlacoyuca* (San Lorenzo).

De acuerdo con la Relación de 1548, el Cacicazgo de La Asunción *Malacatepec* estaba formado por los siguientes pueblos:

<i>Malacachtepeque</i>	Santa María de la Asunción
<i>Atochpan</i>	San Pedro
<i>Cuauhtempan</i>	San Lorenzo (desaparecido)
<i>Atenco</i>	La Cruz
<i>Oztotepeque</i>	San Pedro (así aparece en la Relación)
<i>Tecomitl</i>	San Antonio
<i>Tezonco</i>	San Lorenzo
<i>Tecoxpa</i>	San Francisco (existió otro pueblo del mismo nombre bajo la Advocación de San Gregorio)
<i>Tepenahuac</i>	San Gregorio

En la Relación se mencionan otras tres poblaciones que no aparecen en la toponimia actual:

Temamatla

Tlemamatla

Acaxochiq

Hacia 1545 los franciscanos decidieron construir un templo y convento en Milpa Alta para disponer de recursos para la evangelización de la zona y contar con un lugar de descanso durante sus visitas a San Pedro *Tlahuac*. El sitio que eligieron fue el que se nombraba *Malacachtepec Momoxco* al cual le agregaron el nombre de Santa María de la Asunción una vez concluida la edificación del templo.

Los pueblos de *Miacatlan*, *Tlacoyuca* y *Xicomulco*, no aparecen en la Relación y *Cuauhtempan* no aparece ahora en la lista de poblados actuales de la Delegación. En el quinto lugar de la lista de poblaciones actuales aparece *Ohtenco*, equiparado con *Atenco* (La Cruz) en la Relación de 1548. La equivalencia la propone García Cisneros por “la analogía en la terminación de los nombres de los poblados y como posibilidad de investigación futura” (op. cit. p. 5) En el sexto lugar de la lista de pueblos de Milpa Alta aparece *Oxtotepec*, que también aparece en la Relación. La diferencia de advocaciones católicas entre el actual nombre de San Pablo y el de San Pedro en la Relación no tiene ninguna explicación. La Relación distingue entre *Oxtotepec* el Alto y *Oxtotepec* el Bajo. Por la ubicación de cada uno en el plano de la Relación (p. 31), *Oxtotepec* el Alto sería San Pablo *Oxtotepec* y *Oxtotepec* el Bajo podría ser el actual pueblo de San Bartolo *Xicomulco* o uno intermedio, hoy desaparecido, entre éste y el actual San Pablo *Oxtotepec*.

Otra aclaración se refiere a la diferencia de advocación católica entre el actual San Salvador *Cuauhtenco* y el Santa Ana *Cuauhtenco* que aparece en la Relación. También es el caso entre el actual San Juan *Tepenahuac* y el San Gregorio *Tepenahuac* del siglo XVI. De acuerdo con García Cisneros puede tratarse “desde un simple cambio de advocación debido a preferencias en la devoción popular, hasta la formación de nuevos poblados aledaños a los antiguos ahora desaparecidos” (op.cit. p. 6)

Los poblados que se mencionan en la Relación y que no forman parte de la actual Delegación de Milpa Alta (San Lorenzo *Tezonco*, *Temamatla* y *Acaxochiq*, así como la posible identidad entre *Temamatla* y *Tlemamatla* que se sugiere en el texto de la Relación a pesar de que no ocurra lo mismo cuando se observa el plano, “plantea interesantes posibilidades de investigación adicionales” (op. cit. p. 6)

García Cisneros sugiere que a partir de la posición relativa de estos pueblos en el plano de la Relación sobrepuesto en un plano actual, las correspondencias podrían ser:

Temamatla San Jerónimo *Miacatlán*, Milpa Alta

Tlemamatla Santa Cecilia *Tepetlapa*, Xochimilco

Acaxochiq San Andrés *Ahuayucan*, Xochimilco

La Relación describe como “líndes de la encomienda” (p. 31) unos límites “bastante estrechos” según García Cisneros, que abarcan sólo la zona poblada de la región. Estos incluyen pueblos de *Xochimilco* y *Tlahuac* en caso de que se demuestre la correspondencia de *Tlemamatla* y *Acaxochiq* con poblados de Xochimilco y el moxon de *Mixquiq* con el *Mixquic* actual en *Tlahuac*.

El doctor Joaquín Galarza en sus **Límites Ancestrales** presenta un mapa y una descripción de los Límites Ancestrales de *Malacachtepec Momoxco*, que corresponden más con la extensión que ahora tiene la Delegación de Milpa Alta. Este autor da como referencia una “Historia Legendaria de Milpa Alta” sin más información. La reconstrucción que hace de los límites incluye 28 de los nombres más conocidos, numerados y puestos sobre un esquema de la Delegación y traducidos al español con el análisis de las palabras en *nahuatl* según sus raíces.

Algunos cronistas plantean que Milpa Alta perteneció al señorío de Xochimilco que fue conquistado por los aztecas durante el reinado de Izcoatl. Diego Durán (Historia de la Nueva España e islas de Tierra Firme, México, tomo I, México 1867, imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, p. 104) cuenta que cuando era inminente el ataque *Tenoxca*, el señor de Xochimilco convocó a los gobernantes de *Tecpan*, *Tepetenchi*, *Ollac* y La Milpa, que eran parcialidades *xochimilcas*, para informarles de esa situación y para que previeran algunas respuestas. En esta crónica se dice que el primer Señor de La Milpa fue

"*Panchimalcatl Tecuhtli*" y que gobernaba zonas dedicadas a la agricultura, cacería y recolección de leñas y maderas.

Milpa Alta ha sostenido a lo largo de su historia relaciones y nexos con la región de Xochimilco. A ello contribuyen la proximidad geográfica, la lengua y el intercambio comercial que tuvo especial relevancia durante la administración virreynal de la colonia. Milpa Alta fue parte de la Encomienda de Xochimilco asignada a Pedro de Alvarado antes de 1523. El sistema de Encomienda fue creado para lograr varios objetivos, el primero conservar lo conquistado y poblar la tierra, el segundo satisfacer el interés de los conquistadores por conseguir beneficios económicos inmediatos y en tercer lugar establecer una forma de remunerar al colonizador y guardián del país, que fuera costeable para la Corona y al mismo tiempo agradable para el conquistador Bernardo García Martínez, **El Marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España.** (El Colegio de México, México 1969)

Cortés entregó encomiendas en la cuenca de México inmediatamente después de concluir la conquista armada. En 1523 la encomienda ya era una institución establecida, de modo que cuando Cortés recibió la orden real que la prohibía se negó hacerlo. De acuerdo con Gibson este fue el primer acto de desobediencia y desafío al rey de parte de los encomenderos. Cortés argumentó su posición relatando las demandas de sus soldados, la necesidad estratégica de situar a los indígenas bajo reglamentaciones institucionales y su convicción de que la encomienda podía liberar a los pueblos de sus gobernantes indígenas. La primera generación de encomenderos en la Cuenca incluía a algunos de los principales soldados del ejército de Cortés "Así, el valle surgió al principio del período colonial como un foco de fuerza de los encomenderos. . . La defensa de la encomienda por Cortés fue la

consecuencia no sólo de las demandas de sus soldados sino también de su propia ambición”(Op. cit.)

La Encomienda de *Xochimilco*, la más grande de la Cuenca de México, tenía cerca de 20 mil tributarios, a pesar de la lucha por las fronteras que sostuvo *Coyoacán* en 1520 con *Xochimilco*. A la muerte de Alvarado y de su esposa Beatriz de la Cueva en 1541 y como no tuvieron herederos la Encomienda de *Xochimilco* pasó a la Corona Española y los habitantes de Milpa Alta se volvieron “vasallos del rey” y pasaron a depender de la Intendencia de México cuando ascendió al trono de España el primero de los Borbones. Por otorgación especial a Cortés parte de los tributos de *Xochimilco* fueron asignados al Marquesado del Valle a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Op. cit.)

Apenas y hubo cambios en los límites de la jurisdicción de *Xochimilco* en todo el período colonial. El corregimiento del siglo XVI, se extendía hasta *Tulyehualco*, *Ixtayopa* y *Tecomitl* al este y hasta un punto entre *Tepepan* y *Tlalpam* al oeste y parece haber comprendido Milpa Alta y algunos otros pueblos de la jurisdicción. Gibson dice que existe un mapa colonial de esta jurisdicción y una lista de comunidades de fines del siglo XVIII en la sección de Padrones, vol. 29, fols 3r ss. en el Archivo General de la Nación.

En la segunda mitad del siglo XVI, Milpa Alta era el límite de la región de *Xochimilco* con la zona de los valles altos de *Tlayacapan*, *Totolapan*, *Nepopualco* y *Atlatlaucan*, pueblos que ahora pertenecen al Estado de Morelos.

Los misioneros franciscanos fueron los primeros en intentar organizar a la sociedad en Milpa Alta y para conseguirlo adoptaron y aprovecharon el modelo social prehispánico que consistía en mantener la jerarquía del poder en la región.

La tradición oral cuenta que la primera capilla construida por los misioneros con materiales perecederos ocupó el lugar donde ahora se encuentra la iglesia del barrio de

Santa Martha. Como he referido antes, el templo de La Asunción se construyó en *Malacaxtepetl Momoxco* en donde “vieron los padres, tiene siete cuevas y tiene buena parte a donde ha de estar la iglesia de nuestra señora de asupciona y donde ha de estar cementerio y donde ha de estar la plaza y donde ha de estar el jahue, tiene buen campo luego pusieron el possencio escribiero luego possiero allí dos cruces...” Archivo General de la Nación. **Serie: Tierras.** Vol. 3032 exp. 2 y 3 F: 152-240.

El territorio y el trabajo. Siglo XVI

Los españoles se valieron del sistema administrativo prehispánico del Señorío de Xochimilco que ya existía a principios del siglo XVI cuando la sociedad mexicana se encontraba inmersa en un proceso de diferenciación, complejo y altamente jerarquizado, con categorías distintas de la población tales como dignatarios, sacerdotes y comerciantes. Para poder cumplir con las imposiciones tributarias respetaron la división por especialización territorial.

A Milpa Alta se le asignaron las siguientes tareas y obligaciones: suministro de piedra, zacate, madera y mano de obra para la construcción de la Ciudad de México. Trabajar en las zonas públicas y religiosas de México y *Xochimilco*. Labrar las sementeras del rey para pagar el tributo del maíz. Presentar servicio doméstico en las casas de los principales, de algunos españoles y la comunidad.

De los “oficios y modo de vivir y lo que produce y cultiva el cacicazgo”

En la Relación, se describe a *Malacachtepec* como un “país montañoso y alto, pedregozo y árido con cultivos propios de este clima”. Destaca el “Nopal o *Noxistli* o tuna

que es una planta semejante a la tuna que se da en el mediodía y el levante de España, aunque más grande y frondosa, que llega a crecer hasta la altura de un árbol de regular tamaño y de la cual los indios extraen las hojas carnosas y gruesas y después de cocidas y aderezadas las comen y se nutren de ellas”.

El texto también da cuenta de la producción de chayote, descrito como una “rica fruta de dulce sabor que da una planta rastrera que se extiende como una enredadera sobre una cama que hacen con varas”. De la de *xia*, “planta que da unas semillas pequeñas de las que los indios sacan aceite que les sirve como el de linaza a los españoles para preparar barnices y pinturas, ya que seca en poco tiempo”.

“*Tecomatl*, es la fruta del árbol *tecomacuahuit* que también se llama *xicalli*, que los indios usan como vasos, para tomar agua o *neuctli*, una vez que se secan y que los pintan y adornan con gran primor ya que su cáscara es dura y se apresta al pulido fino”.

“*Ayotli*, que son calabazos semejantes a los que se cultivan en las huertas de España. . . Chocolate que se hace con el cacao y que se prepara de diversas maneras, con miel de abeja, colorado, bermejo, anaranjado, negro o blanco, mezclado con la pulpa del *texiochcin*. . . *Cacahuates* que es una variedad del cacao, en todo parecido al maní de las antillas y del que también hacen un gran cultivo”.

Entre los cultivos que “no son de sustento”, la Relación da cuenta de la cochinilla que es un “animalejo parecido a la garrapata que se cría sobre las hojas del nopal y de donde la recogen los indios en bateas donde la muelen y cuecen para obtener un rico tinte parecido a la grana o a la púrpura de Europa, con el que tiñen las telas”.

“ El papel que hacen de un árbol llamado *amatl*, parecido a la higuera española del que sacan un papel hecho con sus fibras y que es el mismo con el que está escrita esta Relación. Para hacerlo se cortan solo las ramas más gruesas y se ponen a macerar en los ríos o arroyos del lugar durante la noche. Al otro día se le quita la corteza, se limpia y se extiende a golpes con una piedra plana llamada *amatepecua*, sujeta a una vara curva como mango. Martillando esta pasta sobre otra piedra plana, la alisan y alisan con gran destreza hasta que hacen una hoja de papel de dos palmos de largo por uno de ancho”.

“Del algodón se hacían *ayates* y fibras para telas y vestidos, en tiempos más antiguos, el algodón lo criaban de colores”.

“Del maguey sacan fibras toscas y finas que llaman pita”.

En el mismo documento se describen cinco de las variedades de árboles de los bosques y montes, desde las laderas de *Oxtotepac* hasta los montes de Santa Ana y *Tepenahuac*.

“Son más de quince leguas quadras de bosques donde se crían muchas variedades de árboles. . . *Ocotl*, similar al pino de madera resinosa y caliente, bueno para arder y para sacar vigas y trabes. De este árbol se extrae una brea muy espesa, de grato aroma de la que hacen gran uso en carpintería y sus barnices”.

“*Ayacuahuitl*, es otro árbol grande, de madera espesa y final para obra de carpintería en grandes tablones y vigas de más de 30 varas de largo. De los troncos más gruesos hacen sus canoas aguacandolas. Su madera es muy resistente a la pudrición y a la

polilla y se dice que de este árbol los castellanos hicieron sus bergantines cuando sitiaron la gran *Tenochtitlan*".

"*Mezquicuahuitl*, un árbol retorcido y no muy alto que da una madera fibrosa y muy dura que sirve para usos menores".

"*Ahuehucuahuitl*, un árbol que se cría a orillas del agua, como en las riberas del lago "que llaman de *Xalco*", es de follaje espeso y tronco grueso y su madera fina y compacta se usa para carpinterías menores".

"*Ahuatl*, es el encino de la tierra, de hermoso follaje oscuro y blanca madera y produce ricos frutos llamados *ahuacatl*".

"De la resina, del carbón, de la leña y la madera e del *Copalli* que non se produce en la region se pagan quintos a la Corona Real y a la república de yndios".

De la encomienda y lo que producía.

Como he mencionado antes la encomienda le fue otorgada a Diego Mercado en 1540, con lo que dio inicio al reclamo "para sí" de los pueblos. La Relación plantea que estos pueblos aunque estuvieron sujetos al cacicazgo "en su gentilidad" no eran de su linaje antiguo, sino que "quedaron libres" por ser lugares de asentamientos *mexicas* creados cuando el cacicazgo estuvo sujeto a *Tenochtitlan*.

Los pueblos que se mencionan son *Tecomitl*, *Tecoxpa*, *Temamatla*, *Acoxochic* y *Oxtotepec*. Los que obtuvo el encomendero por "merced real" con todos sus indios tributarios y grandes extensiones de tierras de la ribera del lago de *Chalco* y de los montes de *Tecoxpa* que lindaban con el señorío de *Chalco*. Diego Mercado "apadrinó" estos

pueblos hasta 1548. Dice la Relación que en *Tecomitl* habían 800 pobladores, en *Tecoxpa* 400, en *Temamatla* 600, en *Acaxochiq* 650 y en *Oxtotepec* 800 (Op. cit.)

Los linderos de la encomienda

Sale del “mojón” de *Mixquic* y hacia el oriente hasta llegar al río de *Tlilapan*, hacia el sur hasta llegar al “mojón” de *Tecoxpa* y hacia el poniente hasta llegar al cerro de *Tompeate*, camina recto hasta la “peña o bernal” de *Tetella* en donde “derrota” hasta el “mojón” de *Temamatla* y sigue recto hasta llegar al monte que divide a *Oxtotepec* de San Pedro donde vuelve a bajar hasta encontrar el “mojón” de *Acaxochic* donde “derrota al origen”.

La Relación da cuenta de que hubieron litigios con el marquesado de “*Guaxaca*” por los linderos de la encomienda en San Pablo y los montes de *Acaxochic* que reclamaba como suyos el señor de *Coyoacán*, don Juan Guzmán de *Itzolingue* “como si fueran incluso en la Sierra que llaman del *Axochco* y que pretende para sí en su totalidad, lo que rebaten los del cacicazgo de *Malacaxtepec* desde hace ya más de 10 años en pleito judicial con la corte de indios de México. Asunto no resuelto por esa vía; más aún resuelto de facto por los propios pobladores del susodicho pueblo que tomaron partido por la sujeción a *Malacaxtepec* y al padrinazgo del encomendero don Diego Mercado el que los tiene para sí bajo su protección y su provecho” (Op. cit.)

Los ires y venires de los pueblos

El texto que narra los “litigios” por los linderos podría corresponder al de un relato contemporáneo de la lucha entre los pueblos por el establecimientos de sus límites

territoriales, por supuesto ahora sin el sistema de la encomienda. Lo interesante es dar cuenta de la muy antigua tradición de lucha de los pueblos en relación a la propiedad de la tierra y el desarrollo de la noción de lindero que no sólo hace referencia a la marca final de un espacio, sino a la definición del espacio en el contexto de un sistema que puede flexibilizarse o no, para iniciar los “deslindes” de acuerdo con lo que ocurra entre los pobladores más próximos a estos territorios fronterizos.

La costumbre antigua de la lucha abigarrada, paciente, llena de ires y venires de los campesinos mexicanos a los tribunales encargados de hacer justicia, sin que el tiempo parezca tener importancia, se inscribe en el tiempo inmemorial y en el mítico de los orígenes, cuando las tribus unas veces peleando y otras acordando conseguían pedazos de tierra para establecerse.

En la primera parte del trabajo expuse, parcialmente, la vieja lucha por los “límites de tierras”, que continúa hasta nuestros días, entre San Salvador *Cuauhtenco* (uno de los pueblos nuevos) y la comunidad de Milpa Alta, con sus nueve pueblos. El conflicto ha durado cientos de años “. . . el procedimiento agrario ha demostrado las limitaciones que tiene la estructura jurídica para resolver el problema. . . cientos de años que han acumulado rencores entre los pueblos, han dado lugar a enfrentamientos violentos . . . como el de 1979, donde fuera quemado el entonces representante comunal de Milpa Alta, Daniel Chicharo” Relato de Sergio Avila Rojas, miembro de la Comisión Comunal Provisional de *Cuauhtenco*.

Varios estudiosos consideran necesario referirse a los manuscritos pictográficos indígenas posteriores a la conquista, tanto a las narraciones históricas como las contenidas

en el Códice de 1576, o a los escritos judiciales, "... porque la índole procesalista de los indígenas y de los españoles tomaba libre curso en multitud de litigios a propósito de tierras y de contribuciones que contienen muchas indicaciones útiles" Jacques Soustelle, **La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista**, (México 1970)

El registro de las tierras colectivas

La principal tarea del *calpullec* (jefe de un *calpulli*, vieja institución de los mexicanos considerada como la primera forma de organización territorial de los aztecas) consistía en actualizar constantemente el registro de las tierras colectivas pertenecientes al *calpulli* y registrar todos los cambios que ocurrían por el repartimiento de las tierras. El usufructo de estas tierras estaba distribuido, por parcelas, entre las distintas familias. Esta forma de organización sobrevivió con la creación del sistema ejidal, después de la revolución de 1910 y hasta antes de las modificaciones hechas al artículo 27 constitucional por los gobiernos identificados con la política neoliberal, en particular me refiero a las reformas impuestas durante el sexenio de Salinas de Gortari (1988-1994)

Es posible que el sistema del *calpulli* haya sido y de alguna manera lo continúe siendo, la base de la organización territorial de los barrios de los pueblos y el espacio donde se nombra a sus representantes que en múltiples ocasiones (por lo menos en Milpa Alta) son los mayordomos del sistema de cargos quienes además desempeñan funciones de protección y defensa de sus comunidades. Aunque su principal tarea consista en la organización de las fiestas religiosas.

El mayordomo, igual que el *calpullec*, debe hacer frente, como parte de sus funciones, a gastos muy considerables. Tiene la obligación de sufragar los gastos que se

generen durante el tiempo que dure la organización de la fiesta religiosa, la obligación de ofrecer de comer y de beber a todos los que participen de la fiesta durante varios días y la obligación de impulsar la participación y ahora el reparto de gastos, tareas y responsabilidades, entre el mayor número de miembros del barrio.

Torquemada menciona que el *calpullec* todos los días tenía que presentarse en el palacio para recibir órdenes: “aguardaban a que el *Huey calpixqui*, que era el Mayordomo Mayor, les hablase y dijese lo que el gran señor o rey (el emperador) ordenaba y mandaba” (citado por Soustelle, Op. cit)

En Milpa Alta, la presencia física de los colonizadores españoles y el mestizaje no tuvieron la relevancia que en otras partes y más bien fueron presencias y relaciones hasta cierto punto aisladas del contexto social de esta región montañosa y poco poblada. Por lo que se sabe sólo hubo una mayor estancia de los españoles y algún tipo de mestizaje en las zonas más cercanas de comercio con la región lacustre y por las relaciones comerciales establecidas a partir de la madera y del pulque.

Esta situación sugiere la posibilidad de que los pueblos de Milpa Alta hayan conservado de mejor forma sus antiguas costumbres y la preservación del idioma *nahuatl* argumentando que la interacción con el orden impuesto por la sociedad colonial no fue tan intensa.

Algunos cronistas plantean que las condiciones económicas y geográficas de esta región permitieron que la situación económica no fuera tan desesperante como la de otros pueblos indígenas. Sobre todo porque desde la época prehispánica *Malacachtepec* era paso obligado del fuerte comercio y de la tributación de los pueblos de la Cuenca del Valle de

México con los de la tierra caliente de los estados de Morelos y Guerrero y con el comercio que llegó hasta lo que ahora son las repúblicas de América Central Sesma Espinosa,(Op.cit.)

Durante el período colonial, “los naturales” de Milpa Alta intercambiaban los productos de esta región, maíz, pulque, tunas, piedra, zacate, madera además de piloncillo, azúcar y aguardiente que venía de regiones tropicales. Durante la colonia y hasta el siglo XIX Milpa Alta fue importante económicamente por la extracción de sus recursos forestales.

En los años 1547 y 1549, a la llegada de los españoles y de los evangelizadores franciscanos, los nueve pueblos de la antigua *Malacachtepec Momoxco* y “los naturales” asentados en diversas regiones empezaron a organizar la “elección del Santo Patrono que debía venerar cada comunidad”. En ese tiempo sólo existían dos capillas, la de la virgen de Santa Martha en el barrio de Villa Milpa Alta del mismo nombre y la del Calvario en San Lorenzo *Tlacoyucan*, en donde dice la gente que yacen los restos de *Huellitlaulli*, último emperador *momoxca*.

El final como en cualquier círculo puede ser el principio.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Los pueblos y tradiciones que han compartido el espacio de la Cuenca han tenido que recrear sus condiciones de vida para lograr permanecer a lo largo del tiempo con sus diferencias y sus similitudes. La fuente común, el pasado mesoamericano, es una cultura vigente que vincula un amplio conjunto de concepciones de vida, apoyándolas y elaborándolas al mismo tiempo, de modo que la tradición parece prosperar y abrirse constantemente nuevas vías para permanecer como mundo vital y no como mera sobrevivencia de un pasado en vías de extinción o como simple remanente marginal.

Varios de los intentos de comprensión sobre lo que ha ocurrido con el impresionante crecimiento de esta ciudad utilizan el modelo de “aculturación” para asumir como cierto aquello que en todo caso tendría que verificarse y que de acuerdo con nuestra investigación probablemente es falso. Este tipo de análisis, en resumen, considera que el “desarrollo” de las sociedades “atrasadas” consiste en su aproximación a la condición presente de la “sociedad urbanizada” y que esto ocurre por la mayor o menor velocidad con que se difunden los patrones de la “cultura urbana”.

Desde mi punto de vista, no sólo existen ciertas dudas sobre el que esta convergencia entre los patrones esté ocurriendo, sino que además dicho modelo no proporciona una vía adecuada para conceptualizar la contribución de la “cultura receptora” al proceso de cambio, a no ser que se trate de una vía puramente pasiva.

Las sociedades que habitaron la Cuenca de México fueron campesinas. El cultivo de la milpa con el maíz como personaje central, es todavía ahora uno de los principales fundamentos, no sólo económico, de la cultura milenaria de esta zona. Con la conquista, el cristianismo impuesto por los colonizadores tuvo que adecuarse y flexibilizarse hasta el

punto de aceptar los desdoblamientos de las deidades en las figuras de los santos patrones de los barrios y de los pueblos y el desarrollo de ricos rituales en las fiestas religiosas que ponen al descubierto el calendario mesoamericano que infiltra, el calendario cristiano y viceversa.

Andrés Medina describe a la ciudad de México “construida entre los pueblos antiguos de Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Tlahuac, Cuajimalpa, Santa Rosa, San Bartolo y San Nicolás; los pueblos sitiados: Coyoacán, Iztapalapa, Culhuacán, el Peñón de los Baños, Iztacalco, Tacuba, Mixhuca y Azcapotzalco; los pueblos transformados: Tlatelolco, Tepito y Tacubaya, y por último los pueblos de la periferia: Texcoco, Amecameca, Chalco, Ecatepec y Teotihuacán” (Medina Andrés, *Los sistemas de cargo en la Cuenca de México, una primera aproximación a su trasfondo histórico*, Alteridades, no. 9, UAM-Iztapalapa, 1995, pp.7-23).

La “metrópoli” es para este etnólogo el lugar de encuentro de lenguas y culturas que provienen de sus antiguos pobladores y de las nuevas presencias de los migrantes del campo a la ciudad –las Marías, los peones agrícolas que se alquilan por temporada, por ejemplo, en el cultivo del nopal en Milpa Alta, las trabajadoras domésticas y de servicios, los albañiles, comerciantes informales, diablos, sexoservidoras y los asentamientos creados por estos inmigrantes.

La Ciudad de México conserva una pluralidad de espacios culturales que coexisten en los tianguis y mercados, en la multitud de fiestas religiosas de sus barrios y pueblos y sus centros de peregrinaje como la Villa de Guadalupe, los danzantes, las bandas de músicos, las comidas y los sistemas de producción agrícola y ganadera. Espacios que permiten observar la conexión entre pasado y presente, la importancia de la gran civilización azteca como referente cultural y mítico a partir del cual se sigue interpretando

la vida y que es ineludible ante los intentos de modernización que han pretendido ignorarla o subvalorarla al reducirla a un campo de expresión puramente folklórico.

Las instituciones tradicionales como los sistemas de cargos, las mayordomías para la organización comunitaria de las fiestas religiosas, permanecen como las formas actuales de organización social. La vigencia de los santos patronos de los barrios, celebrados a lo largo de todo el año en fiestas ricas en rituales religiosos, conectadas con el calendario de los ciclos agrícolas, entre otras cosas, nos permite acceder a ese mundo vital en el que los pobladores de este espacio no repiten simplemente el pasado, sino que se arraigan en él para inventar un presente sin cesar.

El culto a la virgen de Guadalupe no es un culto sincrético pasivo, sino una relación entre tiempos y mitos que mantiene vigente la idea de un “origen”, *Tonantzin* es al mismo tiempo la imagen de “otra”, la cristiana Guadalupe, según su civilización distinta.

En los pueblos y barrios del valle de México el 2 de febrero día de la Candelaria, se levanta al niño Dios del Nacimiento, se viste para presentarlo ante la iglesia. En una equivalencia del verbo se llevan a bendecir las semillas de maíz, frijol, haba, avena, chayote, chícharo y penca de nopal para propiciar buenas cosechas. En mayo se celebra la fiesta de los albañiles, la “exaltación de la Santa Cruz” y se hace de acuerdo con una de las ceremonias más importantes del ciclo agrícola, la llegada del agua, el inicio de las lluvias, la fiesta a *Tlaloc* y a los *tlalocan*, con ofrendas en las cruces que vemos sobre las montañas y cerros que rodean al valle. Posteriormente el 14 de mayo, el día de San Isidro Labrador, marca la fecha de inicio del ciclo agrícola.

Una de las aperturas que nos ofrece la investigación de estos pueblos de la Cuenca se relaciona con la revisión crítica de algunos de los postulados que aún sobreviven como fundamento político, cultural y jurídico del estado-nación en México, en particular en

relación con el problema de la “unidad” como principio articulador de la nación y fundador de esta forma de estado.

Esta noción de “unidad”, sustentada en el principio de la igualdad ante la ley, supuso, de algún modo, moverse teórica y políticamente hacia una perspectiva que sobrevaloró el todo en detrimento de las partes, la nación y la “identidad nacional” por encima de las naciones y las culturas, el castellano como la lengua nacional para “integrar a la nación” y las otras lenguas reducidas a la condición de dialectos de culturas “marginales”

Detrás de un estado de ánimo desencantado y melancólico, habitan las “realidades” de la vida social mexicana. Hay ahora una explícita inquietud por reconsiderar la “cuestión nacional” desde el campo de la política local y el estudio de los sistemas regionales de carácter pluriétnico. El panorama se amplía y se vuelve más complejo conforme advertimos cómo transcurren los procesos que ahora replantean el problema de lo nacional desde la perspectiva (desde mi punto de vista ineludible) de la globalización.

Guillermo Bonfil, desarrolló la hipótesis de un enfrentamiento entre el “México profundo”, el “real”, aquel que se asienta en lo social y como contraparte, el mundo que desde el Estado concibe a la nación como un “México imaginario”, construido a partir del discurso del poder, divorciado de lo social. (Bonfil Guillermo, México Profundo, Siglo XXI, México 1990)

Luis Villoro en su ensayo “Aproximaciones a una ética de la cultura” habla de una confusión de términos que da como resultado “supuestos dilemas” entre universalidad y peculiaridad. Se trata según este autor de un “falso dilema” que pregunta sobre las formas culturales que son “preferibles y más valiosas”. Para el filósofo “una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre” gracias a que expresa

emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo, le da sentido a actitudes y comportamientos, señala valores y permite preferencias y elección de fines y al dar sentido integra a los individuos en un “todo colectivo” (Villoro Luis, Aproximaciones a una Etica de la Cultura. Etica y Diversidad Cultural, Fondo de Cultura Económica, México, p. 149)

Para Villoro este “falso dilema” entre peculiaridad y universalidad, deberá transformarse en otro: “autonomía y autenticidad, frente a sentido y eficacia” en donde el respeto a estos principios obligaría a que cualquier “progreso en la racionalidad y el sentido se realizase por la persuasión, sin violentar al otro” (op.cit.p.150)

Es evidente que el levantamiento zapatista en Chiapas en enero de 1994 ha inspirado mucho el debate contemporáneo sobre las culturas de los pueblos indios, sus formas de vida y la imperiosa necesidad del reconocimiento de las autonomías también en relación a las formas de gobierno de estos pueblos, de las diferentes culturas que son parte vital del abigarrado mundo del México moderno. La vida política mexicana se concibe ahora desde una perspectiva que obliga a tomar en cuenta los complejos sistemas de relación y símbolos que otorgan significado a lo que la gente hace en relación con la política

El desencanto por la política, por el trabajo de los “representantes del pueblo” en las Cámaras, por la burocracia inmensa, por el “nuevo tipo” de empleados públicos, por la enorme desigualdad social expresada en tantos y tantos contrastes, por los afanes ideológicos de homogeneizar, por el abandono ancestral de territorios habitados por comunidades indias, por la expulsión de estas comunidades de sus tierras, por la corrupción y quizás también por el hecho de tener que aceptar que las cosas suelen ser más complicadas de lo que parecen y que los problemas sociales, económicos y políticos (de los cuales antes se creía que eran reflejos siempre del mal gobierno y que desaparecerían

cuando éste desapareciera) generalmente tienen raíces mucho más profundas de lo que se piensa. De cierta forma misteriosa, detrás del estado de ánimo del desencanto, habitan las "realidades" de la vida social mexicana a principios del siglo XXI.

El estudio de estas significaciones consiste en descubrir las estructuras conceptuales que los individuos usan para interpretar su experiencia. Tomar en consideración su especificidad y al mismo tiempo intentar darle un estatuto teórico, es el reto. La elaboración permitirá centrar la discusión en los conceptos de pluralidad cultural, cultura y cultura política, mientras que la referencia al nivel concreto por medio del trabajo de campo, abordará el estudio de las formas de organización social comunitaria y de los mitos y rituales a partir de la narración que de ellos hacen los habitantes de los pueblos.

Considero que para los estudios de tradición oral, resulta importante la relación entre lenguaje y cultura. Edward Sapir formuló una hipótesis en el sentido de que el lenguaje hace al pensamiento, lo estructura y lo construye en contextos (culturas) socio históricos y situaciones específicas. "Todo modelo cultural y todo acto de comportamiento social suponen una comunicación, ya sea en el sentido explícito, ya sea en el sentido implícito . . . la sociedad aparece como una red muy elaborada de comprensiones parciales o totales entre los miembros de grupos organizados, más o menos extensos y más o menos complejos y es reafirmada por actos creadores particulares que caen en el terreno de la comunicación" E. Sapir, *El Lenguaje*, Breviario del Fondo de Cultura Económica, México, p. 104)

Los niveles de comunicación reconocen y asignan un papel fundamental al lenguaje. En primer lugar porque implican la preexistencia del lenguaje tanto desde el punto de vista ontogenético como desde el filogenético. En segundo lugar, porque todas las formas de comunicación van acompañadas de ciertos enunciados verbales o de otras manifestaciones

semióticas o de ambas a la vez. En tercer lugar, porque como afirma Sapir “si no son verbalizados, son todos ellos verbalizables, es decir, traducibles a mensajes verbales enunciados o, cuando menos, interiores” (op. cit. p. 38)

Para Sapir el lenguaje tiene su escenario y las distintas lenguas no se dan independientemente de la cultura, es decir, “del conjunto de costumbres y creencias que constituyen una herencia social y que determinan la contextura de nuestra vida” (op. cito. p. 235) El contenido mismo del lenguaje se relaciona íntimamente con la cultura. “Una sociedad que no conozca la teosofía no necesita tener un nombre para designarla, los aborígenes que nunca habían visto un caballo ni lo habían oído mencionar se vieron forzados a inventar una palabra o adoptar una extraña para referirse a ese animal cuando lo vieron con sus propios ojos. Es muy cierto que la historia del lenguaje y la historia de la cultura fluyen por cauces paralelos en el sentido de que el vocabulario de una lengua refleja con mayor o menor fidelidad la cultura a cuyo servicio se encuentra” (op. cit. p. 236)

Para Wittgenstein “. . . los límites del lenguaje son los límites del mundo” (Ludwig Wittgenstein, Gramática Filosófica, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1992) y para Hans Georg Gadamer “el ser se manifiesta en el lenguaje” (H. G. Gadamer, Verdad y Método, Ediciones Sígueme, Salamanca, España 1994) Desde la filosofía y en particular desde la filosofía hermenéutica, el lenguaje no es primero y ante todo un sistema de signos o representaciones que de alguna manera “hacen las veces” de objetos, sino una expresión del modo humano de ser en el mundo. En sus ensayos y en sus cursos sobre Gramática Filosófica, el Wittgenstein “tardío” lanza un ataque contra sus primeros aliados, los positivistas (época del Tractatus Lógico-Filosófico). Su acercamiento al tema del lenguaje es más precavido y de alguna manera más empírico. Afirma que si queremos saber qué significan y cómo nuestras palabras adquieren significado, debemos comenzar por ver

cómo las palabras se usan en el “discurso ordinario”. Desde su punto de vista no es posible empezar por asumir que todas las palabras tienen un propósito y que todas significan sólo algo en un sentido, un sentido que puede establecerse en términos de un cálculo lógico. Lo que parece ser el significado de una palabra en un contexto, no necesariamente significa lo mismo en otro. El significado de una palabra es precisamente su uso. La oración adquiere significado del sistema de signos del lenguaje al que pertenece. No hay una única definición de una palabra que cubra todos los usos que le damos en el discurso ordinario. Wittgenstein plantea la existencia de “contextos específicos” del uso de las palabras en los cuales hay que descubrir la gramática asignada a las palabras en su interacción no social. “No pienses –recomienda- mira”. Su concepto de “juego de lenguaje” (significados flexibles y varios) reemplaza al ideal de una gramática universal. Supone que el lenguaje adquiere sus formas primarias a partir del uso que hace la gente de él en la interacción social y que está concertado con y facilita acciones y expectativas de acciones. En este sentido, las reglas de un juego de lenguaje particular son las reglas de una forma de vida. Aprender un lenguaje es ser capaz de participar, es decir, saber cómo usar las reglas en la forma de vida de la cual depende el lenguaje y a la cual le es instrumental para especificarla y perpetuarla.

Esta breve reseña me sirve para afirmar una posición desde la cual podemos emprender el recorrido por una cultura, un lenguaje y una forma de vida en el caso de la investigación en Milpa Alta. Una cultura conectada con su entorno natural, con la cosmovisión mesoamericana de texturas y calidades diferentes, de cuyo seno se desprenden masas de criaturas vegetales y animales, deidades que se desdoblán en otras deidades.

“Esos pueblos montañoses disfrutaron del beneficio de dos sistemas, el sistema del lago (Xochimilco-Chalco) y el del bosque de altura y el de transición, de modo que sus

tradiciones están basadas en esas dos direcciones. Disfrutar, por ejemplo, de una alimentación a base de productos del lago y por otra parte, conocer profundamente los productos del bosque” (Dr. Francisco Chavira, op. cit.)

Gabriel Espinosa en su bello libro sobre la influencia de la naturaleza en la cosmovisión mesoamericana, donde el Lago con mayúscula es un complejo conjunto de procesos naturales, culturales y sociales, nos brinda la siguiente descripción: “Tras las nieves (sin duda también más majestuosas, ya que los glaciares de los volcanes también están desapareciendo), había una zona de zacatales alpinos que aún hoy se puede observar, más abajo un bosque de pino poco denso y no muy alto formaba una zona de transición hacia los magníficos bosques de oyamel, con sus troncos enhiestos y su denso follaje dejando pasar la luz frecuentemente sólo en forma de rayos aislados resaltados por la neblina. Más abajo iban transformándose estos bosques en pinares, encinares y bosques mixtos. Hasta hace poco los encinares ricos en muy diversos árboles acompañantes debieron ser extraordinariamente abundantes, formaban una franja casi continua que daba la vuelta a toda la cuenca cubriendo enormes extensiones de monte, incluyendo amplios sectores de la sierra de Pachuca y desde luego todas las otras sierras, abrazando casi en toda su extensión la cuenca y transformándose al descender hacia la planicie acuática” (G. Espinosa Pineda, *El Embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexica*. UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, México 1996, p. 94, 95)

Solo los nombres de calles, parajes, barrios, montes, cerros, cuevas, rituales y cosas en *nahuatl*, dan cuenta de la importancia de la lengua en la vida cotidiana de los milpaltenses.

En cuanto a la representación de lo divino es difícil aceptar que no esté dotada de plasticidad. Se trata de un lenguaje simbólico compartido, probablemente como resultado de un largo proceso de transmisión paulatina y de diálogo callado en territorio mexicano, en el que intervendrían seguramente muchas otras figuras intermedias. El mito guadalupano, probablemente, es sólo una parte visible de este proceso de formación de un *nuevo* discurso místico, que, hasta cierto punto, terminó por ser común a mesoamérica y también al cristianismo mesoamericanizado.

La fiesta religiosa ensambla varios rituales que ponen en acción al calendario, a los ciclos agrícolas, a la lluvia, la canícula, el cosmos y el tiempo largo, el del lugar del hombre en la duración histórica. Los rituales se realizan en el espacio amplio, más allá de las parroquias de los barrios aunque también llegan a las parroquias desde los barrios con los estandartes, la música, las salvas, las flores y los frutos, con los elementos naturales que les dan vida y nombre como la arena, la cueva, el promontorio...

La búsqueda de lo "original" o de lo "fundacional", como denominan algunos a la historia que relata los orígenes, puede resultar un ejercicio ocioso, no sólo porque es claro que elementos recién introducidos a una cultura puedan resultar hasta cierto punto "extraños", aunque con el tiempo sean aceptados y elaborados hasta integrarse totalmente a la vida y cultura de la comunidad que los recibe, sino porque una posición como esa nos alejaría de una línea de comprensión que consiste en establecer las conexiones entre cosmovisión, ritual y sistema de cargos. Una búsqueda de la "calidad de origen" puede alejarnos de nuestra propia concepción vital, en el sentido de que el pasado se actualiza, recrea y existe en un presente ampliado.

Pero hay algo más. Estas posiciones terminan por auspiciar el indigenismo que constituye al sujeto indio y formula el concepto de etnia como explicación y referencia a

formas de vida marginales, autóctonas, originales y por tanto, en vías de extinción. Una interpretación por cierto muy de acuerdo con el mito liberal del progreso sustentado en el principio de la igualdad, interpretado como creación de lo mismo, homogeneidad que funciona incluso como argumento para negar la autonomía de los pueblos indios y el amplio reconocimiento de sus costumbres y derechos en relación con la organización religiosa, social, política y cultural y por supuesto también en relación con el respeto a una cosmovisión diferente.

No creo que existan culturas “originales” ni “historias fundacionales” al estilo occidental que narra el origen de su civilización mirando hacia Grecia y Roma.

Comprender es recuperar la vida pasada, repetir, y es esta posibilidad de reiterar la que triunfa sobre la caducidad del tiempo. El ser humano se mueve en el tiempo y lo usa como un medio. Pero también emite el tiempo cuando conduce su vida, posee iniciativa, espontaneidad. En este sentido es un ser que sí produce origen.

Es esta referencia al nivel concreto en el caso de Milpa Alta lo que deseo presentar en el trabajo que fue el sustento de la investigación. Milpa Alta es desde 1929 una delegación más del Distrito Federal.

Cuando aspiramos el perfume de estos jardines ya no deseamos el Paraíso.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abascal Sherwell, Fernando. *Los Templos de Milpa Alta (MCS)* 1987

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación en México*, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, México, 1970.

Archivo General de la Nación. Serie: *Archivo de Búsquedas*. Vol I

Archivo General de la Nación. Serie: *Dirección General de Gobierno (Antiguos Templos)* Caja 100 Exp. 2.341 (29) 184 y Caja 99 Exp. 2.341 (29) 124

Archivo General de la Nación. Serie: *Dirección General de Gobierno (Generalidades de Cultos Religiosos)* Caja 59 Exp. 2.340 (29) 32.

Archivo General de la Nación. Serie: *Emiliano zapata*. Cajas 1, 2, 4, , 9 y 10. Exps. 21 F: 57-57-V, 21 F:37, 21 F: 63-63-V, 22 F: 49-49-V, 3 F: 5-5 V, 2 F:236, 86.

Archivo General de la Nación. Serie: *Genovevo de la O*. Caja 17, Exps 3 FX: 36, 40-40 V y Caja 19 Exp. 12 F:I.

Archivo General de la Nación. Serie: *Indios* Vol. 32 Exp. 369 F: 319 V-320

Archivo General de la Nación. Serie: *Indios* Vol. No. 4 Exp. 403 F: 118 V

Archivo General de la Nación. Serie: *Junta Protectora de la Clase Menesterosa*. Vol 2 Exp. 18 F: 174-18

Archivo General de la Nación. Serie: *Tierras*. Vol 2 Exp. 2-3

Archivo General de la Nación. Serie: *Tierras*. Vol. 3032 Exp. 2 y 3 F: 152-240

Archivo General de la Nación. Serie: *Tierras*. Vol. 3037 Exp. 2 F:152-240

Archivo Histórico del Distrito Federal. *Guía General*. Gobierno del Distrito Federal, México 2000

Basurto, Trinidad. *El Arzobispado de México*. México 1901. Talleres Tipográficos del Tiempo.

Bataillon, Claude y Riviere D'are, Helene. *La Ciudad de México*. Colección SEP/Setentas No. 99

Blumenberg, Hans. *La legibilidad del mundo*. Paidós, España, 2000.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar Nuestra Cultura*. Alianza Editorial, México, 1991

Braudel, Fernand. *Las Civilizaciones Actuales*. Rei, México, 1991

Brehier, Emile. *Historia de la Filosofía*. III. Editorial Sudamericana Argentina, 1956.

Broda, Hohanna, Iwanislaw, Iwaniszewski y Maupomé, Lucrecia editores. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Broda, Hohanna, Iwaniszewski, Stanislaw, Montero Arturo coordinadores. *La Montaña en el Paisaje Ritual*. Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2001

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, coordinadores. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

Carrasco, Pedro. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca*. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Carrasco, Pedro. *La Transformación de la Cultura Indígena Durante la Colonia*. Historia Mexicana, El Colegio de México, no. 98, vol. XXV, México, 1975.

Cazeneuve, Jean. *Sociología del rito*. Amorrortu editores, Argentina, 1972.

Ciudad Real, Fr. Antonio de. *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España*. México, 1976. UNAM. Tomo I

Clifford, Geertz. *Tras los Hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Paidós, Barcelona. Buenos Aires. México, 1996.

Cuauhtlehuauitzin, Chimalpain. *Memorial Breve Acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*, Edición de Víctor M. Castillo F. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Cuauhtlehuauitzin, Chimalpain. *Primer Amoxili Libro. 3ª Relación de las Diferentes Histoires Originales*. Edición Víctor M. Castillo F. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

Chavira Olivos, Francisco. Historia de Milpa Alta (edición personal)

D.D.F. Delegación Milpa Alta *Informe de Límites Interdelegacionales* (Mcs) . Subdirección de Desarrollo Urbano.

Duran Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Tomo I México 1867. Imp. De J:M: Andrade y F. Escalante

Duran, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Porrúa, México, 1967, 2 vols.

Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. Kairós, Barcelona, España, 1999

Espinosa Pineda, Gabriel. *El Embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1996.

Farías Galindo, José. *Xochimilco*. Colección Delegaciones Políticas No. 4 D:D:F. 1984

Florescano, Enrique. *Memoria Indígena*. Taurus, México 1999.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1996.

Gaos, José. *La Filosofía de la Filosofía*. Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1989.

Gibson, Charles. *Los Aztecas Bajo el Dominio Español. 1519-1810*. Siglo XXI, México, 1986.

Gomezcézar Hernández Iván, La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta. Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México 2000.

Gottlieb, Erich. *Chalma: Persistence and change in its pilgrimages*, Columbia University, Estados Unidos, 1970.

Hegel, G.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: 3 filosofía del espíritu*. Juan Pablos Editor, México, 1974.

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

Heidegger, Martin. *Introducción a la Filosofía*. Frónesis Cátedra Universitat de Valencia. España, 2001,

Heidegger, Martin. *Lógica* (lecciones, semestre verano 1934, en el legado de Helene Weiss) Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, España, 1991.

Historias de mi Pueblo. Concurso testimonial sobre la Historia y Cultura de Milpa Alta, Delegación Milpa Alta, DDF , Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México 1992.

Horcasitas, Fernando. *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta.* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, México 2000.

Horcasitas, Fernando. *El Teatro Nahuatl. Epocas Novohispana y Moderna.* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974.

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas.* Fondo de Cultura Económica, México, 1986. *La ciudad y el campo en la historia de México.* Memoria de la VII Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxaca, México 23-26 octubre de 1985, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo. *El pasado indígena.* El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998

López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1996.

López Austin, Alfredo. *Los Mitos del Tlacuache.* Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1998.

López Austin, Alfredo. *Tamoamchan y Tlalocan.* Fondo de Cultura Económica, México 1995

López Austin, Alfredo. *Textos de Medicina Náhuatl.* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.

Madsen, William. *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today.* University of Texas Press, Austin, Estados Unidos, 1960.

Martínez Ruvalcaba, María de Jesús. *El sistema de Cargos y Fiestas Religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta.* Cuadernos de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Coordinación Sistema de Universidad Abierta, Universidad Nacional Autónoma de México. México (sin fecha).

Martínez, José Luis. *El Mundo Antiguo, VI, América Antigua.* Colección SEP/Setentas, México, 1976.

Medina Hernández, Andrés. *En las Cuatro Esquenas/en el Centro. Etnografía de la Cosmovisión Mesoamericana.* Tesis de doctorado en antropología, México, 1999.

Mendieta F., Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana.* Joaquín García Icazbalzeta (Ed)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Michel, Concha y Zalce, Alfredo. *Cantos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, Biblioteca de Folklore Indígena. México, 1951.

Powel, T.G. *El Liberalismo y el Campesinado en el Centro de México (1850-1870)* Colección SEP/Setentas. 1974. No. 122.

Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido. 6. La fugitiva*. Alianza Editorial, Madrid 1968.

Pury-Toumi de, Sybille. *De palabras y maravillas*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México, 1997.

Ramos, Rebeca. *Posibilidades Analíticas de un Archivo Parroquial. El Caso de San Bernardino de Sena, Xochimilco en el Siglo XVI*. Cuadernos de La Casa Chata No. 40. México 1981

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. García Quintana, Josefina y López Austin Alfredo, Introducción, paleografía, glosario y notas. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

Soustelle, Jacques. *El Universo de los Aztecas*. Fondo de Cultura Económica, México 1983

Townsend, Richard F. editor. *La Antigua América. El Arte de los Parajes Sagrados*. The Art Institute of Chicago, 1ª. Edición en español, Grupo Azabache, S. A. de C. V. 1993

Turner, Victor. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI editores, México, 1980.

Vetancourt Fr. Agustín de. *Teatro Mexicano*. Vol. III Col. Chimalistac No. 10. Edit. Porrúa Turanzas.

Villanueva Fidencio. *Monografía de la Delegación de Milpa Alta*. (Mcs) 1973.

Weber, Max. *Conceptos Sociológicos Fundamentales. Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México,

Wittgenstein, Ludwig. *Gramática Filosófica*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1992

Zantwijk, Rudolf. *Los Indígenas de Milpa Alta, Herederos de los Aztecas*, Amsterdam, Holanda, 1960.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN