



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DE LO
POLÍTICO DESDE LA COSMOVISIÓN NAHUATL
CONTEMPORÁNEA . EL CASO DE SAN LORENZO
TLACOYUCAN, MILPA ALTA, D.F.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
(ESPECIALIDAD CIENCIA POLÍTICA)

PRESENTA
SANTIAGO VILLASEÑOR VEGA

ASESORA
DRA. TERESA LOSADA CUSTARDOY



MÉXICO, D.F.

MAYO 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A Patricia y Guillermo.

Muchas gracias.

Y a todos los demás que no olvido.

... a la Dirección General de Bibliotecas de la
... a difundir en formato electrónico e impreso e
... de la obra de trabajo receptorial.

... Santiago Villaseñor
... Vega Vega
... 28 Mayo 2009
... Santiago Villaseñor V.

*¡"Citlali" esas letras que están allá!, ese es el mexicano,
¿ya lo viste?. Son las estrellas...*

Adolfo.

“Acostumbrados no sólo a un contexto, sino a una vida cotidiana basada en el dualismo bélico y la competencia, víctimas de la insistente presión en programas saturados de normatividad y metodologismo, la defensa de ámbitos abiertos de interpretación quiere dar su lugar a la interpretación como experiencia del mundo exterior e íntima, vinculada con la reflexión sobre uno mismo, dejando que la conjunción de los contrarios opere desde nuestro interior; más allá de la conciencia colectiva patriarcal imperante, pero sin dejar de dialogar con ella, despertar al inconsciente colectivo matricial y a la voz más interior y creativa de la imaginación.”

Blanca Solares
Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica.
México DF: Antrophos, CRIM, UNAM. 2001
Página 16

“Pero es posible –y hoy se arguye vigorosamente y por muchas distintas razones–, que el concepto de progreso en el conocimiento pudiera ser una ilusión y, por lo tanto, que también la noción de avance hacia unos principios generales válidos en filosofía fuese una ilusión. Tal vez debiéramos prestar atención al consejo de Toulmin (1972: 1-14) de no tratar las formas de la epistemología –y puede suponerse, también de la ontología– como si expresaran más acerca de la naturaleza social e histórica del periodo en que se originaron que si dijeran algo acerca de las verdades últimas”

John Hughes
Wes Sharrock
La filosofía de la investigación Social Página 26
FCE, México. 1999.

INDICE

I. PRESENTACIÓN.....	4
II. SAN LORENZO TLACOYUCAN, EL PUEBLO.....	8
III. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA UNOS.....	12
1. AVISO.....	12
2. EL ANTIGUO DIOS ABOGADO.....	17
3. EL ABOGADO SE HACE PATRONO.....	20
IV. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA OTROS.....	27
1. EL SANTO QUE LLEGÓ.....	27
1.1 <i>La elección del santo</i>	27
1.2 <i>"Pero si ya estaba esto, mucho antes, antes que los españoles"</i>	31
2. LA OTRA VENTANA.....	37
3. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA OTROS.....	45
3.1 <i>Los santos, lo que son para otros</i>	45
3.2 <i>Los abuelos son dos</i>	50
4. EL PUEBLO ES MÁS SANTOS.....	57
4.1 <i>En los barrios, en las casas, en el monte</i>	57
V. LO POLÍTICO SE SALE DE SUS LÍMITES.....	62
1. SOMOS NATURALEZA.....	62
2. POLÍTICA Y CULTURA.....	67
3. EL BOSQUE COMO COMPLEMENTO A LOS SANTOS, DOS ESFERAS QUE HACEN UNA SOLA: LO POLÍTICO.....	74
4. CERRANDO UN POCO EL CÍRCULO.....	83
VI. PALABRAS FINALES.....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	91

I. PRESENTACIÓN

Trabajar con el tema de Lo Político es complicado; es fácil perderse en las grandes generalidades y terminar haciendo una afirmación Schimniana tan vacía (o llena) como la distinción amigo / enemigo como esencia de lo político; o caer en el otro extremo de las particularidades minuciosas y hablar de condiciones, precondiciones, instituciones, procedimientos, figuras, etcétera, sin llegar de ninguna de las dos formas a ningún puerto seguro que tenga un panorama completo y comprensible a cabalidad. Supongo que si conociéramos a todos los politólogos del mundo, a ninguno de ellos sería necesario explicarle a qué nos referimos cuando hablamos de Lo Político, de hecho no solamente lo comprenderían sino que estarían en posibilidad de acompañarnos en la plática como pares. Sin embargo, caso un poco curioso, quizás ninguno honesta y humildemente estaría en posibilidad de explicar con plena y absoluta seguridad a qué se refiere exactamente el espacio de lo político, sus límites, sus manifestaciones, sus características, etcétera, sin dejar aspectos a debatir, entrar en contradicciones o dejar puntos flacos frente a otros politólogos. ¿Cómo entonces es que podemos entendernos en esta disciplina!?

Por otros ha sido ampliamente comentado el tema, Ernest Nagel así lo describía:

“Se reconoce también por lo general que en las ciencias sociales no hay nada semejante a la casi completa unanimidad que se encuentra comúnmente entre los investigadores competentes de las ciencias naturales en cuanto a cuáles son los hechos establecidos, cuáles son las explicaciones razonablemente satisfactorias (si las hay) de los hechos afirmados y cuáles son los procedimientos válidos de una investigación bien fundada [...] En contraste, las ciencias sociales a menudo producen la impresión de que son el campo de batalla de escuelas de pensamiento en guerra interminable, y que hasta cuestiones que han sido objeto de estudios intensos y prolongados permanecen en la periferia, formada por los problemas no resueltos de la investigación. En todo caso, es de conocimiento público que los científicos sociales continúan divididos en lo concerniente a problemas fundamentales de la lógica de la investigación social implícitos en las cuestiones mencionadas.”¹

¹ Nagel Ernest *La estructura de la ciencia*, Barcelona: Paidós, 198. Pág. 405

La razón de lo anterior radica en el corazón mismo del estudio de lo social en tanto que no ha podido (y quizás por su naturaleza nunca lo logrará) dejar de lado las cuestiones filosóficas sobre la naturaleza del hombre, su objeto de estudio: “Las propias concepciones de la naturaleza de la organización de la investigación social a menudo se derivan de una u otra concepción filosófica respecto a la naturaleza de la investigación científica. Como resultado, enfoques y técnicas de investigación se desarrollan frecuentemente como aplicaciones y demostraciones de nuestros prejuicios filosóficos”, de los cuales absolutamente nadie está exento². Este trabajo tampoco está libre de este tipo de problemas de hecho –como es una situación de la cual soy consciente– está enfocado a conocer la construcción del espacio de lo político desde un punto de vista desde el cual la ciencia con su herencia del positivismo y la ilustración pocas veces se ha permitido asomarse: aquel que no es precisamente “empirista”, “positivista” o “racionalista” sino que radica en el conocimiento ancestral de la realidad según los patrones culturales prehispánicos en Mesoamérica.

Lo que aquí se afirma es que además del modelo científico (racionalista, empirista o positivista) de conocer el mundo hay otras formas de conocerlo. La naturaleza de la ciencia en general se niega al conocimiento del conocimiento (y se niega a sí misma) si cierra las puertas a otras interpretaciones de los fenómenos con los cuales no comparte sus métodos y fines. Hay más opciones... aunque quizás en el fondo no debiéramos preocuparnos tanto por la *veracidad* de las interpretaciones científicas o no científicas del mundo...

“Negarse a privilegiar la ciencia puede provocar la sensación de que se están perdiendo profundas certidumbres. La ciencia parece ofrecer la perspectiva de un punto de referencia estable fuera de la turbulencia de puntos de vista contendientes, y una visión general, cuasidivina, de las cosas, que es objetiva y está por encima de la parcialidad y de la perspectiva que de otra manera predominan en la vida humana. Esta opinión parece negar el hecho de que la ciencia, después de todo, es otra actividad humana, y presuponer lo que no podemos reconocer incuestionablemente, a saber, que la ciencia puede elevarse por encima de la condición humana. La ciencia es un fenómeno cultural, y si las culturas son locales, parciales y de perspectiva, entonces tal vez la ciencia sea eso mismo, expresando puntos de vista particulares pero intentando hacerse pasar por algo especial. Da sus pasos en la rivalidad de las culturas y no sobre la base de su captación de la auténtica naturaleza de la realidad misma, sino por su efectivo desempeño al presentarse dotada de sus grandes

² Hughes John y Wes Sharrock. *La filosofía de la investigación social*. FCE. México, 1999. Pág. 19

pretensiones y persuadir a otras personas, por medios buenos o malos, de que la acepten. De este modo, el objetivo no es partir de suposiciones acerca de la presunta objetividad de la ciencia –su universalidad, superioridad o finalidad– sino poner estas preguntas al principio. Se trata no sólo de saber si la ciencia tiene derecho a reclamar este privilegio, sino si la objetividad buscada por ella es siquiera posible.”³

Las sociedades no occidentales –el caso particular de la comunidad mesoamericana prehispánica, desarrollaron formas de conocer el mundo que hasta la fecha siguen siendo empleadas. Su conocimiento no es producto del método científico puesto que no es empleado como la herramienta metodológica principal para conocer el mundo, pero eso no quiere decir que no sea al fin de cuentas conocimiento y como tal una base sólida de ideas lógicas y comprobadas (de no serlo así habrían sido rápidamente desechadas) sobre las cuales se construye el mundo y se interactúa con él y en él. Lo político no está libre de las ataduras filosóficas y epistemológicas que interpretan el mundo y que, afortunadamente, son muy vastas y diversas. En este trabajo se considera que la cultura: el urdimbre de significaciones tejido por el hombre que le da sentido, solidez, y dirección a su mundo (Gertz)⁴, es la raíz que determina las construcciones, funciones y estructuras sociales que cada diferente cultura ingenia y emplea. Por ella se construye un espacio de lo político específico claro, lógico y justificado plenamente para aquellos que comparten el mismo lenguaje simbólico, la misma cultura. Si sus fundamentos nos parecen “mágicos” o “esotéricos” está bien, así nos lo ha enseñado nuestra cultura, sin embargo, al menos cabe advertir en ello una forma de conocer el mundo tan válida como las otras existentes; “después de todo. los dioses de la antigua Grecia, por ejemplo, eran hechos reales e indiscutibles para los miembros de esa sociedad, que, a su vez, acaso considerarían una especie de magia ciertos hechos de nuestro mundo, como el motor de combustión interna, la televisión o la aviación”.⁵

El presente trabajo se debe al pueblo de San Lorenzo Tlacoyucan, Milpa Alta, D.F. en donde durante poco más de un año pude conocer el ciclo festivo ritual. En él, gracias a la generosidad cautelosa de sus habitantes, conocí un poquito de la forma de ver y entender el mundo de los antiguos nahuas de la Cuenca del Valle de México. El principal referente para

³ Idem. Pág. 57

⁴ Geertz Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España. 2000. Pág. 20.

ellos es el que ya no conocemos: la naturaleza. Somos naturaleza porque la tierra, el agua, el aire y el fuego que la conforman también a nosotros nos conforma. Parten de este hecho para relacionarse con el mundo, con “las fuerzas espirituales” que habitan en el cosmos y también para construir los mecanismos idóneos para lidiar con el espacio público y con la construcción colectiva del bien común, es decir, de lo político. Espero que aunque sea un poco pueda describir esa forma de ver y entender el mundo a pesar de que “concebir el mundo con ideas y palabras es algo así como tratar de reproducir la música con lápiz y papel, en forma de dibujo, la sinfonía que estamos escuchando. ¿Puede dibujarse la música? ¿Puede pensarse el mundo?. El resultado, en ambos casos, será mediocre o por lo menos notablemente arbitrario. En suma, revisable.”⁶

Debo de advertir finalmente que algunos los que compartieron conmigo sus conocimientos me solicitaron ser discreto. Sus nombres originales son otros, registrados en mi diario de campo.

*“El náhuatl son palabras, hechos o verdades
Tu no entras a la escuela
Algún día yo te voy a alcanzar con hechos o con la verdad.
Esa es la palabra náhuatl.”*

Porfirio Salgado, Milpa Alta.

⁵ Hughes y Sharrock. Op Cit. Pág. 24

⁶ Savater Fernando. “El antropólogo como historiador”, en: La jornada semanal, suplemento del diario La Jornada. No. 129 del 24 de agosto de 1997. México D.F.

II. SAN LORENZO TLACOYUCAN, EL PUEBLO.

"Respecto a San Lorenzo Tlacoyucan me gustó el hecho de que estuviese aislado (creo que es el más aislado de los pueblos visitados) y su integración a las montañas. Está en lo alto, tiene una muy bonita vista y una sensación de total paz y calma. Al llegar preguntamos a una señora sobre el nombre del pueblo y los barrios; de ella, además de sus respuestas me sorprendió su aspecto indígena y su acento al hablar, no era el de una persona más en la ciudad, claramente era un acento definido por el uso (o quizás ya no, pero así aprendió su español) del náhuatl. El suceso se repitió mientras caminábamos por la plaza de San Lorenzo..."⁷

Esa fue mi primera impresión del pueblo registrada en mi diario de campo. Acá arriba hace algo de frío porque es un lugar alto y el viento pega un poco fuerte. Es lo suficientemente alto como para ver desde aquí a la gran urbe, un tanto a lo lejos, y reconocer la frontera entre el mundo de cemento y asfalto y aquel que comienza con campos sembrados de nopal. Afortunadamente hasta acá no llega el ruido de la ciudad que por cotidiano generalmente no escuchamos, al contrario, pareciera que antes que ser un pueblo de la ciudad histórico y estresante –como casi todo en el Distrito Federal– Tlacoyucan es más bien influido por la tranquilidad del bosque de cedros, oyameles, madroños, ocotes y encinos que se extiende de oriente a poniente abrazando discretamente al pueblo por el costado sur.

La historia antigua de Tlacoyucan está viva en los más ancianos. Sus conocimientos son vastos y platican del pasado lejano como si ellos lo hubieran vivido o visto. Sobre "antes" Lupita⁸ recuerda que:

⁷ Diario de campo. Anotación del 22 de octubre de 2002

⁸ Diario de campo. Entrevistas del 29 y 30 de enero de 2003

“Cuando crecimos acá no había luz, no había agua, no había carretera, nada. La población estaba más chica, no era como ahorita que hay muchas casas grandes, construidas bien. Antes las casitas eran de tejamanil que se sacaba en el monte, de pasto.

“El pueblo ya estaba desde antes de la revolución, los meros fundadores, nuestros antecesores, abuelos, tatarabuelos, los gentiles, naturales, los nativos son los que fundaron los pueblos de Milpa Alta. La fundación puro azteca, los *tenochcas*, los *tlahuicas*, los *chalcas*, los *mexicas*, se fueron distribuyendo, cada tribu fueron formando lo que es la delegación...

“... Las calles eran empedrado, íbamos a Milpa Alta andando; hasta por Xochimilco había que ir a tomar el carro, el tren...”

“*Tlacoyucan*” es un hoyo en la tierra, es un resumidero de tierra, el *tlaco*, que quiere decir hoyo, tierra, tierra de hoyo cubierta por un breñal de varas. Le pusieron así porque allá abajo hay una especie de hoyo que divide *Tlacoyucan* de Milpa Alta. Su nombre verdadero es *Tlaco'yucan*, un hoyo de tierra cubierta por varas”

El pueblo ve a la ciudad de México y se refugia en su extenso bosque. Es pequeño y tranquilo. Desde la plaza del pueblo, muy pequeña, tan sólo lo suficientemente grande para que quepa una justa iglesia blanca del siglo XVI y cuatro calles que la rodean (sobre las cuales hay puestos de mariscos, pan, carne y un sitio de taxis), se observa al norte el volcán Teutli, el “Señor”, referencia simbólica de profunda importancia para la región. El Teutli es la frontera natural del Señorío de *Malacatepec Momoxco* (Milpa Alta) hacia el norte. Allí mismo en la plaza, viendo hacia la ciudad de México quedan al oriente los volcanes Popocatepetl e Ixtlazhuatl, el Estado de México y una parte de Morelos. Al Poniente se ve parte de la extensa serranía Chichinautzin -- Ajusco que comienza al sur del pueblo en el bosque y los cerros que dividen al DF de Morelos y se extiende hasta Toluca. En el bosque “viven” más volcanes y cerros como el Tlaloc o el Tepozton, hay cuevas y manantiales, hay “respiraderos de la tierra”. Todo tiene vida.

La historia contada en sus palabras no está tan lejana de la versión oficial de los hechos. De forma breve y sintética el pasado indígena de Tlacoyucan y de Milpa Alta lo resumen los siguientes dos párrafos:

“Hacia el siglo XII. un numeroso grupo de chichimecas disputó con las tribus ya asentadas la posesión de aquellos sitios libres, que brindaban las mejores condiciones para la subsistencia, se fueron asentando en Malcatepec Momoxco (*lugar rodeado de cerros, donde hay túmulos funerarios*).

“En el año 1440 el capitán Mexica *Hueyitlahuilli* sometió fácilmente a estos antiguos pobladores, se instaló en la zona como cacique y formó los actuales barrios y los pueblos de *Tulyehualco, Iztayopa, Tecómitl, Atocpan, Tlacotenco, Tlacoyucan, Oztotepec, Tecozpa, Ohtenco, Tepenahuac, Miacatlán* y La Concepción. Estas fundaciones obedecieron al propósito de guarnecer el estratégico camino que comunicaba a la capital azteca con Oaxtepec y la vasta comarca de Cuauhnáhuac”⁹

Pero en este trabajo he preferido la versión de los habitantes quienes también tienen su verdad. También conocen a Hueyitlahuilli: *Aquí hay una historia, no sé dónde estará, le decían el emperador Hueyitlahuilli el Mexicano, esa historia no sé si estará allá donde están todos los libros, todas las historias...*¹⁰

Antonio.

San Lorenzo Tlacoyucan, como ya dije, es pequeño y tranquilo. Su densidad poblacional es apenas de 17.8 habitantes por hectárea cuadrada en promedio, tiene tan sólo 149 hectáreas de asentamiento urbano en donde se distribuyen apenas 2,653 habitantes¹¹. La gran mayoría de ellos se dedica al cultivo del nopal, incluso aquellos que cuentan con estudios profesionales. Es imposible que oculten su pasado indígena, lo gritan con el rostro y algunas expresiones idiomáticas. También lo saben. Tengo la impresión de que la generación actual de mayordomos es de las últimas que muy concientemente guardan un valiosísimo tesoro en recuerdos, leyendas, historias, cuentos que les han contado sus abuelos y abuelas. Ellos lo saben y lo reconocen, saben que detrás de ellos hay un sólido

⁹ Secretaría de Educación Pública. *Enciclopedia de México*. México, 1987. Tomo 9. Págs. 5434 y 5635

¹⁰ Diario de campo. Entrevistas del 29 de enero de 2003

¹¹ Gobierno del Distrito Federal. *Programa delegacional de desarrollo urbano de Milpa Alta*. 1996. Lo único que pretendo es transmitir una imagen, por difusa que sea, del pueblo. Seguramente que en 8 años los datos demográficos han cambiado un poco, pero no lo suficiente como para modificar la imagen del pueblo que a partir de ellos uno pueda crearse. Consulta electrónica en:

pasado en el que convivían los cerros convertidos en importantes señores, había reyes y tenían el propio, tenían explicaciones sobre el destino y camino de los muertos, de los nahuales, poseían un conocimiento superior de la naturaleza a partir de su relación con ella y sus cuatro elementos.

Pero sus abuelos les pidieron que ya no contaran las leyendas ni los cuentos a nadie más, porque “ya había pasado el tiempo...”

Sin embargo, a veces hacen como que no escucharon esta última petición de sus abuelos y entonces cuentan leyendas, hablan en “mexicano” y conoces, de ellos, otro rostro.

III. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA UNOS.

1. AVISO:

El título de este capítulo y algunos siguientes tiene que ver con uno o más santos, leyendo los títulos pareciera que el foco de atención del trabajo no es Lo Político sino más bien el espacio de lo religioso, pero al menos cabría preguntarse si la razón por vincular tan estrechamente al espacio religioso y al político es cuando menos razonable. ¿Por qué, entonces, empezar un trabajo sobre la construcción simbólica de lo político hablando de un santo?. El trabajo se circunscribe a un pueblo náhuatl del Distrito Federal: San Lorenzo Tlacoyucan, Milpa Alta. Decir que es un pueblo náhuatl puede ser bastante difuso, de hecho “náhuatl” es un idioma y hasta donde entiendo por sí mismo no es una civilización particular. La gran familia Tolteca: aztecas, xochimilcas, tlaxcaltecas, etcétera, eran hablantes de náhuatl y las distancias entre uno y otro en términos de manifestaciones culturales y civilizatorias son grandes; aunque bien todos son ramas del mismo tronco del “núcleo duro mesoamericano”¹² no tiene mucho sentido igualar en lo absoluto, por ejemplo, a tlaxcaltecas y aztecas a pesar de ser ambos hablantes de náhuatl.

Es posible encontrar hablantes de las llamadas lenguas utoaztecas esparcidos en una vasta área que va desde el oeste de los Estados Unidos a través de todo el noroeste de México y hasta el centro de este país, con unos pocos enclaves ubicados tan al sur como Nicaragua. La rama más meridional de la familia utoazteca es el náhuatl, que en los siglos XV y XVI era la lengua de la mayoría de las personas que vivían en las regiones del centro de México. Divididos en un gran número de estados regionales separados, frecuentemente en guerra, cada uno con un sentido de un origen étnico singular, y a veces bajo el dominio parcial de confederaciones imperiales, en el momento del contacto con los europeos los mexicanos del centro estaban unidos, tanto como es posible decir que lo estuvieran, no por la política o

¹² El “núcleo duro mesoamericano”, explica López Austin, “es esa estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones [...] de la cosmovisión” en los pueblos de Mesoamérica; “un gran código de usos múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos, más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas y de grado de complejidad sociopolítica”. Ver: López Austin Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en, Broda Johanna *Cosmovisión, ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE. 2001. Págs. 54 y 59

por una conciencia afirmativa de unión, *sino por una cultura compartida contenida en el vocabulario de su lengua común*.¹³

Afirmar que lo náhuatl es *una cultura compartida* como dice Lockhart, –una cultura específica– es por sí mismo hacer una diferenciación frente a otras culturas. Podríamos decir que la cultura *náhuatl*, por agrupar al núcleo cultural mesoamericano del altiplano del Valle de México, es por sí misma un sistema simbólico que en términos Luhmannianos¹⁴ existe en cuanto se diferencia de un entorno que es lo que ella no es. Nadie duda de la existencia de una cultura indígena precolombina en América manifestada en un patrón de conducta diferente del grecolatino, egipcio, occidental o como quiera llamársele, que existió gracias a la elaboración de un modelo lógico de interpretación y estudio de la realidad también diferenciado de las otras culturas. En estos términos los habitantes de San Lorenzo Tlacoyucan son indígenas en cuanto a que sus referentes culturales –no como solamente existían en América antes de la colonia– giran en torno a la cosmovisión imperante en la zona hace más de 500 años, quiero decir, sus referentes culturales y su cosmovisión son ajenas y distintas a la grecolatina, egipcia y a la nuestra occidental, en tanto que se originan de la herencia del sistema cultural náhuatl precolombino

Cosmovisión y cultura en los términos aquí adoptados se entrelazan y complementan. “Podemos definir la cosmovisión como la 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. La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos. El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo”¹⁵. En Tlacoyucan se construye lo político a partir de un universo diferente al que estamos acostumbrados porque es visto desde la perspectiva de la

¹³ Lockhart James. *Los nahuas después de la conquista*. FCE, México 1999. Pág. 11

¹⁴ Luhmann Niklas. *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*. Anthropos, Universidad Iberoamericana. Centro Editorial Javerino de la Pontificia Universidad Javeriana. España. 1999. Págs. 37 a 48

¹⁵ Broada Johanna. “Introducción” en: Broada Johanna *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. FCE, México, 2001. Pág. 16

cosmovisión y la cultura náhuatl, tan diferente que nuestro papel de humanos es fundamental en el equilibrio de “las fuerzas espirituales de la naturaleza” ¡Qué absurdo sostener que en una sociedad como la que vivimos lo político pueda sostenerse a partir de la relación con algo tan caprichoso y etéreo como “las fuerzas espirituales de la naturaleza”!. Así de distinta es la cosmovisión entre Tlacoyucan y la nuestra, tan científica, tan “verdadera”¹⁶.

Parece que nos es incomprensible la posibilidad de mantener una relación de mutuo intercambio y bienestar con “las fuerzas espirituales de la naturaleza” desde nuestra tradicional perspectiva y modo de vida porque la naturaleza “en verdad” no es sino una conjunción de factores climáticos, de tipo de suelo, de movimientos telúricos, atmosféricos o astrales lo que la conforma y lo que determina, por ejemplo, que una semilla de maíz crezca o se marchite, dejando todo lo metafísico en un rincón de explicaciones sin fundamento y por tanto sin validez. Sin embargo las dos cosmovisiones y culturas han sobrevivido por incalculable tiempo; ayuda a explicarnos estas diferencias el concepto de acción social de Max Weber quien la define como: “una conducta humana (bien consista en hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen a ella un sentido subjetivo*. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”¹⁷. La acción social es un idioma particular y como tal tiene que ser entendido por quien o quienes escuchan, de lo contrario no tendría sentido decir palabra alguna. Pero no sólo ha de ser entendible, sino que de alguna forma ha de ser lógico y con dirección si no también carecería de la cualidad de ser comunicativo; un lenguaje que no es comunicativo no es un lenguaje. En el caso de Tlacoyucan la “acción social” toma forma a partir de un lenguaje de comprensión del mundo y referentes culturales simbólicos mucho más parecido al náhuatl que a la cultura occidental. A fin de cuentas esa es la naturaleza humana: “comenzamos con un equipamiento natural para vivir un millar de clases de vida, pero en última instancia sólo acabamos viviendo una”¹⁸. La cultura más allá

¹⁶ Sobre lo que pudieran ser “Las fuerzas espirituales de la naturaleza”, ver el apartado: “Somos naturaleza”

¹⁷ Weber Max “Fundamentos metodológicos” en: Weber Max, *Economía y Sociedad*. FCE, México 1997.

Pág 5

¹⁸ Geertz Clifford, (2000). Pág. 52

de interpretaciones filosóficas o religiosas es la acción social que escoge por nosotros qué instrumental de ese equipamiento primero hemos de guardar, cuál desechar y cuál pulir. La cultura y la cosmovisión nos hacen el mundo inteligible, agradable o no pero a fin de cuentas coherente, y sólo esa confianza garantizada por los elementos simbólicos que nos proporciona a los seres humanos nuestra cultura y cosmovisión es que podemos con relativa calma vivir. *Me he enfermado porque sé que he ofendido a pachamama; me he enfermado por una invasión de bacterias X al intestino delgado.* ¿Qué tanta diferencia hay en el fondo en las dos afirmaciones?. Quizás no tanta. La cultura y la cosmovisión hacen que el fenómeno encuentre un antecedente lógico y razonable y que podamos en consecuencia librarnos del dolor de panza que nos aqueja, ya sea mediante un rezo y un té o mediante una pastilla y reposo; y regresar finalmente a nuestra vida cotidiana.

La cultura solamente puede almacenarse, hacerse inteligible y transmitirse mediante símbolos. Cuando algo *significa* es que “sirve como vehículo de una concepción –la concepción es el ‘significado’ del símbolo–” ya sea acto, objeto, hecho, cualidad o relación cualquiera¹⁹. Los elementos simbólicos son tales “porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.”²⁰. Por y para ello tenemos cultura y por ellos somos hombres a diferencia de los animales:

“En el caso de cualquier individuo particular esos símbolos ya le están dados en gran medida. Ya los encuentran corrientemente en la comunidad en que nació y esos símbolos continúan existiendo, con algunos agregados, sustracciones y alteraciones parciales a las que él puede haber contribuido o no, después de su muerte. Mientras vive los utiliza, o utiliza algunos de ellos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuentemente de manera espontánea y con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras: colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive para orientarse dentro del “curso en marcha de las cosas experimentadas”, para decirlo con una vívida frase de John Dewey.

“El hombre necesita tanto de esas fuentes simbólicas de iluminación para orientarse en el mundo, porque la clase de fuentes no simbólicas que están constitucionalmente insertas en su cuerpo proyectan una luz muy difusa. Los esquemas de conducta de los animales inferiores, por lo menos en mucha mayor medida que en el hombre, les son dados con su estructura física; las fuente genéticas de información ordenan sus acciones dentro de

¹⁹ Geertz Clifford (2000) Pág. 90

²⁰ Ibidem.

márgenes de variación mucho más estrechos y que son más estrechos cuanto más inferior es el animal. En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremos generales que si bien hacen posible mayor plasticidad, mayor complejidad y, en las dispersas ocasiones en que todo funciona como debería, mayor efectividad de conducta, están mucho menos precisamente reguladas. [...] Si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella.”²¹

Gracias a la cultura es que los símbolos son válidos y coherentes: una cruz, una moneda, un pájaro, etcétera, y con ello vemos coherente al Cosmos, más pragmáticamente hablando, nuestra vida cotidiana. Sirva todo lo anterior a modo de advertencia introductoria para la siguiente parte del trabajo dedicada al Santo Patrono o al antiguo Dios Abogado de los pueblos indígenas mesoamericanos, particularmente al del pueblo San Lorenzo Tlacoyucan sin duda un símbolo, quizá el más importante de la vida religiosa mesoamericana y como tal un elemento central en la construcción del espacio de lo político. Elementos capitales constitutivos de lo político hay muchos empezando por un gobierno, un sistema normativo público, un mecanismo de ejercicio del poder soberano, identidad, etc., en el imaginario simbólico mesoamericano era el Dios Abogado el eje en torno al cual se movían los elementos descritos y otros no mencionados tanto públicos como privados. El Dios abogado trascendía en el tiempo a gobernantes y guerras, era componente de la más esencial naturaleza del Cosmos y a la vez su manifestación.

Para los fines de este “aviso” baste recordar por ahora que en su calidad de humanos los antiguos mesoamericanos construyeron un sistema simbólico de comunicación y representación del mundo lógico y coherente gracias al cual les era posible comprender al universo. Recordemos que la cosmovisión, en otras palabras es “el retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por

²¹ Geertz Clifford, (2000). Pág. 52

el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de las cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión”²². Los pueblos prehispánicos fueron creadores de una cosmovisión particular, de un sistema simbólico –su cultura– cuyo entorno se define al confrontarse a otras culturas que podemos también entender como sistemas autopoéticos y autoreferenciales que se construyen y equilibran a sí mismas. Los pueblos mesoamericanos precolombinos no han muerto porque no ha muerto su cultura, por todo esto comenzaremos el recorrido con el dios abogado, el santo patrono desde el punto de vista general que presenta la antropología y la historia, sin olvidar que fue pieza fundamental de la vida política de los pueblos prehispánicos y que, en la actualidad, si entendemos que el sistema cultural prehispánico se ha mantenido con algunas modificaciones naturales de su interacción con su entorno, sus elementos también así lo han hecho.

2. EL ANTIGUO DIOS ABOGADO

¿Por qué hablar en la actualidad de un Santo, de un legado del pasado religioso como parte integradora del espacio de lo político?. El santo patrono es *hijo o nieto* del dios abogado prehispánico y como tal heredero de varias de sus cualidades y características, de entre ellas algunas de las más importantes son parte fundamental del espacio de lo político, particularmente aquella esfera relacionada con la identidad, el bien común material y espiritual del pueblo. Cabe señalar que durante el pasado prehispánico abarcaba incluso el ámbito del poderío militar, el poder del gobierno y del estado, el origen común y el destino del pueblo. Según Durán, “todas las ciudades, villas y lugares tenían un dios particular, a quien ‘como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban’, y el Códice Magliabechiano afirma que existía uno en cada barrio, donde tenían un templo grande y donde los vecinos le hacían su fiesta”²³.

²² Geertz Clifford, (2000) Pág. 118

²³ López Austin Alfredo. *Hombre – Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1998. Pág. 47

Las características, facultades y funciones atribuidas al santo abogado en tiempos prehispánicos hablan por sí mismas: es creador del pueblo, líder, guía y vigilante. En primer lugar, la historia mítica de la creación de las comunidades, pueblos y naciones indígenas, independientemente de los hechos históricos “reales”, está basada en un mito generalizado que remite su génesis a la voluntad de un dios en particular a quien se deben como pueblo único y gracias a quién se identifican, diferenciándose, de los otros pueblos²⁴. López Austin escribió al respecto: “Los grupos humanos han sido creados por los dioses [...] la creación está referida no a toda la especie humana, sino a grupos étnicos diferenciados, en los que el tiempo, el creador, las circunstancias y el lugar de nacimiento varían notablemente.”²⁵ Identidad, diferencia y unicidad nacen junto con el pueblo, cada comunidad es única y diferente, cada comunidad debe su creación a un dios abogado quien al crearla la define con características particulares. Le da color, forma y con su creación va definido su destino.

“Es que tras la creación viene el parto. Los mismos “llegados” –*econime*- (los dioses abogados) son los que lo provocarán, los que harán que se abra la montaña para que el pueblo inicie su historia. Así parece deducirse de la pregunta que hacen los chichimecas encerrados en Culhuacan–Chicomóztoc cuando se les pide que salgan, pues esperan que los que les dan la orden sean los creadores. Fuera del mundo náhuatl y en nuestros días, los tozotziles siguen atribuyendo al los creadores tanto la función de otorgar una de las entidades anímicas, el *chulel* –que tal vez pueda considerarse comunicado en el momento en que la sangre moja los huesos–, y la apertura de las cuevas de los cerros que permitirá la salida al mundo.

“Puede salirse de Chicomóztoc –“lugar de las siete cuevas”– en las fuentes nahuas, o de Tulán, Pa Tulán, Pa Civán, Vucub Pcc o Vucub Ziván en las fuentes mayances. Ahí 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”²⁶

Una vez creado el pueblo, una vez que existe como colectivo único e irrepetible el dios abogado habrá de conducirlo hasta el fin de los tiempos, se encargará de que su pueblo llegue con bien a un espacio territorial que le será asignado en donde crecerá, se

²⁴ No es exclusivo de las culturas mesoamericanas el atribuir su génesis a la voluntad divina, la gran mayoría de ellas así lo han hecho incluso las occidentales como Grecia o Roma.

²⁵ Idem. Pág. 52

²⁶ Idem. Pág. 56

desarrollará y será exitoso en su andar histórico. Una vez encontrado su lugar de residencia en esta tierra el dios abogado se haría presente mediante su imagen que “era la forma más constante de su presencia [...] hablaba a los sacerdotes dirigentes en privado, ordenándoles todos los pasos de importancia. Podrá suponer el lector la fuerza política que tenía en todo momento el hombre que, frente a su gente, se reputaba intermediario divino”²⁷. Era tal la vinculación entre gobernantes y el dios abogado que generalmente aquellos tomaban su nombre vinculándose íntimamente para dar paso a lo que López Austin ha llamado el hombre-dios gobernante de los pueblos, haciendo así al dios inmortal a la vez que humano. El dios abogado ocupa simbólicamente el “corazón” del pueblo entendido como la voluntad consciente, la naturaleza de la comunidad y la causa motora de la vida de y en la misma comunidad.²⁸ Era la representación mítica fundacional de la comunidad simbolizando un proceso histórico que les asignaba origen y destino común a todos sus miembros, que los hacía ser y sentirse uno en el pasado, presente y futuro, les daba identidad.

El dios abogado era la figura que representaba al poder soberano del pueblo. Era “el corazón del pueblo” y era además a quien se debía la fortaleza y virtud de sus gobernantes y protectores guerreros, incluso “llega a aparecerse físicamente en el combate, armado y a pedir al dios celeste ayuda militar a favor de sus criaturas, aunque la forma más corriente de auxilio la da a través de su imagen o reliquia. Vive entre ellos, como dice Alvarado Tezozomoc, y por eso lo ponen, como tutor y defensa, en el centro de la ciudad. Guerra por ellos, dice Durán, y lo llevan algunos al combate. Si en el dios –y en sus reliquias e imágenes– radica la fuerza, el hecho de que el enemigo llegue a la cima del templo, tome o destruya la imagen y queme la habitación, hace que se termine toda protección y motiva que el pueblo, sin más resistencia, se entregue al invasor”²⁹.

Las características atribuidas al dios abogado hacían que fuera la síntesis de la comunidad, en él estaba representado el pasado, presente y futuro de la comunidad entera, era así el símbolo de la unidad, soberanía e identidad comunitaria. Quizás en tiempos actuales la

²⁷ Idem. Pág. 58

²⁸ “Hay indudablemente dos elementos principales en el concepto: primero, un ser consciente, volitivo, razón del existir del cuerpo social, una persona que conjuga la naturaleza misma de toda la población, el *nahualli* del pueblo; segundo, la causa motora, la vida de todo lo que en el pueblo vive”. López Austin, idem. Pág. 60

bandera de un estado nacional, su escudo o su himno podrían ocupar parte de este espacio simbólico sin el cual es imposible pensar una nación y el cual es indiscutiblemente parte del espacio simbólico de lo político de un pueblo; pero el dios abogado iba aun más allá, era quien dictaba el acontecer del pueblo y quien de alguna forma gobernaba rigiendo a los gobernantes. Sobre el dios abogado dice Lockhart: “La religión era una parte integral de la organización sociopolítica. Un dios étnico especial (que, al igual que el Huitzilopochtli mexicana, con frecuencia era a la vez un ancestro divinizado y una variante de una de las deidades mesoamericanas generales) era una de las principales fuerzas unificadoras del altépetl, y su templo era el símbolo primario de la soberanía y poder de este último. [...] En teoría, el dios le daba a su gente la tierra y revestía a sus gobernantes de sus títulos y autoridad”.³⁰

El papel del dios abogado en las comunidades mesoamericanas resalta por sí mismo, ¿hay hoy en nuestros días algún símbolo tan poderoso para un estado nación como podía haberlo sido el dios abogado en sus tiempos?. Era (y según veremos todas estas características aún siguen presentes) el símbolo que unía al pueblo bajo una identidad construida a partir de un pasado y un futuro comunes vinculados a la naturaleza y voluntad del dios y a un nacimiento, muy semejante a un parto divino, común como pueblo. Era la representación simbólica de un pueblo con sus características y atribuciones particulares, caracterizaba el poder de la comunidad y la capacidad de ejercerlo, y determinaba la esfera pública desbordándose incluso muy íntimamente a la esfera del mundo privado. No era posible concebir un pueblo sin su dios abogado: su símbolo y su fortaleza. Pueblo y dios eran solamente unidos.

3. EL ABOGADO SE HACE PATRONO.

Así pues, desde antes de la llegada de los españoles a América las comunidades y pueblos indígenas gozaban de la protección divina de un dios abogado al cual se le rendía culto y era síntesis de la identidad, pasado, presente y futuro del acontecer de ese pueblo. La

²⁹ Idem. Pág. 59

conquista, como todos sabemos, fue la imposición de un nuevo régimen político, administrativo, religioso y económico que no logró desterrar por completo a los antiguos pobladores de su cultura originaria incluyendo sus valores. Es también por todos sabido (y denunciado desde el comienzo de la colonia) la permanencia de los rasgos centrales de las culturas originales durante el largo periodo de la colonia.

Los españoles pusieron un particular énfasis en la conversión religiosa de sus dominados que para nadie es sorpresa; la fuerza del choque cultural no podía dejar intacto al dios abogado y a la pluralidad de santos, menos aún si tenemos en cuenta la tan profunda significación atribuida por los naturales a estas deidades. El dios abogado era un elemento tan contundentemente constitutivo del mundo indígena que un pueblo sin un guía, creador, regidor y guardián divino que conciliara a la naturaleza con sus necesidades, que curara, acompañara a los muertos, guiara a los gobernantes, etc., era simplemente inconcebible. Era una figura que por su importancia ritual, simbólica, mitológica y real muy difícilmente sería dejada de largo por los pueblos indígenas. Pero de alguna forma había que reconciliar al dios abogado y a toda la antigua tradición religiosa prehispánica con la nueva imposición religiosa y organización sociopolítica. Era imposible abandonar del día a la noche una tradición religiosa para adoptar otra, incluso si eso hubiese sido pretendido por algunos indígenas y de un día a otro hubiesen abrazado la fe católica, en el fondo y a pesar de sus muy sinceras intenciones hubiese sido imposible que miraran a la nueva tradición como “realmente era”, es decir, como la miraban los españoles. Más adelante en el trabajo se expondrá cómo en realidad los indígenas jamás dejaron de ver a través de los ojos de su cosmovisión, de su referente del mundo, así como los españoles veían tan sólo a través del cristal que su cultura les facilitaba.

Es por muchos autores señalado que la creación de cofradías fue la institución que tendió el puente necesario entre la forma de vida, organización sociopolítica y religiosa prehispánica con la nueva forma de ordenar las relaciones sociales. Los antecedentes de las cofradías importadas a la Nueva España tienen un origen muy antiguo. “Se remontan por lo menos al siglo I en Europa y se consolidan durante el siglo XI como resultado del espíritu religioso-

³⁰ Lockhart James (1999). Pág. 291

caritativo surgido durante las guerras santas. Después de una serie de transformaciones y mutaciones, hacia finales del siglo XVI se les considera ya como una institución básica de la prevención social española. Sobre todo en el norte de Europa, las cofradías lograron consolidarse en la medida en que estaban asociadas a los gremios, para honrar a un santo, proteger a los obreros de un mismo oficio y estrechar los lazos internos de unión mediante la celebración de fiestas y banquetes³¹. En la América colonial las cofradías se caracterizaban por la recaudación de fondos para el pago de misas, ya sea una periódica (al mes, a los dos meses, etc.), el día de la fiesta del santo titular del pueblo, el día de muertos y en caso de necesidades particulares como decesos, bautizos, etc. Su finalidad era mantener al clero con una fuente más de ingresos así como mantener la tarea evangelizadora en funciones. Con el paso del tiempo los indígenas fueron haciendo de las cofradías un espacio de recreación cultural distinto al pensado por los españoles, las festividades se realizaban incluyendo elementos prehispánicos, la administración de las cofradías se realizó de acuerdo a los criterios indígenas y en las celebraciones incluían elementos tanto del calendario gregoriano como del mesoamericano.

La interpretación tradicional va en el sentido de que dado el desempeño que tenían en las comunidades, las cofradías institucionalizaron la fiesta patronal así como el sistema de cargos apoyándose ya en una estructura similar prehispánica existente. Según Lockhart es posible que en realidad las cofradías no hayan tenido mucho que ver en esto pues la afiliación era personal e incluso un sujeto podía ser miembro de dos o más distintas cofradías; pero lo que es un hecho es que su implantación coincidió con una característica particular de la religiosidad náhuatl y de la idiosincrasia de sus practicantes

“No hay duda de que existía un estrecho paralelo entre los sistemas religiosos nahuas de antes de la conquista y el sistema español. En España, los aspectos corporativos de la religión local se expresaban por medio de las imágenes de los santos con poderes sobrenaturales especializados, y cada imagen tenía sus propios atributos y estaba asociada con una región, pueblo, grupo social o subdistrito. Entre los nahuas, un panteón de dioses especializados se comportaba precisamente de la misma manera. Un principio general de la interacción entre españoles y nahuas es que siempre que existía un paralelismo entre las dos

³¹ Portal Airosa María Ana. *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares; UAM · I. México 1997. Pág. 146

culturas los nahuas pronto adoptaban la forma española relevante sin abandonar la esencia de su propia forma.”³²

Al parecer las comunidades indígenas adoptaron las cofradías *sin abandonar la esencia de su propia forma* religiosa previa. Las fiestas indígenas descritas por Sahagún dejan un sabor similar a las descripciones de los festejos “católicos” organizados por las cofradías: “eran ocasiones de ceremonias públicas, con servicios eclesiásticos, procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos de artificio, trajes y música. Combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales de ritual indígena, y de numerosas maneras reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena-pagano. 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”³³.

La incorporación de elementos religiosos indígenas era en el fondo la continuación de los rituales paganos antes que una reconciliación entre los mundos cristiano-español e indígena-pagano. Poco a poco las cofradías fueron jugando un doble papel, por un lado fueron un espacio de resistencia a la dominación en todas sus formas y por el otro fueron un espacio de recreación cultural que permanece hasta nuestros días³⁴. Una prueba más de la aceptación de forma y no de fondo por los indígenas de la religión católica y sus cofradías, fue el nacimiento curiosamente avalado por los españoles de las cofradías de indígenas, conformadas como asociaciones religiosas de indígenas cuyas características generales las acercaba más a los rituales originarios indígenas que a la devoción católica ortodoxa. “Eran administradas por un mayordomo indígena que dirigía el cultivo y las finanzas. Las tierras eran ‘tierras de santos’ y se entendía que pertenecían a las imágenes de los santos. Las imágenes en esta concepción no eran representaciones inanimadas sino los poseedores reales. Un indígena podía referirse, sin sentir que hubiera nada raro en la idea, a las ‘tierras poseídas por las imágenes santas que están dentro de la iglesia’”³⁵.

³² Lockhart James. (1999). Pág. 352

³³ Gibson Charles. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519 – 1810*. Siglo XXI, México, 2000. Pág. 134

³⁴ Sobre la relación dominados – dominantes ver: Scott James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, ERA. 2000. Págs. 188 y 189

³⁵ Gibson Charles (2000). Pág. 132

Las cofradías de indígenas no fueron tampoco un espacio de reinención del cristianismo como pudiera pensarse, una especie de adaptación a la idiosincrasia indígena de la doctrina judeo cristiana, sino al parecer cumplieron en un principio un papel de guarida de la religión indígena. “En algunas cofradías se garantizaba a los miembros un entierro ‘indígena’. Como declaraba la patente de la Cofradía de la Purísima Concepción de Nuestra Señora en Cuahutitlan, ‘*se acuerda que este entierro sea exclusivamente con indígenas y no con españoles, negros, mestizos, mulatos ni chinos*”³⁶. ¿Qué significó que los indígenas excluyeran a todos los no indígenas de sus fiestas y, más aún, que las celebraciones fueran realizadas como era antes de la conquista? ¿no era esto simplemente la continuación de los antiguos rituales, bajo la misma cosmovisión pero ahora frente a los ojos de un nuevo imperio?. El antiguo dios abogado y el vasto mundo de santos prehispánicos estaban cambiando de rostro y de ropas, pero no era más que eso.

El resultado del proceso evangelizador tuvo sus bemoles. Ante algunos españoles como el fraile Toribio de Benavente “llamado comúnmente Motolinia, afirmó a fines de la década de 1530 que la idolatría había sido borrada tan completamente como si hubiera desaparecido un siglo antes y que las brujerías e ilusiones diabólicas de los indígenas habían sido totalmente erradicados. Esto era, en efecto, lo que creían los primeros misioneros, pero difiere gradualmente de lo que han descubierto los estudios modernos. Más tarde en el mismo siglo, el etnólogo franciscano Bernardino de Sahagún se manifestó en contra del punto de vista de Motolinia (“todo se ha hecho de noche por conservar aquella fama primera, así de los bautizantes como de los bautizados”). Pero pocos eclesiásticos fueron tan observadores o tan abiertos para expresar sus opiniones como Sahagún.”³⁷ En efecto, las prácticas paganas siguieron y siguen hasta nuestros días. Las cofradías fueron un refugio para la tradición religiosa prehispánica que había transformado algunos elementos de su forma –los que eran para los españoles el fondo mismo de la cuestión religiosa (misas, rezos, procesiones, etc)– pero mantuvieron el corazón de la tradición prehispánica como eje de las creencias y prácticas religiosas. Una visión diferente

³⁶ Gibson Charles (2000). Pág. 130

³⁷ Gibson Charles (2000). Pág. 106

es la de Gibson para quien “las cofradías ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida indígena del siglo XVII. Aunque eran de enorme beneficio material para la iglesia y para el clero, *la imposición en sí es insuficiente para explicar su desarrollo*. La cofradía era una institución perdurable, que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que sufría de dificultades de diversa índole. El racismo y la desconfianza de la población española eran también actitudes características de las cofradías indígenas que eran normalmente, aunque no siempre, instituciones distintas a las cofradías de blancos, con organización y ceremonias diferentes”³⁸. Pareciera desde la perspectiva de Gibson que más que un puente que lograra reconciliar a la esfera de lo religioso en el mundo náhuatl, al dios abogado como figura fundamental de la cosmovisión náhuatl, con el nuevo sistema de dominación económico, político, religioso, etc., las cofradías fueran una especie de asidero de auxilio que remediaba una identidad colectiva y espiritual ya perdida. ¿Era posible que con el poco tiempo que transcurrió desde la conquista hasta la consolidación de las cofradías, quedara tan fuertemente minada la cultura náhuatl originaria como para encontrar en las cofradías “una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que *faltaba* por lo demás en la vida indígena del siglo XVII”? ¿Habrían sido capaces los españoles de borrar lo suficiente la cultura indígena como para que tuvieran que refugiarse identitariamente en una institución extranjera?. Las cofradías creo que no fueron un puente de emergencia, no fue un puente desesperado que los pueblos indios buscaran para afrontar la “decadencia” que representó la conquista como si acaso por error lograran asirse del pequeño salvavidas que flota aun en la tormenta. Las cofradías fueron más que un “espacio de seguridad espiritual” o un “sentido de identidad colectiva” de un pueblo al borde del abismo. Como había mencionado, cumplieron un doble papel, por un lado fueron un espacio de resistencia a la dominación en todas sus formas, y por el otro fueron un espacio de recreación cultural que permanece hasta nuestros días.

Mucho más allá de luchar contra prácticas religiosas, los españoles estaban luchando contra una forma lógica de comprender el mundo, un sistema de creencias y símbolos que

³⁸ Gibson Charles (2000). Pág. 130

ordenaba el caos que se llama Cosmos y daba coherencia y sentido a la vida de los hombres prehispánicos. Dice Weber en los “Fundamentos Metodológicos”³⁹ que toda comprensión *“puede ser de carácter racional (y entonces, bien lógica, bien matemática) o de carácter endopático: afectiva, receptivo-artística. En el dominio de la acción es racionalmente evidente, ante todo, lo que de su “conexión de sentido” se comprende intelectualmente de un modo diáfano y exhaustivo. Y hay evidencia endopática de la acción cuando se revive plenamente la “conexión de sentimientos”*. Los españoles pensaban que era posible borrar la conexión de sentimientos y de sentido que los antiguos habitantes habían construido en torno al Cosmos ¿era posible eso?. Imaginemos la situación actual, hoy, hombres de mil respuestas y ninguna duda (¿hay acaso alguna cuestión que no tenga una explicación científica-racional, o en última instancia religiosa?). El hombre no puede vivir con dudas, siempre tiene respuestas racionales, endopáticas o religiosas. Así era en ese entonces, los indígenas tenían su sistema de interpretación del mundo, los españoles también tenían el propio. No sólo era una confrontación o debate en términos culturales que obligaba a preguntarse quién tenía la razón, sino una imposición que pretendía (seguramente sin proponérselo de ese modo) que los indígenas olvidaran todo lo que era sabido y comprobado del mundo y reconocieran que todas las certezas que tenían (imaginemos que nos sucede eso, hoy) no eran sino falsas certezas.

El resultado del proceso de “conversión” fue obvio: el fenómeno bien conocido de que real como metafóricamente las imágenes cristianas eran los antiguos ídolos indígenas; el nuevo papel de las cofradías dentro de la organización social comunitaria y el hecho de que el santo titular del pueblo ocupara al parecer el lugar más importante en las festividades colectivas, hace suponer que el antiguo dios abogado había sido simplemente substituido por el nuevo santo cristiano titular del pueblo sin que esto significara que se perdieran sus atributos, su historia y sus características previas a los españoles. Al parecer las cofradías y el santo patrono fueron un nuevo espejo que reflejaba, con otra imagen, la misma identidad de los pueblos indígenas.

³⁹ Weber Max. “Fundamentos Metodológicos” en: Weber Max, *Economía y Sociedad*. FCE, México, 1964. Pág. 6

IV. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA OTROS

“Por toda la Nueva España eran tantos los dioses y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran con suma diligencia por muchas personas contar”

Fray Bartolomé de las Casas

1. EL SANTO QUE LLEGÓ

1.1 La elección del santo

No es tan difícil imaginar el momento en que los españoles nombraron como San Lorenzo al pueblo. Según cuenta la leyenda popular los españoles no llegaron hasta Milpa Alta sino que se quedaron en los pueblos que están más cerca de la Ciudad de México; la historia oficial cuenta que si bien no llegaron guerreando sí rindieron a Hueytlahuilli entonces “rey” de los pueblos de Milpa Alta, y acordaron la fundación de los nueve pueblos bajo la égida cristiana⁴⁰. Según era la tradición una vez bautizados los gobernantes indígenas y con ellos a todos los habitantes de los pueblos, las autoridades locales procedían bajo la vigilancia de los conquistadores a la elección de quien sería el Santo Patrono del pueblo⁴¹. ¿Qué habrán pensado, sentido, quienes tuvieron que elegir al “nuevo” santo de Tlacoayucan? La siguiente cita de Lockhart nos ayuda un poco a imaginar las condiciones y circunstancias bajo las cuales se eligió al santo patrono: “Las autoridades del altépetl⁴², de las que, por lo menos en retrospectiva, a veces se creyó que habían elegido a los patronos entre los santos, en realidad conocieron muy poco sobre estos seres sobrenaturales españoles, pero si en verdad tuvieron algo que decidir en este asunto, es probable que hayan elegido un santo cuya fiesta

⁴⁰ Según me contó Lupita, Miguel Tíeles fue quien siguió al mando después de Hueytlahuilli, no sé si es el mismo bautizado con nombre castellano u otro personaje distinto. Anotación del diario de campo, entrevista del 25 de febrero de 2003.

⁴¹ Gibson Charles (2000) Pág. 107.

cayera cerca de la de su dios étnico o, si se les mostraron imágenes, uno que tuviera atributos iconográficos similares”⁴³. Y así, quizás sin conocer mucho de los santos o más bien asociándolos con imágenes o fechas significativas para los indígenas, el resultado de la elección de este pueblo fue San Lorenzo cuyo festejo es el 10 de agosto; y desde entonces comenzó una historia montada en dos rieles distintos y en distintas direcciones de acuerdo a la plataforma cultural sobre la cual reposan las distintas tradiciones presentes en el pueblo: la española del siglo XVI y la náhuatl postclásica tardía ubicada entre el 1250 y el 1521 d.C .

A pesar de la peculiar y rápida aceptación por los nahuas del dios católico (quizás simple tolerancia de la existencia de una nueva deidad, tan poderosa que derrumbó al imperio Azteca, a Huitzilopochtli) y su aparente conversión al cristianismo, era imposible que el *ethos* del pueblo de Tlacoyucan –ni aún así queriéndolo– prescindiera de un momento a otro de la plataforma prehispánica constitutiva del entramado simbólico, su cultura en los términos aquí adoptados, para incorporar la nueva cosmovisión llegada de España⁴⁴. Una visión del mundo jamás logró entender plenamente a la otra (y viceversa) y partiendo de esa incompreensión hubo que sobrellevar la colonia. A pesar de la gran importancia atribuida por los españoles a la conversión religiosa a fin de cuentas el espacio de lo sagrado nunca fue simbólica ni plenamente compartido por ambas culturas, era quizá un punto de encuentro pero jamás fue sentido, comprendido ni practicado de forma idéntica por los dos grupos. Cada uno seguía inexorablemente el “programa” que sus patrones culturales de significación le habían enseñado.

El dios católico llegó como conquistador, llegó guerreando y formando alianzas con otros pueblos y (bajo la comprensión nahua) con los dioses de los otros *altépetls* que se aliaron con los españoles para derrocar al imperio azteca. La cosmovisión náhuatl de alguna forma

⁴² El *altépetl* era “una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuese su tamaño”, formada por varios *calpullis*. Ver: Lockhart James. (1999). Página 27

⁴³ Idem. Pág. 354

⁴⁴ El concepto de cultura: “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio con las cuales los hombre comunican y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.

entendía la imposición de un nuevo dios-conquistador porque estaba dentro de su código cultural el que así sucediera y porque probablemente ellos así lo habían hecho con otros pueblos conquistados. Lo curioso es que este fenómeno de “conversión al cristianismo” ellos lo observaban y vivían como un proceso muy distante a como los españoles (también protagonistas) lo comprendían, quienes bajo su forma de ver el mundo destruían ídolos nigrománticos e imponían la doctrina de salvación espiritual del dios Verdadero y Único desterrando de Las Indias al mismísimo demonio. ¡Qué incompreensión mutua tan grande del mismo fenómeno! Los nahuas reconocían en el dios católico a un vencedor guerrero supramundano, los españoles reconocían en él a Dios como era conocido por los católicos occidentales del siglo XVI. los nahuas sabían que la nueva deidad era simplemente *una más* entre el panteón de dioses que ya conocían, para los españoles era Lo Único portador de la verdad Única; los nahuas sabían que la nueva imagen tendría características similares a los dioses conocidos puesto que era uno más de ellos, los españoles habían desechado toda posibilidad de que su dios compartiera cualidades con cualquier otro; los nahuas sabían que la imagen de Cristo era quizás un sacrificio que ofrendaba su sangre y corazón a los dioses; los españoles sabían que era el hijo de Dios siendo crucificado por los judíos; en consecuencia los nahuas lo adoptarían según su patrón cultural les indicaba: era un santo más, el vencedor por ahora, el dueño de los reflectores, pero nada más que eso sin que ello significara eliminar (cosa imposible de pensarse) al resto de deidades que compartían el jardín terrenal y divino que era El Cosmos:

“En general, los indígenas no abandonaron su visión politeísta [...]. *La comunidad de los santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades antropomórficas. El símbolo de la crucifixión fue aceptado, pero con una preocupación exagerada por los detalles de un acto de sacrificio. El Dios cristiano fue admitido, pero no como una deidad exclusiva u omnipotente. El cielo y el infierno fueron reconocidos, pero acentuando sus propiedades concretas y con atributos paganos intrusos. El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración.* [...] Aún en cuevas donde no se practicaba la propia idolatría, los ídolos eran subrepticamente apreciados, las fuentes y colinas seguían siendo lugares de superstición y las deidades paganas eran recordadas.”⁴⁵

proporcionándonos una visión coherente del universo y de sus manifestaciones. Geertz (2000). Pág. 88. Sobre el concepto “símbolo” ver la definición de Trías (1996) del apartado 3.1

⁴⁵ Gibson Charles (2000). Pág. 103

A partir de la existencia de un consenso cultural mesoamericano que funcionaba a modo de código común de comprensión del mundo y de comunicación entre pueblos y culturas, que entre otras muchas cosas permitía incorporar en el dios recién llegado las características ya existentes, conocidas y de alguna forma comprobadas de la tradición religiosa prehispánica así como conservar y respetar a las deidades existentes en los pueblos conquistados, fue que la cosmovisión indígena incorporó al dios católico en su esfera ritual aunque jamás sucedió como los españoles pensaron que sucedía⁴⁶. Todo este enredo del fenómeno religioso resultó en que las manifestaciones y ritos sagrados celebrados en la Nueva España no eran sino el encuentro de dos cosmovisiones diferentes –opuestas en algunas cuestiones–, y se volvían el monólogo de dos obras distintas habladas en idiomas diferentes pero representados bajo la misma escenografía, en el mismo teatro y aparentemente bajo el mismo libreto. Así como es absolutamente imposible ver a través de ojos ajenos, cada cultura veía solamente a través de los suyos propios. Para los indígenas la religión católica no podía sino ser vista a través de la cosmovisión prehispánica que le daba sostén y congruencia a su mundo, ¿era posible de otra forma?. La tradición religiosa prehispánica se mantuvo firme y hasta la fecha estas mismas particularidades en la incorporación del dios católico a la cosmovisión náhuatl siguen presentes, las notas que serán citadas de mi diario de campo así como el párrafo de Gibson arriba referido delinean un poco dichas características de la religiosidad en Tlacoyucan: la pluralidad de santos, la convivencia entre santos y entre éstos y los mortales, su presencia en la naturaleza, sus fiestas, la necesaria presencia de mayordomos o comisionados, etcétera.

Recordando por segunda vez a Gibson quien enumera las características de los santos en Tlacoyucan, vale recordar que: *“La comunidad de los santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades*

⁴⁶ “Como en la política, los patrones nahuas ya existentes fueron los que hicieron posible el rápido éxito aparente de los modos españoles; el altépetl era una organización tan importante en la religión como en la política. Es difícil hablar de una propensión indígena a no creer en el cristianismo. Para la gente de la Mesoamérica prehispánica, la victoria era evidencia *prima facie* de la fuerza del dios del vencedor. Se esperaba que un conquistador impusiera a su dios de alguna manera, sin desplazar del todo al otro; de cualquier manera, el nuevo dios siempre mostraba ser una aglomeración de atributos familiares que ya se conocían dentro del panteón local, por lo que era fácil asimilarlo.” Lockhart (1999) Pág. 291. Sobre la cosmovisión como mecanismo de comunicación simbólica entre los pueblos de mesoamérica ver: Alfredo López Austin “El núcleo duro” y Andrés Medina “La cosmovisión mesoamericana” en: Broda Johana (2001). Págs. 47 a 65 y 67 a 163

antropomórficas. El símbolo de la crucifixión fue aceptado, pero con una preocupación exagerada por los detalles de un acto de sacrificio. El Dios cristiano fue admitido, pero no como una deidad exclusiva u omnipotente. El cielo y el infierno fueron reconocidos, pero acentuando sus propiedades concretas y con atributos paganos intrusos. El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración”

1.2 “Pero si ya estaba esto, mucho antes, antes que los españoles”.

Así dijo don Lucas cuando le pregunté si el santo estaba ya desde hace muchos años, ¿cuándo llegó entonces el santo, San Lorenzo?. Es seguro que no estaba el santo antes que llegaran los españoles, pero es notable que para la gente de Tlacoyucan el santo estuviera desde antes porque ellos se saben habitantes de ese territorio desde antes, porque pueblo y santo no pueden pensarse separados, porque quizás sus abuelos les enseñaron que San Lorenzo había estado desde siempre con el pueblo ¿puede negarse que incluso vestido con ropa de diácono el santo no dejó de ser mirado por sus fieles a través de los ojos de la cosmovisión náhuatl? ¿qué tanto importa el nombre y la forma?. Hay una coincidencia curiosa que no quería dejar de mencionar en el trabajo sobre el santo, sobre lo que era para unos y lo que era para otros.

La historia oficial católica cuenta que San Lorenzo fue un diácono que vivió en el año 258 d.C. y mano derecha del Papa San Sixto cuya muerte y martirio sucedió a manos del emperador romano Valeriano. El emperador Romano le había pedido al Papa San Sixto y a San Lorenzo que entregaran toda la riqueza de la iglesia a fin de financiar una guerra, petición que fue rechazada por San Sixto costándole su vida. San Lorenzo, considerando que sus más altos tesoros eran sus fieles, decidió llegado el día presentarlos como su más valiosa riqueza, lo cual provocó la ira del emperador y lleno de rabia por no haber recibido oro y demás riquezas sino desvalidos, enfermos y pobres, decidió martirizar a San Lorenzo hasta su muerte⁴⁷. Para fines de este trabajo centremos ahora la atención en el modo de

⁴⁷ “Lorenzo, famoso diácono de la Iglesia de Roma, confirmó con el martirio en la persecución de Valeriano (258) su servicio a la caridad, cuatro días después de la decapitación del Papa Sixto II. Según la tradición, ya

muerte de San Lorenzo que sucedió del siguiente modo según las propias palabras de la iglesia católica:

“Y también él, tres días después, mientras se burlaba del tirano, era quemado a fuego lento sobre una parrilla. ‘Esta parte ya está cocida, dijo, gírala y come’. Con esa fuerza de ánimo vencía el ardor del fuego” (San Ambrosio, *De Officiis, libri tres*, Milán, Biblioteca Ambrosiana, Roma, Città Nuova Editrice 1977, pp. 148-151).⁴⁸

Para la iglesia católica San Lorenzo es una especie de símbolo paradigmático del diaconado pero ¿qué pudo haber motivado a un pueblo indígena, náhuatl, a elegir a un diácono como su santo patrón en la primera mitad del siglo XVI?. Quizás Sahagún nos ha contado ya la respuesta. En el libro primero de *Historia general de las Cosas de la Nueva España* elaboró una tabla en la que empata el calendario náhuatl vigente con el gregoriano para describir las fiestas y los dioses que eran festejados en cada fecha. Los primeros 20 días de agosto (la fiesta de San Lorenzo es el 10 de agosto) tenía lugar el décimo mes nombrado *xócotl huetzi*, las descripciones de Sahagún son las siguientes:

Libro I, capítulo X

“Al décimo mes llamaban *xócotl huetzi*. En el primer día de este mes hacían fiesta al dios del fuego llamado *Xiuhtecutli*, o *Ixcozauhqui*; en esta fiesta echaban en el fuego vivos muchos esclavos, atados de pies y manos; y antes que acabasen de morir los sacaban arrastrando del fuego, para sacar el corazón delante de la imagen de este dios.

[...]

“De que la viga o árbol estaba levantado y adornado con todos sus aparejos, luego los que tenían esclavos para echar en el fuego, vivos, aderezábanse con sus plumajes y atavíos ricos; y teñíanle el cuerpo de amarillo, que era la librea del fuego; y llevando sus cautivos consigo hacían areito todo aquel día hasta la noche.

“Después de haber velado toda aquella noche los cautivos, en el cu, y después de haber hecho muchas ceremonias con ellos, empolvorizábanlos las caras con unos polvos que llaman *yiauhitli*, para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte; atábanlos los

divulgada en el siglo IV, soportó intrépidamente un martirio atroz en la parrilla, después de haber distribuido los bienes de la comunidad a los pobres que consideraba verdaderos tesoros de la Iglesia.” Ver cita siguiente.

⁴⁸ Moraglia Francesco “San Lorenzo, protodiácono de la iglesia romana”. El autor es profesor de Teología sistemática en Génova. El artículo completo puede localizarse en la dirección electrónica de la Biblioteca Vaticana ubicada en:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/clergy/documents/rc_con_clergy_doc_19022000_sloren_sp.html#top

pies y las manos, y así atados poníanlos sobre los hombros y andaban con ellos como haciendo areito, en rededor de un gran fuego y gran montón de brasa; así andando íbanlos arrojando sobre el montón de brasas, ahora uno, y desde a un poco otro; y el que habían arrojado dejábanle quemar un buen intervalo, y aún estando vivo y basqueando sacábanle fuera arrastrando, con cualquier garabato, y hechábanle sobre el rajón y abierto el pecho sacábanle el corazón; de esta manera padecían todos aquellos tristes cautivos.

Libro II, capítulo XXIX

“Luego venían aquellos que tenían cautivos presos, que los habían de quemar vivos, y traníanlos allí, donde se había de hacer este sacrificio; venían aderezados para hacer areito. Traían todo el cuerpo teñido con color amarillo y la cara con color bermejo; traían un plumaje, como mariposa, hecho de plumas coloradas de papagayo; llevaban en la mano izquierda una rodela, labrada de pluma blanca, con sus rapacejos que colgaban a la parte de abajo; en el campo de esta rodela iban piernas de tigre o de águila, dibujados de pluma al propósito; llamaban a esta rodela *chimaltetepontli*. Cada uno de los que iban en el areito, así aderezados, iba pareado con su cautivo; iban ambos danzando a la par. Los cautivos llevaban el cuerpo teñido de blanco, y el *maxtle* con que iban ceñidos era de papel; llevaban también unas tiras de papel blanco a manera de estolas, echados desde el hombro al sobaco; llevaban también unos cabellos de tiras de papel cortadas delgadas; llevaban emplumada la cabeza con plumas blancas a manera de bilma; llevaban un bezote hecho de pluma; llevaban los rostros de color bermejo y las mejillas teñidas de negro. En esto perseveraban hasta la noche

“Puesto el sol cesaban y ponían a los cautivos en unas casas que estaban en los barrios, que se llaman *calpulli*. Allí los estaban guardando los mismos dueños y velaban todos y hacían velar a los cautivos, y ya cerca de la media noche íbanse todos los vecinos de aquel barrio a sus casas. Llegada la media noche los señores de los esclavos, cada uno al suyo, cortábanlos los cabellos de la corona de la cabeza a raíz del casco, delante del fuego y a honra del fuego. Estos cabellos guardaban como por reliquias y en memoria de su valentía, atábanlos con unos hilos colorados a unos penachos de garzotas, dos o tres; a la navajuela con que cortaban los cabellos llamábanla uña del gavilán; estos cabellos los guardaban en unas petaquillas o cofres hechos de caña, que llamaban el cofre de los cabellos, (y) este cofre o petaca pequeñuela llevábala el señor del cautivo a su casa y colgábala de las vigas de su casa, en lugar público porque fuese conocido que había cautivado en la guerra; todo el tiempo de su vida le tenía colgado.

“Después de haber cortado los cabellos de la coronilla a los cautivos, sus dueños dormían un poco y los cautivos estaban a mucho recaudo porque no huyesen. En amaneciendo luego ordenaban todos los cautivos delante del lugar que se llamaba *tzompantli*, que era donde espetaban las cabezas de los que sacrificaban; estando así ordenados luego comenzaba uno de los sátrapas a quitarlos unas banderillas de papel que llevaban en las manos, las cuales eran señal de que iban sentenciados a muerte; quitábanles también los otros papeles con que iban aderezados y alguna manta, y todo esto poníanlo en el fuego para que se quemase, en un pilón hecho de piedra que llamaban *quauhxicalli*. Todos iban por este orden desnudándoles y echando en el fuego sus atavíos, porque no tenían más

necesidad de vestiduras, ni otra cosa, como que luego habían de morir; estando así todos desnudos esperando la muerte, venía un sátrapa aderezado con sus ornamentos y traía en los brazos la estatua del dios que llamaban *Páinal*, también adornada con sus atavíos; llegado aquel sátrapa con su estatua que tenía en los brazos, subía luego al cu donde habían de morir los cautivos y llegaba al lugar donde los habían de matar que se llamaba *tlacacoman*. Llegado allí luego tornaba a descender y pasaba delante de todos los cautivos, y tornaba otra vez a subir como primero; los señores de los cautivos estaban también ordenados en rencla, cada uno sabe su cautivo, y cuando la segunda vez el *Páinal* subía al cu, cada uno de ellos tomaba por los cabellos a su cautivo y lleváballo a un lugar que se llama *Apétlac*, y allí los dejaban todos; luego descendían los que los habían de echar en el fuego y empolvorizábanlos con incienso las caras, arrojándoselo a puñados, el cual traían molido en unas talegas; luego los tomaban, y atábanlos las manos atrás, y también los ataban los pies, luego los echaban sobre los hombros a cuestras y subíanlos arriba a lo alto del cu, donde estaba un gran fuego y gran montón de brasa, y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego; al tiempo que los arrojaban alzábanse un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí en el fuego comenzaba a dar vuelcos y a hacer bascas el triste del cautivo; comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo; y estando en esta agonía sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *quaquacuiltin*, y poníanle encima del tajón que se llamaba *téchcatl*, y luego le abrían los pechos de tetilla a tetilla, o un poco más abajo, y le sacaban el corazón y le arrojaban a los pies de la estatua de *Xiuhteculli*, dios del fuego...”⁴⁹

Entre la vida y muerte de San Lorenzo y la de los cautivos que describe Sahagún hay una coincidencia algo más que discreta, diría yo bastante estridente, por el modo en que suceden las cosas y en que son contadas las leyendas: la muerte en el fuego como martirio es un símbolo que destaca por sí mismo. ¿Es arbitraria la relación entre la elección del nombre castellano del pueblo con la fiesta de Xiuhteculli, la preeminencia del fuego en estos festejos y el modo de muerte de los cautivos tan similar al de San Lorenzo? ¿Qué tanta fantasía cabe en esta relación?. Si recordamos las palabras de Lockhart arriba citadas sobre el proceso de elección del santo patrono de los pueblos, adquiere cierta solidez la hipótesis de que San Lorenzo fue elegido como santo patrono a partir de la vivencia de su martirio relacionado con la vivencia de los martirizados cautivos. Quizás las autoridades nahuas que tuvieron la responsabilidad de elegir el nombre jamás dejaron de pensar en quienes en esa fecha alimentaban con su sangre y corazón al dios del fuego, al sol, a uno de

⁴⁹ Sahagún Bernardino. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Libro I Cap. X, y L. II Cap. XXIX. Porrúa. México, 1999. Páginas 34 a 35 y 128 a 131

los elementos constitutivos de la naturaleza y el Cosmos que también nos forma⁵⁰. Sin embargo más allá de la relación de significativos acontecimientos históricos similares, hay un segundo hecho que me parece aun más substancial sobre la historia y significación del santo, una corta frase de don Lucas en ese entonces comisionado de la Santísima Trinidad refiriéndose a los santos y a la ermita de la Santísima Trinidad (la cual se dice posa sobre los restos de Hueytlahuilli) que fue la siguiente: *“Pero si ya estaba esto, mucho antes, antes que los españoles”*; además de él Don Porfirio también decía algo similar, para él la virgen ya estaba desde antes de los españoles, *“desde antes de Miguel Hidalgo, que ya la andaba trayendo como estandarte”*.⁵¹ Reunamos todo lo anterior y pensemos una vez más en Tlacoyucan, en el martirio de los aztecas que morían en las brasas y en el martirio del santo católico, pensemos en el nombre castellano del pueblo, en que para las personas (o algunas de ellas, las de mayor edad) el santo tiene una existencia previa a la conquista que se remonta a los orígenes míticos del pueblo y pensemos en que el santo fue visto desde siempre por los nahuas a través de los ojos de su cosmovisión ¿Cuándo pues se rompió la continuidad entre el dios abogado prehispánico y el actual católico? ¿Cuándo dejó de verse al santo a través de los ojos de la cosmovisión náhuatl? ¿Cuándo entonces el antiguo dios abogado dejó de ser lo que era para los nativos y se convirtió en un santo católico?. Me queda claro que el santo es visto como eran vistas las deidades prehispánicas a pesar de su ropa y tradiciones occidentalizadas y que para unos (que dicen tener la verdad) sigue siendo otra cosa de lo que es para otros (que tampoco negarían su parte de verdad).

Es notable que la gran mayoría de los habitantes de Tlacoyucan saben la historia del diácono que fue quemado vivo y que, a pesar de su pasado y no ocultada herencia indígena, se saben todos ellos fieles y fervorosos seguidores de la religión católica. Sin embargo como vimos las características y cualidades que denota el adjetivo “católico” siguen sin ser compartidas para ambos mundos. Si bien la elección del santo católico y los motivos que representa para unos y para otros es un claro ejemplo, la distancia entre los sacerdotes y los responsables de lo sagrado son uno más, también revelador y “a flor de piel”. Finalizo esta parte con la transcripción de un conjunto de notas de mi diario de campo sobre la relación

⁵⁰ Ver el apartado: “somos naturaleza” en donde se habla con detalle de los elementos constitutivos del cosmos según me contaron los habitantes de Tlacoyucan.

⁵¹ Diario de campo. Entrevistas de 18 de Febrero de 2003 y 30 de Octubre de 2003.

entre el pueblo, los mayordomos, los santos y los sacerdotes católicos. Cada párrafo corresponde a una fiesta particular en el pueblo: a la Santa Cruz, San Marcos, San Lorenzo y la Trinidad.

...La misa fue rutinaria, apática, sin nada que la distinga de cualquier otra misa, apenas duró 45 minutos y el sacerdote es parco y regañón. Pareciera que es un formalismo necesario que enmarca la visita de los estandartes. El sacerdote aparentemente no representa mucho, lo sagrado está representado en los estandartes quienes en realidad cargan el peso de Lo Sagrado, en los santos, no en el padre. Cuando acabó la misa bendijo las cruces aparentemente no de muy buena gana y como llegó desapareció. No vi que lo buscaran para despedirse, no lo invitaron a comer y creo que nadie lo acompañó hasta el final del pueblo. Simplemente se fue

Fiesta de la Santa Cruz, 3 de mayo de 2003

...La gente no sale de la iglesia cuando sale el sacerdote, práctica común en ceremonias católicas, sino que se queda allí. En realidad su ausencia no denota ningún vacío puesto que Lo Sagrado, Lo Divino sigue estando en pie, presente y donde siempre: en el Santo.

Fiesta de San Marcos, 25 de abril de 2003

...El cura inició con un regaño: -“Ojalá que guarden silencio porque ya empezó la misa, parece que estamos en clase-”. La misa fue afuera de la iglesia y una vez más sin mucho contenido más allá de lo que -creo- es el mínimo esfuerzo que tiene que hacer un sacerdote para decir una misa (hecho que al parecer tampoco molesta mucho a las personas, quienes están como si escucharan de forma obligada un discurso que saben que, en el fondo, no les interesa tanto...). La misa pasó sin pena ni gloria.

Fiesta de San Lorenzo, 10 de agosto de 2003.

...La misa igual que las otras es bastante apática, no puede escuchar del todo la misa pero lo poco que escuché el padre se hacía bolas para explicar el concepto de “la trinidad” discurso que, como en los otros casos creo que nadie tomó por importante, ¿para qué si para ellos la trinidad es tan sólo un “Santo”?

Fiesta de la Trinidad, 16 de junio de 2003

Los habitantes de San Lorenzo Tlacoyucan observan y viven un evento que sin duda no es el mismo del que participa el Sacerdote. Entre él y el pueblo de Tlacoyucan hay una distancia inmensa a pesar de su aparente cercanía. Esta distancia no sólo es visible sino que aumenta si recordamos las características mencionadas del santo para unos y para otros, su carácter de naturaleza, sus poderes, su poderosa presencia y la identificación del pueblo con él y mediante él; y sobre todo, como veremos ahora, que el santo es dos.

2. LA OTRA VENTANA

Hagamos un pequeño paréntesis. Luhmann escribió en *Sistemas Sociales* que “al igual que en la cosmología de Einstein (movimiento y aceleración), la observación del mundo con ayuda de la distinción entre sistema y entorno depende de la ubicación del observador”⁵². Básicamente lo que quiere decir la frase anterior es que la plataforma sobre la cual se observa un fenómeno cualquiera (digamos “la realidad”) determina lo que observamos, la interpretación que de ello hagamos así como el conocimiento que a partir de ahí sea generado. Pensemos al respecto en la guerra de Vietnam como un ejemplo muy sencillo y hasta cierto punto bastante burdo y simple: sobre ella –un fenómeno natural único e irrepetible- no sería posible obtener conclusiones idénticas, quizás ni siquiera congruentes entre sí, si fuese narrada por un norteamericano que la vivió por el televisor, por un vietnamita exiliado, o por un mexicano que siguió de cerca el proceso; es más, seguramente ni siquiera sería posible obtener visiones idénticas de dos vecinos norteamericanos, amigos, quizás parientes, cuya experiencia de la guerra fue a través del mismo medio informativo; ¿es entonces quizás válido afirmar que hubo tantas guerras de Vietnam como personas se vieron de alguna u otra forma involucradas con el fenómeno? ¿Quién de todos ellos tenía la verdad sobre la guerra? ¿Quién de todos ellos reconocería que la verdad sobre la guerra la tendrían los otros y no él mismo? ¿Desde qué plataforma de observación sobre el fenómeno

⁵² Torres Nafarrete Javier. “La propuesta teórica de Niklas Luhmann”. Documento de trabajo, por publicar. Pág. 3

podríamos conocer la verdad sobre el mismo?; el conocimiento es la interpretación de lo empírico, ¿quién tendría la interpretación correcta de los datos empíricos correctos?.

Toda observación de la realidad tiene un comienzo –una plataforma desde la cual se observa. Si observamos las estrellas en la playa, por ejemplo, las veremos diferentes a cómo las vemos desde la Ciudad de México (si es que pueden verse), así pues la Ilustración del siglo XVII y XVIII sentó las bases de un nuevo “observatorio” científico, de una nueva plataforma de observación y una nueva perspectiva que modificaba la concepción de la razón, la naturaleza, de dios, del hombre y con ello todos los procesos de interpretación y conocimiento de “la realidad” en función de procesos racionales y empíricamente demostrables. Desde entonces, montados sobre el observatorio positivista, los hombres *naturalmente libres* se propusieron conocer a fondo los fenómenos naturales para poder controlarlos y beneficiarse de ellos, estableciendo una clara diferenciación entre ellos (como sujetos cognoscentes libres y pensantes) y la naturaleza (todo aquello no humano comprendido como objeto cognoscible). El hombre–científico motivado por sus convicciones científico-metodológicas, ensayó aislarse del universo para convertirse en un observador objetivo y ajeno a los procesos estudiados a fin de poder conocer a fondo, racional y “verdaderamente”, la naturaleza de los fenómenos. En aras de la objetividad ensayó incluso pensarse ajeno de aquellos fenómenos naturales que lo hacían a él mismo el objeto de estudio; como requisito y resultado la ciencia supuso una barrera “objetiva” entre la naturaleza y el hombre. La enfermedad, el Cosmos, las lluvias, las sequías, los huracanes, los terremotos, etcétera, se convirtieron en objetos de estudio concebidos como fenómenos independientes y ajenos al hombre. Dios, y con ello quiero decir también todo lo sobrenatural o metafísico, dejó de ser el rector del Universo: “*La ciencia nos dice cuál es la naturaleza del mundo, cómo funcionan realmente las cosas*”⁵³. Sobre ello escribieron Horkheimer y Adorno:⁵⁴

“El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. Bacon “el padre de la filosofía

⁵³ John Hughes y Wes Sharrock. Op. Cit. Pág. 56

⁵⁴ Horkheimer Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotá. 2001. Pág. 60

experimental”⁵⁵, recoge ya los diversos motivos. Él desprecia a los partidarios de la tradición, que «primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos saben lo que no saben. Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan. Es fácil imaginar los frutos y la descendencia de una relación tan gloriosa. La imprenta, una invención tosca; el cañón, una que estaba ya en el aire; la brújula, en cierto modo ya conocida antes: ¡qué cambios no han originado estos tres inventos, uno en el ámbito de la ciencia, otro en el de la guerra, y el tercero en el de la economía, el comercio y la navegación! Y nos hemos tropezado y encontrado con ellos, repito, sólo de casualidad. Por tanto, la superioridad del hombre residen en el saber: de ello no cabe la menor duda. En él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso. Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica»”

“Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tienen en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta.”

Como parte de esta herencia el estudio ahora llamado científico de lo social se preocupó desde sus inicios por nuestra *natural* condición de individuos libres. A diferencia de ello, los nahuas montaron su *observatorio* de forma totalmente diferente y enfocado hacia otra dirección⁵⁶. Ellos encontraron que hombre y “naturaleza” interactúan de forma no tan

⁵⁵ Voltaire *Letres philosophiques*, XII, en *Oeuvres completes*, Granier, Paris, 1879. Vol XXII, 118 (trad. Cast. *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, 87) Citado por Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*.

⁵⁶ Si es cierta la existencia del “Núcleo duro Mesoamericano” expuesto por López Austin en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, es posible suponer que los procesos de conocimiento en Mesoamérica son similares entre los diferentes pueblos que la habitaron. Como un ejemplo de ello quizás extensible a los nahuas del alliplano central, en *Filosofar en clave tojolabal* Carlos Lenkersdorf expone con estas palabras el proceso de conocimiento de los mayas tojolabales contemporáneos de Chiapas: “*El evento epistemológico no sólo conduce al fenómeno por conocer, sino que el mismo proceso cognoscitivo afecta hasta las raíces a los sujetos conocedores y, a la vez, a los sujetos por conocer, que están conociendo reciprocamente. [...] Puesto que en tojolabal no se da el concepto de parte / componente, tampoco se conoce el todo mediante el análisis de las partes. Dicho de otro modo, el saber / conocer se realiza holística y no analíticamente*”. El observador se transforma por su objeto y es transformador de su objeto de estudio mediante la observación, “la objetividad” no existe, en realidad, diría Carlos, ambos son sujetos. Págs. 210 y 211

impersonal. Se le dio valor y significado a los animales, a las lluvias, a los cerros, a las flores, a todo o casi todo de forma variada y diferente. Todo esta entrelazado y todo tiene significado, todo (o casi todo) es una manifestación de lo Divino, de lo que el positivismo conoce como lo sobrenatural o metafísico y es rechazado de antemano como fuente de conocimiento de la naturaleza. A diferencia del proceso de secularización y de comprensión del mundo Ilustrado, para el caso náhuatl (y seguramente de muchos otros pueblos Mesoamericanos y no Mesoamericanos) la naturaleza es sagrada, el aire, el sol, la tierra y el agua son tanto dioses como elementos constitutivos del cosmos. Naturaleza, hombre, Cosmos y Lo Divino no pueden pensarse aislados sino en interacción. El hombre como tal es naturaleza y la naturaleza es su esencia. Al respecto, idearon una forma compleja de relacionarse e interactuar con lo que, me contaron, son los “poderes espirituales de la naturaleza”⁵⁷ y de mantener así el equilibrio necesario para la reproducción y constante recreación de la cultura y sociedad náhuatl. ¿Qué más importante que el cosmos siguiera su curso normal, sus interminables ciclos y poder así tener lo necesario para la vida?. En el pasado, por ejemplo, los aztecas agraciaban al sol con la sangre de los sacrificios

“Porque el sol sólo se elevará, la lluvia sólo descenderá de las cumbres de las montañas, el maíz sólo surgirá de la tierra, y el tiempo mismo sólo proseguirá su curso majestuosos si se consuman los sacrificios. Así fue desde el primer día del mundo. La sangre de los hombres es la fuerza vital del sol”⁵⁸.

El sol, un elemento tan cotidiano y evidente del Cosmos y de la naturaleza (¿quién en qué momento y cultura no habrá visto o sentido al sol día con día?), uno de los cuatro poderes manifestado también como fuego o como un punto cardinal que adquiere un rostro a través de los dioses. Es Tonatiuh, es Xiuhtecuhtli, es Totatzin (nuestro padre), también Tonantzin (nuestra madre), es Teteu Inan (madre y padre de los dioses), “se iguala también en otros

⁵⁷ Este término me lo comentó una de las personas entrevistadas quien con confianza me platicó muchas más creencias nahuas de la zona. Se refiere a los cuatro elementos constitutivos del universo según los nahuas y otras culturas no forzosamente mesoamericanas: aire, tierra, agua y fuego. Todos ellos asociados en mesoamérica, entre otras cosas, con dioses y puntos cardinales. Al respecto se puede consultar: Soustelle, Lockhart, León Portilla y muchos otros. Sobre esto se profundiza en el apartado “Somos Naturaleza”.

⁵⁸ Soustelle Jacques. *El universo de los aztecas*. FCE, México. 1996. Pág. 13

textos con Ometecuhtli y Omecihuatl, y en una palabra, con Ometéotl”⁵⁹. El sol, nuestro sol y el que también era de los científicos del renacimiento europeo, no podía ser lo mismo en ambos mundos y para ambas culturas. Y el sol es tan sólo uno de los aspectos constitutivos y presentes en la naturaleza, para los nahuas lo demás también era sagrado o cuando menos respondía a la voluntad de los dioses y todo se entrelazaba en historias de cerros, cuevas, dioses, nahuales, etcétera, que hasta estos días perduran. En San Lorenzo Tlacoyucan, todavía se cuentan historias de cuevas y santos que tren la lluvia (a una cueva cerca de Morelos se lleva Maíz quebrado para darle de comer a las golondrinas y que ellas y el santo “Juan Atl” –atl es agua en náhuatl–, traigan la lluvia), grandes gobernantes y reyes (Hueytlahuilli, Hueytlahuillanque, Ontexayaque, Juan Yeyécatl), de cerros como el Tlaloc, el Tehutli, el Popcatépetl, el Tepozton, el Chichinautzin, etcétera. Baste como prueba un botón⁶⁰:

Pues según nos platicaron nuestros papás, el Tehutli se enamoraba de la princesa “Iztlacihuatl”; pero también está Chichinautzin, el que está de nuestro bosque al poniente, y con él Tlaloc. Entonces el Tlaloc también estaba enamorado de “Iztlacihuatl”; pero pues allí se agarraron y no pudieron, les ganó el Popocatépetl, el príncipe, y por eso está con la princesa.

Lupita, comunera.

La campana de la Catedral la fueron a subir ellos nomás los dos: Hueytlahuilli y Tepozton⁶¹. Que torcieron zacate delgado, los trataron de locos. Todo hasta llegar arriba. Querían ver la gente, que ya estaba llena la Catedral, para ver

⁵⁹ Beyer Hermann, *Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, citado en el libro de León – Portilla. Sobre Ometéotl: León – Portilla, capítulo III. Pág. 161. Ometéotl es el dios “que se piensa e inventa a sí mismo”, el principio dual generador de todos los demás dioses y presente en todas las demás deidades. Sobre Ometéotl en específico ver: León – Portilla (2001) Págs. 154 a 177

⁶⁰ Diario de campo. Entrevistas del 25 de febrero del 2003 y 29 de enero de 2003.

⁶¹ En otra versión que me contó otra señora todavía de mayor edad y, sospecho, más arraigada el mundo indígena, el protagonista de la historia es Juan Yeyécatl.

cómo subían la campana. Pero ni lo vieron, ya cuando lo oyeron ya estaba repicando. Vino el aire y no vieron nada, ¿a ver cómo está eso?

Mauricio, abuelo

La iglesia de Milpa Alta la hicieron entre Ontexayaqui y el Tepozteco. Entonces un día que lo hicieron enojar la quería llevar a Tepoztlán, entonces como era más canijo el Ontexayaqui le puso una cadena, la amarró abajo con cadena. Por eso está de lado el templo, porque se la quería llevar el Tepozton. Y está igual, vayan a ver la iglesia de Tepoztlán ¡y está igual, casi idéntica, igual, igual, tal como están en Milpa Alta, así!. No sabemos si es verdad o no, yo creo que sí porque me he fijado si está de lado y pues sí. ¿Cómo se iban a llevar la iglesia? ¡Yo creo que eran puros locos esos que la querían llevar, nomás imagine, yo creo todos estaban locos!⁶²

Antonio, abuelo.

La ciencia de la Ilustración también conoce estas narraciones y las llama mitos dándoles el valor de una “historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal.”⁶³ Sin embargo La Verdad no es más que una convicción mental y como tal difícilmente hay una sola como veíamos en el caso de la guerra de Vietnam arriba sugerido. Si desde una plataforma se consideran como falsas historias para explicar un hecho; desde la otra, en San Lorenzo Tlacoyucan, son verdades comúnmente aceptadas cuya franqueza no se pone en duda, como decía Mircea Eliade “El mito se considera una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es *verdadero* porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el

⁶² Se refiere a loco como alguien aventurado, intrépido, que hace cosas quijotescas; no como alguien enfermo mental ni lo dice por restarle valor a la historia. Ya él lo dice: “No sabemos si es verdad o no, yo creo que sí...” Cabe señalar que sobre la construcción de la iglesia de Milpa Alta hay más historias, conozco una segunda versión en la que el arco que tiene en un costado funcionó a manera de asa para poder encadenarla y que no fuera movido. También hay interpretaciones sobre el mismo arco que aluden al cosmos y a su observación. Lo que nadie discrepa es que está sobre cuevas y manantiales, hecho bastante significativo para el mundo indígena.

⁶³ Diccionario de la Real Academia Española, 22ª Edición, 2001. Consulta electrónica en: <http://www.rae.es/>

mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba. Y así, sucesivamente.⁶⁴

Los antiguos aztecas al preocuparse por su propia existencia como colectivo encontraron que no podían olvidarse de lo Divino, de la naturaleza y de ellos como parte constitutiva del conjunto y se preocuparon entonces por la vida del sol; ofrecieron también ofrendas a cualquier cantidad de dioses relacionados con aspectos diferentes de la naturaleza dándole vida y cuerpo sagrado a cerros, cuevas, manantiales, etcétera. Sahagún nos permite conocer e imaginar las fiestas que mes con mes (de veinte días cada uno) se realizaban en honor a dioses distintos y describe los diversos festejos de los dioses y sus atributos. Como declara Soustelle: “No había ningún límite en este océano de formas divinas. Todo tenía derecho a la adoración de los mexicanos: los dioses de las corporaciones, de los pueblos y de las ciudades que pertenecían al imperio; los dioses de los vecinos y los que se capturaban en los adoratorios de los templos incendiados; los dioses de los planetas. [...] La religión mexicana era un mundo sublimado en el que se reflejaba el conjunto del universo: lo fasto y lo nefasto, la felicidad y la desgracia, la vida y la muerte y, en suma, la totalidad del hombre”⁶⁵. Todo cuanto fuese una manifestación de la naturaleza tenía derecho de ser divinamente cuidado y tratado: ríos, animales, semillas, viento, todo era manifestación de lo sagrado. Lo sagrado no se limitaba a la naturaleza y sus manifestaciones ordinarias, también los procesos sociales lo eran, basta recordar que en realidad eran Hombres-Dioses quienes gobernaban a los pueblos comunicándoles lo que deidades superiores les ordenaban, advertían o recomendaban o que en las guerras eran capturados los individuos que serían posteriormente sacrificados a los dioses⁶⁶. El Cosmos es sagrado, todo en él, todas sus manifestaciones incluyendo la naturaleza humana y su natural comportamiento son sagrados, simple y redundantemente porque el Cosmos es sagrado.

La herencia y el directo vínculo entre los habitantes de San Lorenzo Tlacoyucan y sus antepasados nahuas no está en duda. Y así como era en el pasado ahora hay también bastantes santos, todos ellos emanaciones de los dioses antiguos y en consecuencia de la

⁶⁴ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona, 1978. Pág. 13

⁶⁵ Soustelle Jacques. (1996). Pág. 21

⁶⁶ López Auastin Alfredo, (1998). Pág. 127

naturaleza (no hay que olvidar que de acuerdo con el apartado anterior del trabajo los antiguos dioses abogados fueron reinterpretados como santos bajo el imperio Español y hasta nuestros días). En San Lorenzo Tlacoyucan no solamente vive San Lorenzo, está también la Santísima Trinidad que curiosamente poco tiene que ver con el concepto cristiano integrador del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que ajena a esa tradición es fundamentalmente otra cosa, es simplemente una imagen milagrosa y nada más, es “un santo” y por lo mismo vale la pena dedicarle tiempo y trabajo (además de que su templo, cuenta la leyenda, está sobre los restos del Rey Hueyitlahuilli). Igualmente que San Lorenzo y la Santísima Trinidad tienen parroquia propia San Marcos y la Santa Cruz; en casas u hospedados en otras parroquias están: El Niño Dios, el Señor de Chalma, La Virgen de los Dolores, la Virgen de la Conchita, la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón, El Cristo Crucificado, San José y El Señor de las Palmas. Además, los pobladores y santos del pueblo de San Lorenzo Tlacoyucan tienen relación con otras deidades que “viven” en otros pueblos a los cuales año con año, los mayordomos de San Lorenzo o la Santísima Trinidad según sea el caso, llevan en peregrinación *promesas* que generalmente consisten en cuetes, música, flores o incienso; y lo que es más importante: va el estandarte de San Lorenzo, o la Santísima Trinidad, lo que significa que el santo se hace presente, va de visita a ver a otros santos de otros pueblos a quienes generalmente acompaña el día de su fiesta como un invitado muy especial, quienes a su vez devolverán el honroso favor el día de su fiesta patronal. Algunos de los pueblos que son visitados en peregrinación llevando promesas son: Tepoztlán, San Nicolás Tolentino (Morelos), Tlanepantla (Morelos), Tlacotenco (Morelos), San Juanico (Morelos), Jumiltepec (Morelos), Chalma (Estado de México) y Amecameca (Estado de México). Existe además un tipo de santos que no tiene que ver con un pueblo en específico pero sí con la zona de Milpa Alta, me refiero al santo conocido como “el Leñerito” que circula por todos los pueblos de Milpa Alta y está asociado con los bosques comunales y la historia de lucha por su defensa, así como a la Santa Cruz que se festeja en el volcán Tehutli y a Juan *All* mencionado anteriormente. Faltan también por mencionar otros 8 santos que viven en la capilla de San Marcos.

Por ahora son en lista tan sólo 31 santos que tienen que ver con la vida del pueblo y seguro existen otros más que no mencionaron, olvidé apuntar o simplemente no tuve el gusto de

conocer. Todos ellos son diferentes, todos ellos participan del bienestar del pueblo y de sus gentes, todos ellos ocupan el espacio de lo sagrado y de lo público entendido este último como el espacio de construcción del bienestar colectivo, presente y futuro dentro del ciclo de la naturaleza. Si somos observadores, después de este listado y rápido vistazo a los santos en San Lorenzo la primera y más evidente conclusión es que el espacio de lo divino es suficientemente grande como para dar cabida a más de 30 santos en un pequeño pueblo y en las mentes de sus habitantes quienes, si hacemos un cálculo bastante simple, tendrían que hacer un festejo cada 11 días aproximadamente para poder hacerles al menos una fiesta al año a cada uno de los santos⁶⁷ (faltaría aún navidad, muertos, año nuevo y los festejos de “la octava” de algunas fiestas⁶⁸) Ahora bien, hay algunos que viven en casas, otros en parroquias, otros en casas y la iglesia, otros están en el monte, otros cuya fiesta es más importante, otros cuyas fiestas son financiadas por todo el pueblo y otros que dependen sólo de los mayordomos en cuestión. Todo esto permite obtener una segunda y sencilla conclusión más: si bien todos son “santos”, no todos son lo mismo. ¿Qué es entonces un santo? ¿A qué se le puede atribuir el distinguido adjetivo de “santo” en este pueblo?

3. LOS SANTOS, LO QUE SON PARA OTROS

3.1 Los santos, lo que son para otros.

Cuando le preguntaba a Lupita sobre las definitivas cualidades milagrosas de San Lorenzo y de la Santísima Trinidad ella comentó:

“Bueno, nosotros creemos en Dios, en cualquier imagen que hace milagros. Si usted está malo y le pide algo de corazón pues le tiene que mandar la salud, le tiene que mandar el

⁶⁷ Leyendo los primeros dos libros de *Historia General de las cosas de la Nueva España* escrito por Sahagún, da la impresión de que los antiguos indígenas no tenían otra cosa más que hacer además de las fiestas. Según las descripciones cada mes se festejaba a uno o más dioses, y con en ello se ocupaba más de un día en hacer los rituales. Procesiones, bailes, incienso (copal), flores y música son elementos constantes en las narraciones de Sahagún. Tampoco están ausentes estos elementos en las fiestas de San Lorenzo Tlacoyucan.

⁶⁸ La octava es la conclusión de los festejos a un santo realizada una semana después del día principal. Generalmente incluye misas, música, cuetes, etc.

*alivio. Porque de por sí Cristo fue curandero, Cristo anduvo curando ¡no me va a decir usted que no era eso! Desde que estuvo en la tierra anduvo curando, anduvo haciendo milagros, así que nosotros llevamos esa fe de él, si usted le pide con mucha fe de un dolor que está sufriendo, al momento se le quita*⁶⁹

Cualquier persona que conozca mínimamente la vida de Cristo no puede negar que podría (sin pretender ofender a nadie) haber pasado como curandero por cualquiera de estos lares: “hacia milagros” y sanaba enfermos. Pero seguramente Lupita no se refería a un curandero que, quizás como pudiera suceder con alguno otro, pudiera equivocarse en su curación, él era decisivo.

Platicando con uno de los comisionados de San Lorenzo sobre la cólera del santo y sus acciones de enojo y/o castigo me dijo que cuando el santo está enojado:

*“Suelta el agua, suelta relámpagos, lo que sea. Pero también es bueno, hace milagros, si no hiciera milagros no sería santo. A la gente le hace, pero no lo dicen...”*⁷⁰

Tienen poder sobre la naturaleza. Un santo puede mover las nubes, el viento, el agua con su voluntad y dañar o beneficiar a quien se lo proponga: es milagroso “si no, no sería santo”, escucha a quien le rece y puede acudir en su ayuda valiéndose de sus poderes sobrenaturales para sanar, evitar una desgracia, propiciar una situación favorable o mantener un estado conveniente.

A una comisionada de San Lorenzo con quien pude platicar en algún momento le pregunté cuál era la razón por que San Lorenzo era el santo más importante (cuando menos aparentemente) Entre otras cosas comentó lo siguiente:

⁶⁹ Diario de campo. Entrevista del 25 de febrero de 2003

⁷⁰ Diario de campo. Entrevista del 20 de Mayo de 2003

*“Pues no sé si porque se habrá aparecido aquí, o lo trajeron, pero es el que está en el altar y así se llama el pueblo, San Lorenzo. Pero también todos los demás santos hacen milagros, como la Virgen de Guadalupe...”*⁷¹

Nombra, y nombrar es también crear. Nombra al pueblo y vive en este territorio, el terreno que pisamos en Tlacoyucan es de dos entidades: del santo y de los habitantes, y como tal es cuidado por dos entidades: la divina y la terrenal (cualidad atribuida sólo a algunos santos). Hay un poder sobrenatural en ellos que es suficiente argumento para tenerles respeto, venerarlos y celebrarlos en su día. Cristo, la Virgen, San Lorenzo, todos ellos santos mencionados en los testimonios anteriores a diferencia de la tradición católica en este pueblo son simplemente “santos” y ya. Curan o enferman, traen bienestar o pesar a las personas. Cristo, por utilizar un ejemplo, no es la representación del Hijo de Dios y con ello toda la historia católico-romana que lo rodea, sino que él como los otros dioses ocupa un espacio muy particular en el imaginario: son deidades poderosas representadas mediante imágenes diferentes con orígenes igualmente milagrosos: *Desde que estuvo en la tierra anduvo curando, anduvo haciendo milagros [...] Hace milagros, si no hiciera milagros no sería santo [...] Pero también todos los demás santos hacen milagros, como la Virgen de Guadalupe.*

Fue imposible para mí pensar en “lo sagrado” de este pueblo sin que de alguna u otra forma hiciera alguna referencia o constante comparación con el dios católico-romano al que comúnmente estamos acostumbrados en la tradición judeocristiana occidental. A fin de cuentas y más allá de que yo sea o no creyente de alguna religión cualquiera, el dios católico romano era en ese momento mi único “observatorio” desde el cual estaba acostumbrado a conocer este tipo de eventos. Quizás la principal característica del dios católico-romano que yo tenía presente a la hora de observar era el carácter de único, fin y principio de todas las cosas. Es Él y nadie más. Bien, sirva todo lo anterior como advertencia previa para la siguiente nota de mi diario de campo que escribí el día de la fiesta de San Marcos, el 25 de abril de 2003, que transcribo esperando poder transmitir lo más fielmente posible mis impresiones frescas sobre “Los santos”:

⁷¹ Diario de campo. Entrevista del 24 de abril del 2003

Cada vez me sorprenden más los santos. Después de la fiesta y de la entrevista del día anterior me queda muy claro que la religiosidad del pueblo está en ellos. Dicen que es a dios a quien se le reza, pero ¿se le pudiera rezar a dios si no hubiera santos en Tlacoyucan? Pareciera que dios se manifiesta solamente a través de ellos? ¿Sería posible que exista en Tlacoyucan "Lo Sagrado" sin Dios, con puros santos?. Según comentan algunos por acá, dios manda los milagros gracias a los santos lo que les da la posibilidad de atribuirles el poder milagroso, pero ¿por qué no he visto ninguna representación de Dios por si mismo?.

Es impresionante la cantidad de santos. En la capillita de San Marcos (que supongo no mide más de 7 x 4 metros) recuerdo haber visto más de 8 santos, todos milagrosos, todos imponentes, todos santos, todos dignos de respeto y miedo, por lo tanto, todos dignos de ser adorados. Saben de todas las intimidades y pensamientos de quienes les rezan y tienen la capacidad de curar o castigar. Al parecer es una religiosidad que se manifiesta sólo en ellos ¿Acaso acá hay un Dios que está detrás de los santos, que no tenga forma ni nombre pero que sea su auténtico respaldo? ¿Por qué la Santísima Trinidad es un santo y no Dios si representa a Dios en sí misma? ¿Por qué El Cristo Crucificado es un santo y no una representación del hijo de Dios (y de Dios mismo)? ¿Por qué son necesarias tantas vírgenes: Guadalupe, Dolores, La Conchita, Jumiltepec? ¿Dónde está Dios, cómo se nombra, cómo se le conoce?. Aparentemente solamente con nosotros están los Santos, y ya ellos sabrán cómo hablarle a Dios (si es que existe como tal en este pueblo) Si recuerdo bien según Sahagún si habla un dios supremo: Ometéotl, pero no recuerdo tampoco que mencione ninguna representación explícita de él bajo ese nombre ni recuerdo haber leído algún festejo particular dedicado a este dios.

Me sorprende que en las fiestas el santo está vivo, o casi vivo. La gente le habla. Según Tomás cuando está contento "está chapeadito" y cuando se enoja hace que llueva desproporcionadamente. Es mucho el respeto y mucha la admiración el día de su fiesta, hay que hacer que esté contento, quizás que nos recuerde como los que le hicimos una fiesta muy especial y nos recompense de alguna manera. Se me ocurre que su fiesta es como el cumpleaños de un niño chiquito, el más consentido de la familia, a quien se le canta, visitan sus amigos (los estandartes de los otros santos), se arregla su casa y su ropa, se le reza y, por ser tanta alegría, terminamos bailando todos.

En San Lorenzo Tlacoyucan pareciera que Dios como es para los católicos no existe, no cabe, los santos ocupan todo el espacio de lo divino y no hay lugar para un Dios como es conocido en la tradición occidental a pesar de que durante siglos y todavía hasta la fecha (como fui testigo), los curas no se han cansado de repetirles que Dios es solamente como dice en la Biblia. Este pueblo está lleno de santos, hay muchos de ellos, todos los tienen en sus casas, todos los conocen, pero ¿Para qué necesita un pueblo tan pequeño tantos santos? ¿No bastaría con rezarle fervorosamente a uno de ellos, quizás al principal: San Lorenzo?

Es más, ¿no bastaría simplemente con encomendarse a Dios?. Quizás para que nosotros, tan ajenos a esta tradición y tan acostumbrados al pensamiento monista podamos imaginar lo que son los santos en Tlacoyucan, debiéramos de desechar el concepto “Dios”, su poder absoluto, su representación única, su omnisciencia y omnipresencia, y reproducir y distribuir a escala estas cualidades divinas en cientos de piezas (cuantos santos pueda haber), y pensar a cada santo vinculado intrínsecamente con el conjunto de deidades formando pares (porque como veremos cada unidad está siempre formada de dos mitades) tanto como mitad componente de una unidad mayor, o como unidad compuesta de dos subunidades menores; de forma tal que así podamos llenar el espacio vacío que hubiera significado borrar el concepto “Dios” de nuestra mente⁷². Curioso. Todos los santos son poderosos, todos son atemporales, todos son naturaleza, todos son dignos de ser temidos, respetados y venerados; no hay cabida en este mundo sagrado para Lo Único representante de La Verdad incuestionable. Si pudiéramos visitar el mundo de los santos en nuestra imaginación creo que sería tan plural y tan *democrático* (porque todos serían plenos ciudadanos con poderes y derechos) que quizás tuviéramos que tomar algunas notas a modo de aprendices; así es como lo imagino después de mis visitas a San Lorenzo Tlacoyucan. No hay que perder de vista que los santos, el poder sobrenatural que para otros engloba la palabra “Dios”, son definitivos reguladores del bien común presente y futuro del pueblo.

Los santos son uno de los principales símbolos de lo sagrado en Tlacoyucan. Trías (1996) ayuda a comprender un poco este punto:

“El símbolo constituye la manifestación sensible y material de lo sagrado [...] El símbolo remite a *lo que trasciende*. No se detiene en el límite que establece el ámbito categorial. Rebasa y desborda ese límite. Hace siempre ademanes en creación a lo que se halla más allá de todo posible horizonte. En ese *más allá* se aloja lo que puede llamarse lo sagrado, que en la experiencia mística es intuición. Pero el símbolo, asimismo, hace que *lo místico* se manifieste. O que esa trascendencia invada el cerco de aparecer y se implante en formas diversas (relatos, *mythos*, o acontecimientos rituales y sacrificiales).

⁷² Ver: López Austin Alfredo: “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón Mexica” en: *Anales de Antropología*, V.20, No. 2, 1983. P.75

“En virtud del símbolo se establece un *punte hermenéutico* entre lo sagrado y el cerco del aparecer, o entre la presencia-ausencia mística y el testigo (o la comunidad que en él se haya representada). Ese puente es de doble dirección: establece una circulación hermenéutica de mensajes de un lado al otro. Lleva hacia el círculo de lo sagrado ofrendas, bienes y plegarias; y trae de ese círculo al testigo y a su comunidad beneficios, gracias, desgracias o castigos”⁷³

Espero que poco a poco conforme se avance en la lectura de este trabajo se pueda ir comprendiendo el espacio de lo divino y su manifestación a través de los santos, así como su participación definitiva en el espacio de lo político teniendo como base el concepto de la dualidad tan presente en toda Mesoamérica y manifestado en todos los dioses, empezando por Ometéotl. Baste por ahora señalar que en general hay dos tipos de santos: aquellos que cobijan al pueblo como sujeto colectivo con identidad propia, me refiero al Santo Patrono que da nombre al pueblo y lo atiende garantizando su bienestar; y aquellos que escuchan a los individuos independientemente del colectivo al que pertenezcan (sin que por ello quiera decir que no colaboran de alguna forma con el bienestar colectivo ni que sean de menor importancia) como podría ser San Judas, San Antonio o La Virgen de Guadalupe, etcétera. Continúan ocupando el espacio que tenían los dioses abogados a quienes estaba encomendado el pueblo, las lluvias, la cosecha, todo. Si bien han perdido algunos atributos y vínculos directos entre santo–aspecto particular de la naturaleza, siguen siendo ellos los encargados de que todo salga bien. ¿Es posible imaginar lo que es capaz de suceder si alguno de ellos estuviera molesto con el pueblo?. ¿Habrá alguna relación posible entre el bien común del pueblo y el ánimo de los santos? ¿Cabría aquí hablar del espacio de lo político, de la construcción del bien común, vinculado con el mundo de lo sagrado?.

3.2 Los abuelos son dos.

Según me contaron, en el pasado y cuando menos hasta 1947 año el que a Lupita le tocó ser comisionada de la Santísima Trinidad, se ocupaban cuatro parejas (hombre y mujer casados) de la mayordomía de San Lorenzo y otras cuatro parejas para la de la Santísima Trinidad. Hoy las cosas han cambiado mucho, el impetuoso deseo por hacer de cada fiesta

⁷³ Eugenio Trias, *Diccionario del espíritu*. Barcelona: Planeta, 1996. Página 181

un evento inolvidable, así como las modificaciones materiales de la vida del pueblo han hecho que ahora existan 23 parejas de comisionados para San Lorenzo y 25 para la Santísima Trinidad. ¿Por qué si hasta ahora he hablado de San Lorenzo como el santo principal del pueblo es que hay otro santo con más comisionados o mayordomos? ¿Por qué un santo de menor jerarquía habría de tener más comisionados que el de mayor importancia?. He hablado de San Lorenzo como si fuese el santo de mayor importancia en el pueblo, pareciera que así es, que incluso la gente lo reconoce como “*el mero, mero de acá*”, que es quien nombra al pueblo, etc., pero el hecho de que en el pasado hayan sido cuatro parejas para cada uno de los santos y que la diferencia actual sea tan sólo de dos parejas entre los santos, me hace pensar que en realidad ambos se han mantenido en una situación de igualdad en cuanto a la importancia que les otorga el pueblo.

Quizás ahora se puede replantear la pregunta, ¿por qué habríamos de suponer que San Lorenzo, él solo como lo es el Dios católico romano, es el santo de mayor jerarquía?. La pregunta creo que encuentra respuesta en una anécdota de mi investigación, y segundo bajo el concepto de la dualidad siempre presente en Mesoamérica y divinizado por Ometéotl. Esta es la anécdota: una noche cercana al día de muertos fui a ver a la mamá de un comisionado de San Lorenzo quien, según habíamos acordado, me contaría algunas historias relacionadas con la transición de las almas al más allá y las aventuras que les esperan a los muertos antes de encontrar descanso, sin embargo esa noche la señora no estaba dispuesta y me quedé platicando con los comisionados hasta tarde en un pequeño local que tienen a un lado de la iglesia. En resumidas cuentas los comisionados contaron que cuando los españoles venían marchando hacia Milpa Alta después de someter a Tenochtitlán, Hueytlahuilli entonces Rey de los Milpaaltenses que veía ya perdido su reino, ordenó que se dispersaran por todo el terreno los tesoros –su cultura– como dicen ellos, y por eso es que en los montes, en las casas, en las nopaleras, en donde sea, la gente encuentra de cuando en cuando piezas arqueológicas. Esa noche comentaron también que cerca de “El calvario” (un pequeño cerro sobre el cual está la ermita de la Santísima Trinidad), cuando la plaza de toros y la explanada estaban siendo construidas, encontraron una plancha en el suelo que según las leyendas que les habían contado sus abuelos era donde se realizaban las danzas sagradas. Según entendí esta plataforma no era muy grande,

quizás de unos 4 x 4 metros. Comentaron que allí encontraron también a uno de “los abuelos”, una imagen labrada en piedra de unos 50 o 60 centímetros de altura con el rostro de un abuelo. Cuando la encontraron se dieron cuenta que en la parte trasera tenía un tipo de labrado o corte especial de forma tal que encajaría con otra pieza, y así fue, tiempo después apareció el otro abuelo (se cuidaron de no decir quién lo tenía ni en dónde había sido encontrado) y comentaron el hecho de que uniendo a los dos abuelos se tenía una sola pieza ensamblada. La plática siguió largo rato llena de riqueza, anécdotas, historias y reflexiones individuales y grupales sobre el pasado y el presente indígena de Tlacoyucan, sin embargo por ahora es suficiente.⁷⁴

Lo comentado está plagado de detalles que delinean parte del andamio religioso prehispánico en Tlacoyucan. En primer lugar mencionan que la zona ritual de las danzas –quizás el centro ritual del pueblo– está en la zona conocida como El Calvario. No es casualidad el que allí en el Calvario, dice la leyenda, se encuentra enterrado Hueytlahuilli el último rey, quien no solo es querido y respetado sino que simboliza un pasado glorioso y lejano del cual se saben herederos directos, representa sabiduría, paz y gloria⁷⁵; incluso hace algunos años el pueblo impidió que se realizaran excavaciones arqueológicas en esa zona por respeto a su rey, porque saben que allí están sus restos y, metafóricamente hablando, la raíz nahua de la cultura de Tlacoyucan. Un elemento aun más importante simbólicamente hablando es que en la mente de los habitantes de Tlacoyucan debajo de ese cerro hay cuevas, siete cuevas que tienen agua y que están vivas porque, dice la gente, “respiran” y comunican al pueblo con los parajes.⁷⁶ Es un lugar definitivamente fantástico. ¿Es coincidencia que allí esté la ermita de la Santísima Trinidad? ¿Es coincidencia que

⁷⁴ La muerte es sin duda otro tema amplísimo de investigación. La leyenda que me contaron coincide en gran parte con la narración que hace León – Portilla (2001) sobre los diferentes niveles del inframundo y los elementos que en ellos se encuentran. Por las historias y los ritos funerarios, afirmar que sencillamente “se van al cielo” así como lo explica la tradición católica, es un poco difícil. Anotación del diario de campo del 31 de octubre de 2003.

⁷⁵ Según la misma gente, Hueytlahuilli significa “*El hombre de la gran luz, un hombre sabio que guiaba al pueblo. Es la luz que ilumina, como una antorcha en lo oscuro; su padre, Hueytlahuillanque era otro hombre sabio de luz pero de naturaleza distinta, como una fogata en la obscuridad a la cual se acercan las personas*”. Además Hueytlahuilli tiene una relación especial con la muerte definida por su orientación geográfica y por el hecho de tener allí su tumba.

⁷⁶ Ver la primera y segunda cita en el apartado “El antiguo Dios Abogado” tomada de López Austin. Las cuevas son la matriz de los pueblos. El mito de la salida de Chicomoztoc allí citado está en las cuevas que dan origen a los pueblos de Milpa Alta.

dicha ermita, por demás pequeña (unos 5 x 5 metros), sea aun más antigua que la iglesia de San Lorenzo? No me cabe duda de que allí fue (es) el corazón de un espacio sagrado primordial, que allí está la zona ritual prehispánica y que allí están cobijadas por un celoso secreto las ruinas más antiguas. Según los argumentos vertidos a lo largo del trabajo sería de alguna forma lógico que uno de los espacios que fuera primordial antes de los españoles, lo siguiera siendo después de la conquista, por lo tanto, que la deidad tan importante que “vivía” en el calvario mantuviera su importancia años después pero ahora bajo el rostro de la Santísima Trinidad. Quizás San Lorenzo no sea la única deidad de primera importancia.

Si pudiéramos remontarnos una vez más al momento de la elección del santo quizás tendríamos una duda un poco infantil, por espontánea, pero no menos importante: ¿Por qué tiene que ser *uno* el santo principal y no pueden ser más santos los importantes en el pueblo? ¿Por qué tendría que existir el o la importante y no los o las importantes que compartan el *podium*? Lo normal en nuestra sociedad occidental tan acostumbrada a lo único, como era también para los conquistadores, es que sea uno solo quien ocupe el lugar principal porque este espacio también es uno y único. Pero no para todas las culturas sucede igual. Pareciera que el hecho de que San Lorenzo haya desplazado a cualquier otra deidad del podium principal se debe tan sólo a la intervención evangelizadora de la cosmovisión europea colonizadora, mientras que para otros había más opciones. Nuevamente una observación de Lenkersdorf sobre el monismo occidental y el antimonismo tojolabal, así como las ideas del “núcleo duro” de López Austin que nos permiten entender a la cosmovisión mesoamericana como una raíz común cuyos rasgos están presentes tanto en los mayas como en los nahuas, quizás ayuden a explicarnos por qué “lo normal”, en este caso lo único, era lo normal para unos y diferente para otros.⁷⁷

“En pocas palabras, el monismo se manifiesta en campos múltiples de la realidad, pero tiene señales comunes que lo caracterizan en los ramos diferentes. Además, el monismo es tan común entre los occidentales, porque se deriva de una larga historia. Existe de una manera u otra, y es difícil encontrar sus raíces. A veces parece ser la fe; en otras ocasiones, se trata de convicciones fuera de todo debate; a veces depende de prejuicios que no se

⁷⁷ Quizás no es sensato valerse del “núcleo duro” y el “antimonismo” como bases un argumento que de alguna manera los une pues son en sí mismos contradictorios. Sin embargo si hay rasgos comunes en Mesoamérica; existe un sistema cultural Mesoamericano diferenciado de otros sistemas culturales y el antimonismo es una característica presente y constante del sistema cultural Mesoamericano.

cuestionan. La idea, fija, más allá de todo cuestionamiento, es que todo lo que existe se deriva, en último análisis, del UNO; por ejemplo, el ser o la unicidad de la verdad, que tienen elementos de ser una sola. Así se buscan los primeros “elementos”, de los cuales todo lo demás se deriva, sea en la realidad tangible o sea en el filosofar. Al cuestionarlo se nos responde que ésta es la moda del pensar en occidente. A nosotros nos parece que se trata de una posición metafísica monista, que no tolera la pluralidad diversificada”⁷⁸

Con la Conquista, el “monismo” como modo de pensar irrumpía en la religión, gobierno, idioma, comercio, política, ciencia, medicina, en fin, en todo chocando con la cosmovisión mesoamericana, con el “núcleo duro” previo. Sin embargo en el fondo de la cosmovisión mesoamericana está enraizada una concepción dual de la naturaleza como la llama Lénkersdorf “antimonista” del mundo. Para el pensamiento mesoamericano no hay entero posible que no sea dos mitades y que a su vez sea mitad de otro entero y así sucesivamente. Siguiendo este razonamiento y los hechos rituales y festivos presentes en Tlacoyucan, pareciera y no habría por que sorprenderse de que La Trinidad es otro centro además de San Lorenzo, o más bien que el centro está constituido por dos partes. Ni siquiera él mismo es único porque su naturaleza es dual, así era la de Ometéotl...

*“Ya sablan los toltecas
que muchos son los cielos,
declan que son doce divisiones superpuestas.
Allá vive el verdadero dios y su contraparte.
El dios celestial se llama Señor de la dualidad;
y su contraparte se llama Señora de la dualidad, Señor celeste;
quiere decir:
sobre los doce cielos es rey, es señor.”⁷⁹*

Sobre todos los dioses, sobre todos los cielos, en el Omeyocan estaba la morada de Ometéotl y como principio dual su contraparte femenina. Es “el espejo que hace aparecer las cosas”, que hace ver la verdad y de donde se desdoblaron el primer par de dioses y el segundo, los cuatro puntos cardinales, los cuatro poderes de la naturaleza; es quien “con su luz hace brillar lo que existe [...] fue precisamente el nombre de los cuatro hijos (o primeros desdoblamientos) de Ometéotl: el Tezcatlipoca rojo del oriente, el negro del norte, el

⁷⁸ Lenkersdorf Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México. 2002. Pág. 89

⁷⁹ Tomado de León – Portilla (2001). Corresponde a los textos de los informantes indígenas de Sahún. Pág. 150

blanco del poniente y el azul del sur [...] Se desdobló en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales, los cuatro primeros dioses, sus hijos”⁸⁰.

Ometéotl es más que un dios, esa es tan sólo la manera de representarlo:

“Se nombra aquí precisamente al principio supremo descubierto por el pensamiento náhuatl. Es, como con claridad lo dice el texto, *in nelli téotl* (el verdadero dios). Mas, para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *nelli*: verdadero, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el doceavo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *nelli*.

“Vemos, por lo tanto, que el pensamiento náhuatl, tratando de explicar el origen universal de cuanto existe, llegó metafóricamente, por el camino de *las flores y el canto*, al descubrimiento de un ser ambivalente: un principio activo generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunado así en un solo ser, generación y concepción –lo que hace falta en nuestro mundo para que surja la vida–, se está afirmando primero implícitamente y después en otros textos explícitamente, que el *nelli téotl*, o por otro nombre, *Ometéotl*, es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo.

“Nos ofrece aquí el texto la clave para comprender a fondo el sentido de la idea de “un dios verdadero y su comparte”: “el dios celestial (*ilhuicatéotl*) se llama Señor dual (*Ometecuhtli*)”. Siendo uno –como ya se ha visto–, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, al lugar metafísico donde él mora se le nombra Omeyocan: lugar de la dualidad y por esto también es designado en otros textos con el nombre más abstracto aún de *Ometéotl* (dios de la dualidad).

“O sea, que para el pensamiento náhuatl, dondequiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. Se necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. Tal es –según parece– el origen de las numerosas parejas de dioses: simbolizan en todos los campos la actividad de *Ometéotl*.

En resumidas cuentas:

“Es Señor y Señora de la dualidad
Es Señor y Señora de nuestro sustento
Es madre y padre de los dioses, el dios viejo
Es al mismo tiempo el dios del fuego, ya que mora en el ombligo del fuego
Es el espejo del día y de la noche (gracias a los espejos nos conocemos)
Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas
Es señor de las aguas, el brillo solar de jade y la falda de jade
Es nuestra madre, nuestro padre
Es, en una palabra, *Ometéotl* que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*)⁸¹”

⁸⁰ León - Portilla (2001). Pág. 98 y 99

El pensamiento dual está presente aun en algunas personas del pueblo, sobre todo en aquellos que guardan los secretos menos difundidos de sus abuelos. Le debo una buena amistad y mucho que aprendí a Don Porfirio quien el día en que nos conocimos me habló de Ometéotl. Cuando lo conocí estábamos en la explanada de la ermita de la Santísima Trinidad viendo a un grupo de concheros traído del zócalo, no muy auténtico según después comprendí. Él estaba molesto por el “show” que hacían los concheros sin tener ni idea de lo que decían, le molestaba que hablaran de Tonantzin hacia un punto cardinal que no le correspondía, que hablaran en náhuatl sin entender lo que decían, al parecer mal y confundidos en sus oraciones y conceptos. “–Están perdidos, no saben lo que hacen–” me dijo. Para él todo tienen un significado y ni ellos lo saben, cada pluma en un penacho representa un elemento, el aire, el agua, etcétera, pero siempre es algo más que una pluma y al parecer a ellos eso no les importaba nada, es más, “–se insultan a sí mismos ridiculizándose–”, decía. Don Porfirio me dijo que estábamos constituidos por la naturaleza, por sus cuatro poderes (tierra, agua, aire, fuego), que teníamos un centro en el ombligo y que siempre teníamos dos pensamientos: “*Dos pensamientos o cerebros o dos poderes, dios bueno pensamiento bueno, dios malo pensamiento malo*”. Cuatro elementos, un centro y dos pensamientos “*son 7 esencias en total que nos forman. El misterio está en la tierra, como en el seno de nuestras madres, quien hace la diferencia de hombre y mujer, quien forma el cuerpo a su lugar a donde le corresponde*”. Así pues, conformados por la naturaleza y con un poder bueno y otro malo cada hombre decide qué hacer con su pensamiento, puede escoger entre hacer el bien o hacer el mal. La naturaleza de nuestra ética es dual representada por nuestros dos poderes en el pensamiento (que también son poderes de la naturaleza). Ometéotl, dijo, es “dos caminos”, “el dios de dos caminos”.⁸²

¿Qué tiene que ver los abuelos, Ometéotl dios y Ometéotl como principio de la dualidad, San Lorenzo y la Trinidad?. Pues ambos santos (San Lorenzo y La Trinidad) según he observado son en realidad dos mitades que forman un entero, tal como eran los abuelos encontrados en la zona de las danzas rituales:

⁸¹ León – Portilla (2001). Págs. 92, 153 163, 176. En general, León – Portilla ofrece una profunda explicación sobre el principio dual y Ometéotl en sus capítulos II y III

⁸² Diano de campo. Entrevista del 9 de agosto de 2003.

“Sin embargo, si bien se mira, todos los dioses aparecen siempre por parejas (marido y mujer), son únicamente nuevas fases o máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*.”

“Se ha comprobado así –sobre la evidencia de los textos nahuas– que de hecho, toda la obscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanecerse al descubrirse siempre bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de *Ometéotl*.”⁸³

San Lorenzo y la Trinidad son el par que forman el principio dual representado por *Ometéotl*. Por eso son dos los santos principales para los nativos aunque ante los ojos de los españoles haya sido uno el elegido. Por eso son atendidos por parejas de casados “*porque unos hacen una cosa y otros otra, así tiene que ser*”. Finalmente hay un elemento común más que distingue a San Lorenzo y la Trinidad de los demás santos: para su fiesta patronal coopera todo el pueblo a diferencia de los santos de otros barrios para los cuales la cooperación monetaria es requerida tan sólo de los habitantes de dichos barrios, a partir de este detalle nos enteramos que San Lorenzo y la Trinidad son santos de y para todo el pueblo, que todos los allí nacidos aunque tengan que festejar a San Lorenzo quien nombra al pueblo, no pueden olvidarse que la Trinidad, a veces más discretamente, pesa tanto como el primero.

4. EL PUEBLO ES MÁS SANTOS

4.1 En los barrios, en las casas, en el monte.

No por nada Fray Bartolomé de las Casas escribió el texto que he escogido como epígrafe para este apartado: “*Por toda la Nueva España eran tantos los dioses y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran con suma diligencia por muchas personas contar*”. Así también en San Lorenzo Tlacoyucan hay muchos para un pueblo tan pequeño, más de 30. Sin embargo no todos son iguales, si bien todos los santos tienen los atributos ya descritos particularmente en el apartado “Los santos, lo que son para

⁸³ León Portilla (2001). Pág. 174 y 176

otros” y con menos énfasis pero aportando detalles en los demás apartados, definitivamente entre ellos hay diferencias sustantivas. De entre todos ellos San Lorenzo y la Trinidad son los principales, los más viejos y los que se identifican con el pueblo e identifican al pueblo; pero también resaltan otro par de santos de suma importancia relacionados con dos barrios: San Marcos y la Santa Cruz. Sobre los santos de los barrios, los antiguos calpullis, se ha escrito mucho: básicamente cumplen con una función similar al santo patrón pero al nivel de barrio, tienen una fiesta patronal, estandartes, mayordomos, etc. Los dos santos aquí referidos, según me contaron, son bastante “nuevos”, es decir que su imagen actual no tiene más de 10 años de haber llegado al pueblo e involucran a un número notoriamente menor de comisionados (6), sin embargo sus fiestas implican bandas, bailes, flores, cuetes, etc., lo que hace repensar la categoría de “nuevos” y suponer que en realidad en tanto que cada santo pertenece a un barrio, que estos barrios estaban ya desde hace más de 500 años, y que tradicionalmente cada barrio tenía un santo, pareciera que no son tan “nuevos” como la imagen que los representa. A pesar de la reciente adquisición de la imagen esto no les resta poder ni significado y la gente no es menos devota con ellos que con San Lorenzo o la Trinidad. De hecho son tan importantes como San Lorenzo o la Trinidad nada más que están en los barrios, como que no son de todo el pueblo, es como si existiera una jerarquía definida por los espacios territoriales que ocupan los santos: San Lorenzo y la Trinidad ven por toda la comunidad y todo el pueblo es su territorio, su espacio de influencia y poder, sin embargo es como si tuvieran dos ayudantes que trabajan en zonas específicas del pueblo: en los barrios norte y sur (San Lorenzo y la Trinidad cubren la zona oriente y poniente). En consecuencia todos los habitantes de Tlacoyucan ven por la Trinidad y San Lorenzo, mientras que solamente aquellos que viven en el barrio de San Marcos y la Santa Cruz se encargan de la aportación monetaria para sus fiestas.

A pesar de la distribución de espacios y jerarquías los cuatro santos tejen dentro del territorio del pueblo incluyendo desde luego al monte y tierras comunales, un sistema de relaciones rituales, de significación e identidad llamado San Lorenzo Tlacoyucan. El pueblo, todo él, no puede ser si no tiene a sus cuatro santos, sin uno de ellos ya no sería San Lorenzo Tlacoyucan porque ellos dan nombre a los cuatro barrios, al pueblo mismo y a su gente. Existe entre los santos una fuerte relación amistosa y de compromiso, en las fiestas

los santos llevan por medio de los mayordomos *promesas* a los otros santos, por ejemplo, cuando es la fiesta de la Trinidad los mayordomos de San Lorenzo *llevan como promesa* a los toros, o a una banda, o las flores, o los cuetes. Cuando toque la fiesta de San Lorenzo, recibirán en reciprocidad una *promesa* de los de la Trinidad la cual como una de las características principales se espera que supere a la promesa llevada anteriormente por los de San Lorenzo. Si los de San Lorenzo llevaron una banda de 8 músicos, cuando la promesa vaya en sentido inverso tratarán de llevar una banda de más de 8 músicos o una más famosa. Si la promesa consistió en cuetes y los de San Lorenzo llevaron 10 docenas, los de la Trinidad se espera que lleven más de 10 docenas de cuetes.

Lo mismo sucede entre San Marcos y la Santa Cruz y entre éstos y San Lorenzo y La Trinidad. Es un fenómeno que se mueve siempre en dos dimensiones, la que corresponde a los santos y la que corresponde a los mortales. Los santos viven en el tiempo sin tiempo, comparten el espacio con los mortales que viven un tiempo lineal y tienen la capacidad de saltar, mediante las fiestas, al tiempo estático de los santos para luego regresar a la vida cotidiana. “Es importante que el entorno de un grupo se analice no como un “escenario” en donde transitan las identidades sociales, sino como parte de la identidad misma expresada y significada a partir del espacio circundante”⁸⁴ que corresponde a dos entidades que lo comparten y que conviven mediante una especie de acuerdo de atención muda: los santos y los hombres.

“A través de esta relación simbólica con las divinidades se erige un espacio social, se delimita y significa el territorio, se construyen las referencias de pertenencia, se asegura la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo. La vida social se organiza y dimensiona en esta relación con lo sagrado”⁸⁵

San Lorenzo, la Santísima Trinidad, San Marcos y la Santa Cruz son los cuatro santos que hacen que Tlacoyucan sea, pueblo y santos son uno mismo. Son los cuatro grandes garantes de la estabilidad y la vida en el pueblo, los atributos arriba descritos espero que sean suficiente argumento para entender por qué: “*Suelta el agua, suelta relámpagos, lo que sea.*

⁸⁴ Ver: Portal Airosa Ana María. *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* Consejo Nacional para las Culturas Populares, México, 1997. Pág. 75.

⁸⁵ Portal Airosa Ana María. Op. Cit. Pág. 45

Pero también es bueno, hace milagros, si no hiciera milagros no sería santo. A la gente le hace, pero no lo dicen...". Son santos que están allí siempre para la gente del pueblo en general y para el pueblo como pueblo. Tienen directo vínculo con el bienestar del pueblo como comunidad, si se enojan, si algo hacen mal quienes los atienden, el pueblo paga; por el contrario si están contentos, si el pueblo los ha tenido en bien, Tlacoyucan es recompensado.

Existen además otro tipo de santos que no están constantemente en la iglesia ni en las capillas. Me refiero a Chalma, el Niño Dios y algunas Vírgenes que tienen sus altares en casas particulares, específicamente en casa del mayordomo que los atiende. Dichos santos son tan importantes como los santos patronos del pueblo y de los barrios (San Lorenzo, La Trinidad, San Marcos y La Santa Cruz), sin embargo tienen características bastante peculiares. El cristo de Chalma, por ejemplo, "vive" en Chalma, Estado de México, a donde se hace una peregrinación a pie cada año, pero también de alguna forma está en el pueblo mediante su imagen. La Virgen de Guadalupe es un caso similar ya que "vive" en El Tepeyac aunque también está presente en el pueblo mediante su imagen. Son santos que también pueden decidir sobre el futuro y bienestar presente del pueblo y sus integrantes, es decir, también constituyen parte de la esfera de lo político sin ser específicamente los patronos del pueblo. Sus fiestas y los responsables de ellos son particulares que los atienden en sus casas dedicándoles un espacio público dentro de su domicilio. Sus obligaciones son similares a las de los otros comisionados nada más que cargan el peso casi completamente solos. Es mucho gasto, mucho honor y –a diferencia de los santos patronos del pueblo y los barrios– hay listas de espera por varios años para ser sus mayordomos. Estos santos también visitan a los otros en sus fiestas mediante sus estandartes y reciben, en reciprocidad, la visita de los santos del pueblo cuando es el día de su festejo. Sus fiestas son también de suma importancia, cuando fue la del niño Dios (que pasa medio año en casa particular y medio año en la iglesia) me llamó la atención que un señor ya de mucha edad antes de besarlo lo "limpió" con hojas de romero y después lo besó. Fue también impactante la devoción hacia la imagen ¿qué hay detrás de ella? ¿qué puede motivar a que tanta gente venere y respete tanto a esa imagen? ¿por qué esa y no otra? Además todos tienen un niño Dios en su casa ¿por qué no son devotos a ese niño en exclusivo? ¿cuál es la

conexión que hay entre el niño del pueblo y el de las casas? Es casi como si él mismo fuese Dios, el único y el más poderoso, sin embargo la gente sabe que es sólo un santo. Así pasa con San Lorenzo, San Marcos, la Santa Cruz y la Santísima Trinidad. En sus festejos se convierten en el centro de toda atención y veneración, los santos acompañantes son invitados de honor que engalanan la fiesta. El mundo de los santos es bastante diverso y complejo.

Finalmente hay muchos más santos en cada casa atendiendo a las familias de forma particular. Son el contacto directo entre los santos y los individuos, antes que nadie están ellos. La variedad es mucha y según entendi cada quién tiene a quien quiera, o le regalen, o se lo pida el santo (en sueños, por ejemplo). No fue mucha la investigación que hice en relación con estos santos pues ello hubiera sido un tema aparte de investigación, sin embargo no quería dejar de mencionarlos en tanto que de alguna u otra forma, ellos están también velando por el bienestar colectivo de los habitantes de San Lorenzo Tlacoyucan.

V. LO POLÍTICO SE SALE DE SUS LÍMITES

1. SOMOS NATURALEZA

A Porfirio Salgado⁸⁶ lo conocí en la fiesta de la Santísima Trinidad el 15 de junio de 2003, santo de fundamental importancia en el pueblo de Tlacooyucan. En su casa estuvimos varias horas mientras platicaba sobre “los 5 poderes espirituales de la naturaleza”, sobre el origen de la Virgen de Milpa Alta, sobre las siete cuevas que hay debajo de algunos pueblos, sobre las cualidades de Hueytlahuilli y de Hueytlahuillanque; sobre los pleitos entre cerros y más historias que a su parecer “si fueron realidad: los que lo vivieron lo cuentan, los que lo vieron platican la historia, y los que no lo vieron se lo contaron [...] El cuento si es realidad, la historia sí es verdad”.

Cuando hablaba de los “cinco poderes espirituales de la naturaleza” en realidad Porfirio se refería a 4 poderes conocidos y uno más formado por la unión de aquellos cuatro. Son también los puntos cardinales, son los cuatro elementos constitutivos de la naturaleza y representados en las cuatro esquinas del universo según la mitología náhuatl: el sol, la tierra, el aire y el agua⁸⁷. ...“Todo, todo, cuanto tu quieras está aquí, en los cuatro puntos de la naturaleza–”, dice Porfirio. Los poderes de la naturaleza nos conforman y nos dieron origen; pero no solamente al hombre, crearon la vida. La naturaleza nos hizo a su imagen y semejanza, sin ellos, sin los “poderes espirituales de la naturaleza” no puede haber vida, sin ellos ni siquiera podemos ser:

“Cuando nos vamos dejamos de existir porque sale el espíritu, el *aire* de nuestro cuerpo. Cuando dejamos de existir la *tierra* recoge nuestro cuerpo, por eso yo digo que nosotros nos comemos a nosotros mismos porque nuestra madre tierra nos da todo y todo recibe para volver a dar fuerzas a la naturaleza, y entonces

⁸⁶ Todas las citas y comentarios de Porfirio de esta sección corresponden a las entrevistas del 9 de agosto y 30 de octubre.

⁸⁷ “Entre los nahuas estos elementos no son principios estáticos que se descubren por un análisis teórico o por la alquimia, sino que aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en el marco del mundo”. León-Portilla, (2001). Pág. 111

nomás está dando vueltas. ... nosotros estamos viviendo por muchas cosas: por el *agua*, el *sol*, el *aire*, la *tierra*... La *tierra* es el cuerpo como un muñeco de lodo, pero el que le va a dar fuerzas es el *sol*, el que lo va a secar por la energía del sol que lo macizó. Ya se secó. La energía del sol da luz y da fuerza. Porque al mirar nosotros tenemos luz porque si no nomás anduviéramos chocando. Entonces de allí viene la energía, la energía viene del sol. El *aire* es para ir de un lado a otro, [...] es para fortalecer el cuerpo [...] y todo ser viviente. El espíritu es todo ser viviente, si yo dejo de respirar en este momento muero, entonces el aire sale, es el que el cuerpo lo mueve. Si yo dejo de respirar dejo de moverme, dejo de vivir aunque esté yo sudando o gordo y con harta sangre y carne. Por eso son 4 poderes de la naturaleza de los seres vivientes: *agua* que es nuestra sangre, *tierra* es el cuerpo, el *aire* el espíritu que nos lleva por donde queramos, la energía del *sol*, pues, es el calor porque si no seríamos hielo...”

Y sobre el 5º punto dice Porfirio:

Ya sabemos que es el sol, el agua, la tierra, el aire; son cuatro puntos. Pero el punto número 1, la reunión, nunca se va a saber. Es como decir “vamos a hacer un baile”, uno es el presidente, otro el tesorero, otro el de la pista y así, el chiste es que son 4. El presidente sale a ver las orquestas, el tesorero la lana, el de la pista lo que va a ser el ruedo o sea lo que se cubra la lona. Son 4, todo eso en un baile, ¡va a suceder muchas cosas!, ¡millones de cosas!: amor, dolores, corajes, riquezas, ambiciones, en ese punto. Y ese punto que estamos hablando es el centro. Nunca se va a saber a dónde se reunieron y en qué punto se reunieron los 4 puntos de la naturaleza que es el sol, el aire como espíritu santo, el agua que corre en nuestro cuerpo como sangre, y la tierra que es nuestro cuerpo y nuestra madre que nos da todo.

Dice don Porfirio que al igual que todos los seres le debemos al aire nuestro espíritu, al sol nuestra energía, al agua nuestra sangre y a la tierra nuestra carne; “con uno que falle ya no hay vida”. Estamos hechos de naturaleza, somos naturaleza, podemos vernos en el sol o en los ríos, en el soplar del viento o en la tierra que alimenta los bosques. Para Porfirio no somos el Ser agraciado de Dios con la facultad de controlar y dominar a las plantas, a los animales y a la tierra para nuestro beneficio, eso sería absurdo. ¿Cómo vamos a mandar al agua, o al aire, o al sol, o a la tierra? ¿Quién y con qué autoridad va a mandar cómo portarse al agua, en dónde caer, qué tierras regar, que cultivos cuidar; quién le va a ordenar al sol por dónde caminar, quién le puede ordenar a la tierra que alimente a las plantas, o al aire que mejor lleve las nubes a otro lado?. No se puede, pero sí podemos convivir con ellos. Es imposible mandarlos, pero sí podemos hacer que estén contentos, que no se enojen

y que así nos favorezcan, y entonces, que llueva donde está seco, curen a quien está enfermo, que la tierra de fuerza a las plantas, etc. Para eso hay rezos, ritos y hay santos.

En tanto que somos aire, sol, agua y tierra (somos naturaleza, pues) la lógica con la que se construye del espacio de lo público y en él de lo político es bastante simple: basta con participar, organizar y construir una sana relación del colectivo con la naturaleza –con los cuatro elementos– para garantizar el bienestar presente y futuro del pueblo y que haya buenas cosechas, sanos animales, prosperidad, salud, etc., para todos. El bienestar del colectivo depende del equilibrio entre éstas fuerzas y de las relaciones pacíficas y agraciadas de los hombres con ellas. Si recordamos que el espacio de lo público es el espacio de la búsqueda colectiva por el bien común y allí se construye el espacio de lo político, entonces en Tlacoyucan lo político gira en torno a la relación entre el pueblo y la naturaleza porque allí es donde puede construirse el bienestar colectivo. Existe un juego natural entre el bienestar de los habitantes (en términos económicos, sociales, anímicos, etc), el mundo de lo religioso y el equilibrio en la naturaleza. El pueblo ha encontrado y perfeccionado los mecanismos que le permiten mantener esta sana relación con “los cuatro poderes espirituales” de la naturaleza. Al ser parte de un proceso histórico y religioso, el Santo Patrón (y otros santos) es el mediador y representante del pueblo frente a la naturaleza (que también a él crea y compone de los mismos cuatro elementos⁸⁸). Lleva el mismo nombre del pueblo a la vez que nombra al pueblo, habla por el pueblo. Es el ser capaz de comunicarse con los cuatro elementos y mandar lluvia, sequías, terremotos, enfermedad, bienestar, salud, paz, o dolor según su voluntad (y quizás también según sus posibilidades). Al respecto la comunidad ha depositado su confianza y cedido a los mayordomos o “comisionados” la importante tarea de organizar a la comunidad para mantener una relación de servicio ritual y religioso hacia el santo patrón y demás santos esperando así mantener el equilibrio entre la naturaleza, la comunidad y los individuos que en ella viven. En este caso los comisionados son quienes ven por el bien colectivo y particular de los habitantes de Tlacoyucan en un plano tanto metafísico como real, son las

⁸⁸ El ser supremo, el Dios creador y principio primero es en su naturaleza dual: Ometéotl. De él nacieron desdoblándose los primeros cuatro dioses, correspondientes cada uno a un punto del espacio horizontal, a una época solar, y a un elemento de la naturaleza (entre otros significados). De ellos, desdoblándose, surgen el

personas que con su presencia dan la cara de la dimensión de lo político entendido como la expresión de la búsqueda comunitaria por el bien común. Los comisionados son los responsables de la conducción del pueblo en este compromiso, son los que van a organizar las fiestas para que los santos estén bien y contentos con el pueblo, son quienes llevan los estandartes a visitar a los enfermos, son quienes atienden las peticiones particulares de los habitantes del pueblo en relación con los servicios de la iglesia, son quienes se preocupan incluso por el bienestar del pueblo posterior a la muerte: en fechas del día de muertos recorren casas en las que haya fallecido alguien recientemente realizando un rezo particular cantado pidiendo por el bienestar del difunto en donde quiera que ahora se encuentre.

El espacio de lo político no es un espacio de poder sobre el pueblo que faculte a quienes lo detentan el decidir e implementar lo que conocemos como políticas públicas a modo de herramientas de gobierno para lograr el bien común; la naturaleza y sus “poderes espirituales” ya han marcado el camino para que el pueblo esté bien y no es necesario ni recomendable modificar estos patrones. Al respecto doña Lupita, la mayor en años de quienes compartieron sus saberes conmigo, cuenta la historia de que hace como 10 años los comisionados decidieron cambiar la fecha de la fiesta para realizarla siempre en fin de semana a petición de las autoridades delegacionales quienes decidieron que por fines de orden público era mejor que las fiestas fueran solamente los fines de semana. El costo fue caro: el clima enloqueció y las cosechas salieron mal: –*No pues mucho cuidado porque mandaba puro granizaso, unos granizos como piedra y echaba a perder la siembra pues ya para agosto están espigando las milpas, los nopales los echaba a perder todos-*”. En otra ocasión también hizo de las suyas por no estar de acuerdo con un pequeño detalle: –*no se que danza vino y no le gustó. ¡¡El rayo!!, ¡¡harta gente!! Estaban tocando trompeta y hasta lejos le botó, las mujeres se cayeron y se privaron, cayó al árbol de la capilla* .”. Para los incrédulos hasta la fecha sigue la señal del impacto del rayo en la fachada de la capilla en una pequeña grieta que tiene la torre.

resto de los dioses, hoy santos. Ver: León-Portilla, *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, 2001, específicamente el capítulo II, páginas 83 a 127.

¿Está clara la importancia de seguir haciendo los ritos tal y como han sido enseñados por los antiguos? ¿Qué vale tanto la pena como para poner en riesgo al pueblo y a su bienestar por no seguir los dictados de la naturaleza, de sus poderes espirituales y de las tradiciones y los santos? Hacer que el equilibrio entre el pueblo y lo sobrenatural se mantenga exige trabajo y tiempo. “El poder”: la representación del pueblo frente al santo patrono o los barrios y viceversa, el ser comisionado para servir a la comunidad, es tedioso, caro y cansado; el poder así entendido no es ambicionado sino que de primera instancia es rechazado por ser una carga bastante pesada.⁸⁹ Eso sí, una vez que alguien lo ha aceptado retribuye bien, hay prestigio y hay paz personal porque se sirvió a Dios; pero es como si fuera una carrera dolorosa, un sacrificio intencionado, quizás por eso la coronación de los mayordomos tiene en su momento cumbre la colocación de una corona de espinas sobre la cabeza de los elegidos para el próximo año, quizás también por eso el término de su periodo tiene el momento cumbre con la colocación de una corona –ahora de flores– sobre su cabeza.

Lo político no es tampoco esa esfera tradicional de confrontación entre grupos de interés por imponerse y controlar la fuerza legítima de un colectivo, no es la confrontación de ideas disparejas que sostienen cómo habría de organizarse mejor la sociedad; en resumidas cuentas, si lo político existe en el espacio de lo público entendido éste como el espacio de construcción del bienestar colectivo, y la institución adecuada para velar por el bienestar público son las mayordomías encargadas de entablar una relación sana con el Santo y de allí con la naturaleza de la cual somos parte y de la cual nos hemos conformado, entonces en Tlacoyucan *lo político así entendido ni siquiera tiene que ver con lucha por el poder (pero sí con su ejercicio), sino simplemente con la organización colectiva por mantener una sana relación con la naturaleza esperando así, y sólo así, que el pueblo pueda estar bien en términos materiales, animicos, individuales y colectivos; así se construye el bien común presente y futuro, gracias a los santos, mediante los sueños, mediante las señas que*

⁸⁹ Es curioso. Ser comisionado del Santo Patrón del pueblo o de los barrios es en primera instancia rechazado. La gente sabe que será una tarea pesada y que traerá desacuerdos, enojos, cansancio, etc., pero al final será ampliamente recompensada. Con los santos como Chalma, el Niño Dios, o La Virgen de Guadalupe el sentimiento es diferente, la gente desea ser comisionada de estos santos y se apunta en listas de espera que duran décadas. Al parecer es muy importante ser comisionado, sin embargo la gente prefiere evitar los conflictos que significa compartir el cargo con 20 parejas más.

ante nuestros ojos de científicos son metafísica, esoteria, magia, ignorancia; y así funcionan. En todo caso si bien no hay una lucha explícita por el poder puesto que los cargos de comisionado para el santo patrono o de los santos de los barrios (no así con Chalma, el Niño Dios o La Virgen de Guadalupe) no son disputados, el grupo de comisionados sí ejerce el poder soberano y legítimo que implica su representación del pueblo frente al santo y viceversa. Ellos organizan al pueblo según sea necesario para mantener la relación con el santo en buena forma, ejercen una autoridad soberana, legítima y democrática⁹⁰. He allí lo interesante y lo paradójico de lo político en una comunidad náhuatl, por eso insisto en que no puede ser buscado desde la perspectiva occidental, pero sí existe como la manifestación de la organización colectiva por el bien común, la conformación de un espacio público vinculante y el ejercicio de un poder soberano por una autoridad legítima. Quizás en Tlacoyucan preguntarían ¿para qué la confrontación, por qué la lucha y la victoria de lo único, que no el bien común es el bien con la naturaleza y la forma de estar bien con ella es respetándola, observándola, agraciándola y para ello y como parte de ella hay santos? ¿No es un poco más simple? ¿No es un poco más complicado?⁹¹.

2. POLÍTICA Y CULTURA.

La principal paradoja al estudiar el fenómeno de *Lo Político* en una comunidad náhuatl pretendiendo hacerlo desde su particular cosmovisión, es la ausencia de una relación directa entre el habitual concepto científico de lo político y su ejercicio local. La discontinuidad parte del hecho de que *Lo Político* es un concepto nacido y enriquecido desde la ciencia y experiencia del mundo occidental, ajeno y distante de las concepciones del mundo no occidentales. Los grandes ejes del estudio de *Lo Político*, los autores clásicos tomados

⁹⁰ "Democracia" es también un concepto tremendamente polémico y complejo. En San Lorenzo Tlacoyucan la capacidad de ejercer el poder soberano que implica el ser Comisionado no está monopolizado por un grupo de poder. "Cuando te toca, te toca. Es tu obligación servir al pueblo". Todos terminan siendo en algún momento de su vida comisionados, el ejercicio del poder soberano está al alcance de todos, es un derecho y una obligación. ¿Es esto democrático?

⁹¹ En relación con la cita anterior, cuando se habla con la gente sobre las responsabilidades de los comisionados generalmente dicen: *es su obligación servir al pueblo*. ¿Al pueblo o al santo si su trabajo es religioso? Pues es que no pueden pensarse separados, si el santo está bien el pueblo también lo está.

como referencia de la creación y recreación constante del concepto (por mencionar algunos) hablan por sí mismos: Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Dante, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodino, Spinoza, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Burke, Bentham, Toqueville, Mill, Hegel, Spencer, Marx, Weber, Foucault, Bobbio, Schmitt, Arendt, Luhmann, etc.; todos ellos representantes de tradiciones de pensamiento diferentes e incluso en conflicto comparten un elemento central en común: su cultura, desde el nacimiento de ésta hasta hoy. La elaboración de un concepto como *Lo Político* así como su estudio pretende explicar un fenómeno y producto de la historia occidental, es una creación cuya raíz original remite a la particular percepción de la cultura occidental sobre el fenómeno, piénsense en Europa central, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. Querer importar sus categorías, significaciones e interpretaciones del mundo a culturas no occidentales es en sí mismo ambiguo, pareciera ser como si quisiéramos encontrar germanos, eslavos, celtas, latinos, helenos, lirios, vascos, etc., en Mesoamérica y pretender estudiar a los pueblos encontrados a partir de las antiguas tradiciones europeas. Como decía Gonzalo Aguirre Beltrán: *“Uno de los más serios errores de los historiadores hispanos de la Colonia fue su preocupación por otorgar a los patrones de cultura indígena nombres castellanos, acordes con los moldes de conducta hasta entonces conocidos, sin pensar que éstos tenían connotación particular y un contenido fundamentalmente distinto a los fenómenos que trataban de calificar. Ello hizo posible que la Confederación de Tribus Azteca nos fuera presentada como un auténtico imperio; que los consejos tribales fuesen transformados mágicamente en senados; que los jefes de los calpultin quedaran convertidos en señores, y la jurisdicción de las tribus indias en reinos y señoríos. Esta organización política, artificiosamente teñida de un feudalismo propio de una etapa específica de la vida histórica de Occidente, en manera alguna reproducía una fiel imagen del gobierno indígena”*⁹²

¿Tiene entonces sentido buscar *lo político* en una comunidad náhuatl contemporánea una vez que ha sido advertido lo anterior? ¿Es válida la interpretación del punto “somos naturaleza” sobre la condición de lo político?. Sí. Hacer lo anterior supone que independientemente de la cultura de que se hable hay una actividad política en cualquier

⁹² Aguirre Beltrán Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. INI. Pág. 19

grupo cultural existente, cuando menos en los nahuas. Pareciera que me contradigo al afirmar que *lo político* es una creación occidental y al mismo tiempo que todo grupo culturalmente diferenciado, incluyendo a los no occidentales, realiza actividades que remiten justamente a *lo político*; sin embargo una cosa es el concepto y la carga simbólica que acompañan a una actividad determinada desde el punto de vista occidental, y otra el ejercicio y la carga simbólica - muy distinta- que acompañan una actividad funcionalmente similar en culturas diferentes. El hombre realiza actividades similares en culturas distintas, en muchas de ellas hay una esfera religiosa (que supone ministros y respuestas existenciales), familiar (que implica la unión entre hombres y mujeres), del poder (que conlleva un ejercicio de gobierno), de pertenencia e identidad, de mercado e intercambios comerciales, de trabajo, de educación, etc., sin que en todas las culturas la religión, la familia, el gobierno, el comercio, etc., sean actividades iguales. Podría pensarse que hay patrones universales de conducta que modelan a los pueblos, o si se prefiere puede enfocarse la misma idea, como diría Niklas Luhmann, bajo el argumento de que los sistemas sociales crean por sí mismos subsistemas funcionalmente diferenciados que en conjunto hacen el sistema sustentable y viable (autopoietico y autoreferencial). En todas las culturas hay actividades similares, hay patrones de conducta que parecieran ser “comunes” o “universales” al observar el comportamiento de las diferentes culturas, para seguir con la idea Luhmanniana, pareciera que el sistema social crea en función de sus necesidades de autoreproducción y autopoiesis los mismos subsistemas en todas las culturas puesto que, en términos generales, el sistema social es por sí mismo y es igual en todas las culturas. Sin embargo conductas similares no son hechos idénticos si aceptamos que la significación particular atribuida a los mismos es lo que hace que dos actos aparentemente iguales sean en el fondo distintos. Por ejemplo, un acto de reproducción capitalista como puede ser la siembra de maíz en los Estados Unidos o Inglaterra, quizás sea una profunda práctica espiritual cargada de simbolismo y definitivamente lejana al mundo del mercado en una comunidad mesoamericana. Desgraciadamente las diversas herramientas actuales de análisis social poco nos dejan ver mas allá de la *forma* que toman las manifestaciones simbólicas de las diferentes culturas y pudiéramos interpretar los hechos referidos como iguales.

“La orientación fundamental del hombre frente a la realidad en los arrebatados aztecas, que en sacrificios humanos elevaban al cielo corazones palpitantes arrancados a pechos vivos, no es la orientación fundamental de los mansos zúñi bailando en grandes masas para dirigir sus súplicas a los benévolos dioses de la lluvia. El ritualismo obsesivo y el politeísmo insondable de los hindúes expresa una concepción muy diferente de lo “realmente real” de la concepción categóricamente monoteísta y de austero legalismo del islamismo suni. Aun cuando uno procure mantenerse en planos menos abstractos y afirmar, como lo hizo Kluckhohn, que es universal el concepto de una vida después de la muerte, o como lo hizo Malinowski, que el sentido de la providencia es universal, nos encontramos frente a la misma contradicción. Para hacer que la generalización de una vida después de la muerte resulte igual para los confucianos y calvinistas, para los budistas zen y los budistas tibetanos, debe uno definirla en términos muy generales, en verdad tan generales que queda virtualmente evaporada de toda fuerza que parezca tener. Y lo mismo cabe decir del sentido de la providencia, la cual puede cubrir bajo sus alas tanto las ideas de los navajos sobre las relaciones de los dioses y los hombres como las ideas de los naturales de las islas Trobriand. Y lo mismo que con la religión ocurre con el “matrimonio”, el “comercio” y todo lo demás que A.L. Kroeber llama acertadamente “falsos universales”, incluso en lo que respecta a algunos aparentemente más tangibles”⁹³.

Como vemos en este caso forma no es fondo. Weber lo exponía con otras palabras: “Manifestaciones externas de la acción tenidas por nosotros como “iguales” o “semejantes” pueden apoyarse en conexiones de sentido muy diversas en el actor o actores; y “comprendemos” también un actuar fuertemente diverso, a menudo de sentido cabalmente opuesto, frente a situaciones que juzgamos “semejantes” entre sí”⁹⁴. *Aceptemos que hay una práctica asociada con lo que occidentalmente conocemos como lo político en todas las culturas --sin que forzosamente esté impregnada del simbolismo occidental*; pensemos en la cultura mesoamericana. Si queremos nosotros entender cómo se manifiesta en otra cultura lo que en nuestra cultura occidental ocupa “el espacio de lo político” sin cometer los errores advertidos en los párrafos anteriores, particularmente el escrito por Aguirre Beltrán, es necesario encontrar un mecanismo que permita “traducir” de un lenguaje a otro o mejor aún un “lenguaje común” que permita comunicar una tradición con la otra sin que la carga simbólica y significativa que acompaña a los actos e instituciones particulares sea automáticamente traspuesta de una cultura a otra y que respete las particularidades simbólicas de cada cultura, a fin de poder comprender “desde adentro” las causas que

⁹³ Geertz Clifford. “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en: Geertz Clifford. Op Cit. Pág. 48

influyen en la conducta individual y colectiva reguladora del espacio de lo público. Quizás podamos pensar en simplificar el concepto a un punto de vista tan general que por su grado de abstracción pierda las características específicas que le dan forma; como si a un collar se le quitaran todas las cuentas para dejar simplemente el hilo que las unía y se le volvieran a colocar pero ahora no solo en otro orden, sino de otro material, color, y sobre todo con otro sentido y significado. Así las cosas, el mecanismo indicado sería abstraer *lo político* a un punto en el que abandone sus particularidades culturales y permita recrear de nuevo sus detalles, su ejercicio, su simbolismo y extensión desde otro punto de vista.

Pero vamos por partes. El hombre se debe a la cultura “no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos–, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’)- que gobiernan la conducta. [...] El hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta”⁹⁵. El hombre es hombre porque tiene y ha creado cultura que le permite explicarse el mundo, relacionarse, conocer, descubrir, expresarse. Continúa Geertz: “Si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición de ella”⁹⁶. Así pues, todo grupo social que ha subsistido lo ha hecho porque su historia desde tiempos muy remotos ha ido acompañada de un proceso de creación y recreación cultural entendido en los términos descritos. Hay cultura y hay reglas, hay un código cuya aprehensión, manejo y reproducción le permite al individuo ser parte de un grupo. Son reglas porque *significan*⁹⁷ y dan sentido a la actividad

⁹⁴ Weber Max. “Fundamentos metodológicos” en: Weber Max, *Economía y sociedad*. FCE. México, 1997. Pág. 9

⁹⁵ Geertz Clifford. Pág 51

⁹⁶ Geertz Clifford. Pág 52.

⁹⁷ Idem: Cuando algo *significa* “se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción -la concepción es el ‘significado’ del símbolo- “ Los

del hombre, no porque hayan sido impuestas por la fuerza sino porque explican el mundo y regulan así la necesidad psicobiológica de vivir en sociedad, relacionarse, encontrar los espacios individuales de crecimiento así como la fortaleza que representa un colectivo organizado. En resumidas cuentas, definen la conducta de un individuo y de un pueblo. Como ya mencionaba desde el primer capítulo, la cultura es el lenguaje o acción social (Weber) específico que moldea a un pueblo y a sus habitantes. Allí está la razón y el substrato simbólico y cultural del comportamiento que en nuestro mundo occidental se ha conocido como *político*, de aquella actividad culturalmente regulada, significativamente diferenciada y esencialmente vital para cualquier grupo social con pretensiones de estabilidad y permanencia, enfocada a la administración del espacio público. Así entendido podemos comprenderlo dando un paso atrás, viendo el fenómeno como producto de la cultura - el hilo del collar sin cuentas-, cuyas diferencias y cuya cosmovisión se encargarán de modelarlo hacia sus más particulares formas y ejercicios.

“Uno de los modos más útiles –pero desde luego no el único– de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tienen lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la integración social misma. En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es a urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia ordinaria y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social”⁹⁸

Pareciera que lo político cabría encasillarlo exclusivamente dentro de la categoría “estructura social” si nos remitimos exclusivamente a su aspecto funcional. Sin embargo como dice Geertz “*cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos*”, de la misma acción social, por ello lo político debe también de ser

elementos simbólicos son tales “porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.” Pág. 90

⁹⁸ Geertz Clifford (2000). Pág. 103

conocido desde el punto de vista de la cultura (de la carga de símbolos interpretativos y subjetivos que lo componen). Hay que recordar con Weber que toda comprensión de la acción social “puede ser de carácter racional (y entonces, bien lógica, bien matemática) o de carácter endopático: afectiva, receptivo-artística”⁹⁹; por lo que para entender la construcción del espacio de lo político lo más extensamente posible hay que integrar las dos partes: su carácter racional y su carácter endopático tanto colectivos como individuales. Lo político es una actividad cultural llena de símbolos significativos a la vez que es un satisfactor funcional para los sistemas sociales; por ello es válida la interpretación de lo político para Tlacoyucan sugerida en el punto “somos naturaleza”.

En síntesis: así como no se trata de actividades funcionales similares entendidas desde un solo punto de vista, se trata de *lo político* como esas significaciones y motivos particulares sobre la forma en que la comunidad se organiza y atiende la esfera pública, nociones que han sido “programadas” desde una plataforma cultural particular: “los esquemas culturales no son generales sino específicos, no se trata del “matrimonio” sino que se trata de una serie particular de nociones acerca de lo que son los hombres y las mujeres, acerca de cómo deberían tratarse los esposos o acerca de con quién correspondería propiamente casarse; no se trata de la “religión” sino que se trata de la creencia en la rueda del karma, o de observar un mes de ayuno, de la práctica del sacrificio de ganado vacuno. [...] Eso es lo que realmente tenemos en común, no un modo de ser subcultural inmutable ni un establecido consenso cultural.”¹⁰⁰. Abrimos así el abanico de opciones de organización social a lo más profundo de la capacidad humana imaginativa, lógica, sensible y racional por interpretar y entender el mundo y al hombre; necesario en tanto que el hombre es un poquito complicado.

⁹⁹ Weber Max “Fundamentos Metodológicos”. Op. Cit, Pág. 6

¹⁰⁰ Gertz Clifford. (2000). Pág. 57

3. EL BOSQUE COMO COMPLEMENTO A LOS SANTOS, DOS ESFERAS QUE HACEN UNA SOLA: LO POLÍTICO.

Teniendo en cuenta lo anterior es posible afirmar (y muy afortunadamente para fines de este trabajo) que toda sociedad es creadora de cultura y que toda sociedad es política. Por una sociedad política quiero decir que forzosamente teje relaciones internas de organización, que crea un poder supremo de carácter público, vinculante y colectivo, que genera a su vez redes sociales de distribución del poder público, espacios y símbolos de este poder, una forma de relación del poder público con el espacio privado, mecanismos de transmisión del poder, formas de representación, de participación, de consulta, mecanismos de ejercicio del poder público, etcétera, es decir, concibe alguna forma de lidiar con el espacio de lo público a fin de lograr el bien común pero siempre con particularidades simbólicas correspondientes a la cosmovisión específica de cada cultura. Si bien al parecer en todas las sociedades se han desarrollado dichos mecanismos no forzosamente han tenido que ser iguales en sus fundamentos y funcionamiento, la constante es la tendencia del hombre en sociedad a organizarse y a ordenar el poder de formas distintas (*el hombre es un animal político* sin duda alguna), empero la interpretación y los argumentos que validan dicho orden y que se encuentran en la base de esa organización pueden ser radicalmente diferentes de una cultura a otra adquiriendo valor y sentido solamente frente a sus creadores y reproductores, es decir, aquellos que conocen y usan el mismo lenguaje simbólico e interpretativo del universo.

Hago referencia al espacio de lo público porque según lo argumentado a partir de él se construye la dimensión política y en él se manifiesta el colectivo que se asume como unidad y se hace responsable por el bienestar presente y futuro de cada uno de sus miembros en tanto integrantes de un mismo cuerpo social. ¿No es acaso esto lo que en occidente reconocemos como política, lo que ocuparía el espacio de lo político?. La ciencia no ha podido redactar una definición única y que guste a todos los politólogos sobre *lo político*, aunque en términos generales reconocemos a lo político como “el espacio de formulación de enunciados acerca de la acción de los muchos reunidos, en relación consigo

mismos en cuanto a unidad, y en relación con esta unidad frente a la unidad de otros”¹⁰¹; o como “un saber acerca de la convivencia humana normativizada y garantizada por una autoridad común”¹⁰². En términos funcionales puede caracterizarse como “el empleo de la capacidad de imponer decisiones vinculantes [...] donde “vínculo” ha de entenderse siempre como vínculo *colectivo*, en el sentido de que éste (siempre hasta nuevo aviso) vincula a la selección tomada, tanto a quienes adoptan las decisiones como a los destinatarios de las mismas”¹⁰³. En fin, es el espacio de construcción de la “convivencia unificada de los muchos”¹⁰⁴, es la realización comunitaria en búsqueda del bien común. ¿Cómo se construye y administra este espacio de lo público del que depende el bienestar del colectivo en Tlacooyucan?

La construcción del espacio de lo político en Tlacooyucan es realizada bajo características bastante peculiares, la preocupación de sus habitantes por el bienestar común, presente y futuro de los integrantes del colectivo es la frontera que lo delimita. La forma de abordar la problemática que esto representa para su pobladores en nada tiene que ver con la tradición occidental basada en las premisas modernas de que existe un poder legal, supremo y soberano cuyo ejercicio se encuentra, cuando menos en teoría, al alcance de todos los ciudadanos de acuerdo al criterio del pueblo expresado mediante una elección democrática. Pareciera que el espacio de lo público en San Lorenzo responde a una cuestión muy elemental y evidente que ya ha sido mencionada para los pueblos indígenas: somos naturaleza, y como tal somos agua, aire, tierra y sol. ¿Cómo es que se puede gobernar al sol, al aire, a la tierra o al agua? ¿Es siquiera posible?. Espero que este tema haya sido agotado en el capítulo anterior.

Como sea, vivimos en una sociedad que ha integrado elementos occidentales con elementos indígenas, así en Tlacooyucan el espacio de lo público está dividido en dos: por un lado (que pudiéramos llamar el occidental) por su participación como pueblo dentro del diseño institucional del Estado Mexicano; y por otro lado su herencia náhuatl y su particular

¹⁰¹ Ávalos Tenorio Gerardo, “Introducción” a: Ávalos Tenorio Gerardo (coord.): *Redefinir lo político*. México, UAM-X. 2002. Pág. 12

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Luhmann Niklas *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Alianza Editorial, Madrid. 1994. Pág. 94

cosmovisión y determinación del espacio de lo público. En él hay manifestaciones tanto indígenas como españolas. Cabe señalar que ambas tradiciones en simbiosis recrean y son recreadas en una comunidad con un fuerte elemento indígena que, ni es el tradicional occidental impuesto por los españoles en América, ni es tampoco plenamente el tradicional prehispánico a pesar de que mantiene aun elementos fundamentales de su antecedente indígena. Por el lado legal-institucional Tlacoyucan es parte del sistema político llamado Estados Unidos Mexicanos por lo que está sujeto a la reglamentaria organización político-institucional que vincula a los pueblos con la Delegación, el Distrito Federal y la Federación plasmados en el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; conformándose así una parte fundamental de *lo político* del pueblo vinculado básicamente a servicios públicos y apoyos para el campo¹⁰⁵. Sin embargo este entramado institucional-legal es hasta cierto punto muy vacío de contenido para los habitantes de Tlacoyucan. En este trabajo se argumenta que el significado simbólico que atribuyen los pueblos a sus actos es el valor intrínseco de los mismos y la gente en Tlacoyucan, por ejemplo, puede dejar de ir a votar o pagar impuestos sin mayor culpa pero es casi imposible que deje de aportar económicamente para la fiesta o que abandone sus responsabilidades hacia los santos y el pueblo; por esto por el momento la cuestión del diseño institucional y la relación del pueblo con la federación y autoridades locales no es el foco de atención del trabajo.

Por el lado de la herencia prehispánica la esfera de lo público tiene dos manifestaciones distintas. Por una parte el santo patrono y con él los mayordomos con las responsabilidades e implicaciones (ya descritas particularmente en el apartado “los santos, lo que son para otros”), y por la otra al bosque como herencia de “los antiguos” y la organización de comuneros; de esta forma el entero que representa la construcción del espacio de lo político tiene dos mitades, no podía ser de otra forma, hay que recordar que “los abuelos son dos”.

¹⁰⁴ Ávalos Tenorio Gerardo (2002). Pág. 12

¹⁰⁵ Desde el nacimiento del Estado se consideró que la seguridad de sus integrantes era, si no la principal, una de las tareas más importantes a cumplir, de allí los conceptos de “pacto social”, “monopolio de la violencia legítima”, etc. En Tlacoyucan la seguridad pública no es una tarea que la gente atribuya a las instituciones policíacas o de seguridad del Estado. Los pobladores saben que la responsabilidad por su seguridad, desde

El bosque les fue heredado por sus abuelos y así sucesivamente. Los sentimientos despertados por el bosque son muchos, por un lado es su herencia milenaria de tierra y no hay que olvidar el valor simbólico tan preeminente que tiene la tierra como elemento constitutivo del cosmos, como madre, como cuerpo Divino que nos forma. Don Pofirio decía:

*“Porque estos montes comunales de tantos años que defendieron los abuelos desde antes que vinieran los españoles a conquistar Tenochtitlan. Estos bienes comunales son árboles que dan el oxígeno que es el aire, y el aire todos sabemos que es Dios”.*¹⁰⁶

Existe además un fuerte sentimiento de identidad y fundación de los pueblos asociado con el monte, no puede ser concebido el pueblo sin su bosque ni el bosque sin su pueblo¹⁰⁷:

Estamos cada pueblo con representantes para cuidarlo. Los pueblos de Tecomitl, San Bartolo Xicomulco y San Salvador no están metidos en el monte, nomás nueve pueblos, nueve tribus trabajaron en la fundación de Milpa Alta.

Lupita,

Saben que es fuente de riquezas:

*Es mucho dinero lo que carga. Tiene árboles, terreno ¿cuánto vale? Son no sé cuántas hectáreas, ¿son como 150 hectáreas yo creo!*¹⁰⁸.

Antonio.

El resultado:

Es el patrimonio del pueblo. Si no lo cuida uno ¿quién lo va a cuidar? Son nueve pueblos los dueños de este terreno.

Mauricio.

En el monte están las cuevas a donde se va a pedir agua para las cosechas, de esta forma también él participa del bien colectivo del pueblo. Allí viven los nahuales según Lupita porque “con tanta luz tienen miedo de disfrazarse, porque esos se disfrazan, como le digo

siempre, ha estado en sus manos. Es un claro ejercicio de usos y costumbres que manifiesta su distancia soberana frente a las instancias estatales de autoridad.

¹⁰⁶ Diario de campo. Entrevista del 9 de agosto de 2003

¹⁰⁷ Diario de campo. Entrevistas del 25 de febrero, 6 de marzo y 20 de mayo.

sólo ellos saben qué misterio hacen.” Por el bosque se va a la peregrinación a Chalma y también a otros pueblos como Jumiltepec o Tlanepantla Morelos. El bosque es identidad, un espacio sagrado, fuente de riqueza y patrimonio simbólico y fundacional tanto del pueblo como del sistema mayor conocido como Milpa Alta. En él se haya desperdigada “su cultura” pues cuando Hueytlahuilli decidió entregar el trono a los españoles “ordenó regar por todo el bosque sus tesoros”, sus instrumentos y conocimientos para que no fueran tomados por los españoles¹⁰⁹. Como ya he mencionado simple y sencillamente el pueblo no puede ser sin el bosque y si no hay pueblo no hay historia, no hay cerros que pelean entre sí, no hay santos, no hay fiestas... no hay nada que los haga ser lo que son.

Los nueve pueblos originarios de Milpa Alta han vivido una historia de lucha y sangre por el bosque. Durante la revolución allí se refugiaron los que no llegaron a la ciudad de México y, más importante aún, allí se escondía Zapata y sus tropas hecho que no ha pasado de largo aún en la memoria de los milpaaltenses. En mi diario de campo apunté un día que regresábamos de festejar la formación de la organización de comuneros lo siguiente:

Finalmente fuimos a comer a casa de Tomás y nos acompañó Porfirio. Allí estaba un compadre de Tomás que venía de Tlanepantla, Morelos. Comimos arroz, mole con pollo y tamales de frijoles molidos (todo buenísimo) y la plática que fue de unas dos horas rondó en torno a la lucha de los pueblos por los montes. Contaron anécdotas, muchas anécdotas (pintaron a los policías con chapopote, corrieron a un cura que salió en helicóptero, se robaron herramientas de la compañía de luz, sus estrategias para “atacar” a la gente del gobierno, etc.) y hablaron con mucho orgullo y gusto de lo luchadores que son en ese pueblo. Las menciones de Zapata fueron muchas, de que era necesario otro, y de que estos pueblos jamás se entregarían ni a los gringos ni al gobierno ni a nadie que no sea del pueblo. Hablaron de su carácter de indígenas, con mucho orgullo algunas cosas en náhuatl y otras en español. Todo ello a partir del recuerdo inicial sobre el bosque y su defensa hace algunos años¹¹⁰.

Pasada la lucha revolucionaria y gracias al Estado revolucionario el bosque les fue quitado de las manos. El pueblo de San Salvador Cuauhtenco (también integrante de la delegación Milpa Alta pero no considerado como uno de los originarios) y algunos otros pueblos de

¹⁰⁸ Es importante notar que Antonio no sabe leer ni escribir y “no conoce” las matemáticas. Cuando él dice “como 150 hectáreas” en realidad se refiere a una *magnitud* extraordinariamente grande y difícil de concebir, como si dijera: “son tantas como las estrellas”. Las tierras comunales son 75 mil hectáreas.

¹⁰⁹ Ver apartado 3.2 “Los abuelos son dos” en donde se cuenta esa leyenda

Tlahuac buscaron favorecerse con la política de reparto agrario postrevolucionario enfocada a la pacificación de la zona zapatista. Con ello el conflicto empezó. La gente recuerda que grandes extensiones del bosque le fueron cedidos a la papelera Peña Pobre (asociada con las expresiones “gringo”, “gachupín” o “españoles”) y que constantemente se veían sometidos a expropiaciones por parte de Luz y Fuerza del Centro y otras instancias de gobierno tanto federal como estatal, quienes actuaron en contubernio con algunos pueblos no originarios que buscaban una porción del bosque. Recuerdan mucho la lucha que tuvieron que emprender por recuperar el monte, fue muy fuerte, fue muy duro, hubo episodios bastante cruentos:

...No, antes lo tenía en manos Peña Pobre. Todo el bosque lo manejaba él. Nosotros nomás como robado íbamos a traer agua o leña. Pero la gente se dio cuenta ¿pues cómo?. El monte es de los 9 pueblos. Entonces pues empezó a haber reuniones, juntas, y ya es cuando se luchó. Se peleó y se ganó. Antes era de la forestal, de Peña Pobre y ni es de aquí ese era español, ¿qué querían aquí los cabrones españoles?. Es que nosotros nos dejamos, los gobiernos son cabrones, son los que hacen todo esto...

...Querían colonizar, poner casas, venderlo querían los cabrones, achichincales del gobierno. Pero se paró la gente y no pudieron, les ganamos...

...Ya no dejaban entrar en el monte, echaban soldados. Esos soldados los batimos, los corrimos a balazos y se logró todo...

...Eso fue hace como 30 años, fuimos en la lucha, fuimos todos los pueblos, se unieron todos los pueblos y lo ganamos peleando. No pudo con el pueblo. Ya iban a ser dueño el gobierno, a colonizar...

...Como dos años, pero se ganó. Ya sacamos a los soldados, a los paleros. A todos los mandamos a la chingada. Ya el pueblo lo cuidaba. No me acuerdo qué presidente estaba, pero la pelea se ganó...

...como 11:30 o 12 del día lo quemaron vivo porque estaba la defensa de los montes, de los bosques comunales, entonces la gente se paró y defendió su derecho del pueblo y lo quemaron vivo, en la plaza..¹¹⁰

...Fue duro, nos agarramos a balazos..¹¹²

¹¹⁰ Diario de campo. Anotación del 16 de junio de 2003

¹¹¹ El quemado fue Daniel Chiclaro en ese entonces representante de los Comuneros de la confederación de los pueblos, líder agrario coludido con el gobierno federal y la papelera. El fin de su historia es simplemente la expresión del coraje de los nueve pueblos por recuperar su bosque. El linchamiento parece ser bastante aceptado como una forma legítima de hacer justicia.

Y así nació la actual organización de bienes comunales.

En ese entonces Peña Pobre, el gobierno federal, San Salvador y otros pueblos no originarios consolidaron una mancuerna mediante la cual el bosque le fue cedido en su totalidad a la papelera y asignados ejidos a San Salvador, en detrimento de las posesiones “originarias” de los nueve pueblos fundadores de Milpa Alta. Iván Gomezcézar hace un breve pero sólido recuento de los hechos más llamativos de la lucha por la recuperación del bosque:¹¹³

“La acción de la papelera se reforzó con el arribo de Carlos Gómez S. Como delegado de Milpa Alta, quien de acuerdo con Daniel Chicharo, representante de los comuneros de la Confederación, se aliaron con la papelera para ampliar su radio de acción a las 27,000 hectáreas forestales de Milpa Alta.

“Durante los años setenta, en diversas ocasiones grupos de comuneros denunciaron ante las autoridades agrarias y forestales las talas clandestinas y promovieron acciones directas en contra de los talamontes. Ante ello, la empresa instaló un grupo de guardias blancos en el bosque que fueron conocidos como los “montoneros”, [...] responsables de múltiples actos violentos, entre ellos la muerte de decenas de comuneros.

“Además, diversas compañías fraccionadoras intentaron comprar partes del bosque para fincar zonas residenciales, tal como estaba sucediendo en otras partes del sur del DF. En 1974, con autorización de la Delegación, se publicaron revistas y aun en la prensa se ventiló un proyecto de crear un parque nacional en la zona Ajusco-Milpa Alta.

“En Santa Ana Tlacotenco, el pueblo milpaltense más afectado por la invasión de tierras, dio inicio la respuesta campesina. El 17 de noviembre de 1974 se formó la asociación “Constituyentes de 1917”. Sus integrantes juraron “defender los montes propiedad de la comunidad por derecho de herencia; realizar la defensa de acuerdo con la Constitución; hacerlo con inteligencia y, si fuese preciso, con la vida misma. Este juramento fue reiterado poco tiempo después en una ceremonia realizada en un claro del bosque conocido como “La Quinta”.

“La asociación inicia con gran premura y un fuerte apoyo colectivo: envía comunicaciones con funcionarios públicos e incluso llega a entrevistarse con el presidente de la República, Luis Echeverría, sin que las obras se detengan. El ánimo se fue caldeando, ahora ya no sólo

¹¹² Diario de campo. Los testimonios son de diferentes pobladores, todos ellos “abuelitos” o “abuelitas”.

¹¹³ Gomezcézar Hernández Ivan “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta”. Conferencia del 12 de febrero del 2002 impartida en el *Seminario Permanente Ciudad, pueblos, indígenas y etnicidad*, del Gobierno del Distrito Federal. Págs 8 y 9.

Consulta electrónica en: www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/ponencial.pdf

en Santa Ana, sino en la mayoría de los pueblos de la Confederación. El 5 de febrero de 1975, alrededor de mil personas, armadas con piedras, palos, machetes y retrocargas, tomaron el sitio de las obras y detuvieron al arquitecto encargado al que por cierto incautaron un portafolio lleno de planos, documentos y folletos con la ubicación y descripción de la nueva zona turística que se construiría ahí y que llegaría en realidad hasta Parres y el Ajusco (Jurado, 1992). Gracias a esta acción la obra se detuvo y la compañía constructora abandonó la zona.

“Aspectos de la nueva organización buscaron revivir formas de gobierno indígena como el nombramiento de presidentes por pueblo, elegidos públicamente en asambleas generales, así como el Consejo de Respetables, integrado por los ancianos de la comunidad que tenía la encomienda de fomentar la conservación de la tradición náhuatl y asesorar al grupo dirigente en las asambleas y los conflictos cotidianos.

“Entre 1974 y 1980, "los Constituyentes" fungieron como la auténtica, aunque no reconocida oficialmente, organización de los comuneros de Milpa Alta. Se enfrentaron a las fuerzas conjuntas de la compañía papelera, a las autoridades delegacionales y en no pocas ocasiones a las federales en defensa de su bosque.

“Entre tanto, las "talas de saneamiento" continuaban con su secuela de talas clandestinas. Los "Constituyentes", después de haber agotado las instancias legales, decidieron actuar directamente: se enfrentaron a las guardias blancas de la empresa, las expulsaron del bosque y colocaron su propio sistema de vigilancia. Inmediatamente después crearon el "Frente Abierto de lucha contra la Empresa Loreto y Peña Pobre", insistiendo en la cancelación de la concesión forestal a ésta.”

Finalmente como está en los testimonios previos al texto de Gomezcézar el pueblo ganó. Corrió a Peña Pobre, los intereses inmobiliarios (también del Instituto Politécnico Nacional y acabó con la tala de los bosques, pero lo más importante es que cumplió con una promesa hecha a sus abuelos años atrás y refrendada generación tras generación. La organización de comuneros es hoy la representación no legal de los pueblos y se rige mediante usos y costumbres claramente heredados de sus pasado indígena. Como me decía Mauricio:

Desde entonces doña Herminia es representante del pueblo (quien a ojo de buen cubero tiene entre 85 y 90 años de edad y goza envidiablemente de buena salud) La quieren cambiar pero nomás el pueblo no los deja. Ellos porque ella es la que más defiende, dice "mientras mi pueblo diga que no me cambie no salgo de allí". Y el pueblo no lo quiere cambiar, dice, "usted hasta que se muera, ya muriendo la cambiamos". Ya está débil. Es la imca que ha defendido mucho, se ha afrentado con los cabrones, hasta les mienta la madre. No tiene miedo. Les dice en su cara "pinches desgraciados corruptos, viven del pueblo, de nosotros los impuestos que tenemos". Se sabe defender con su gente. Cuando va

*a alguna cosa la acompañan unas 10 o 20 personas. Son voluntarios de los que están al frente ahorita del monte. Casi muchos muchachos están al frente con ella, ya son casados, pero cuando les dice "vamos a tal parte" se van, y como tienen carro, se van.*¹¹⁴

Hasta la fecha se realiza cada 5 de febrero un festejo en un paraje conocido como La Quinta en donde se refrenda el carácter indígena y la lucha por la defensa de los bosques. Cada año se hace un pronunciamiento oficial en la Quinta (que por cierto aquél lugar era una casa de descanso de Porfirio Díaz que quedó a medio construir por la revolución) en el que se refrenda el espíritu de defensa y lucha de los bosques legado por sus antepasados nahuas. Ahora la lucha toma otros rumbos de acuerdo con la lucha indígena nacional abiertamente enfocada a la defensa de sus tradiciones, identidad, cultura y derechos culturales. Transcribo una pequeña parte de la declaración del 2003 como muestra y síntesis todo de lo dicho hasta aquí

"La historia de la Comunidad es la historia de la lucha por la tierra; otros hombres en otros momentos fueron capaces de retenerla frente a los españoles, frente a los hacendados, frente a las compañías papeleras y fraccionadoras.

*"La Comunidad de Milpa Alta y sus nueve pueblos, somos la extensión histórica del señorío de Malacachtepec Momozco, y poseemos en propiedad legítima un territorio que nadie jamás nos ha arrebatado. En él, se encuentra levantado nuestro universo y se recrea nuestra identidad y cultura. Y desde el corazón mismo de nuestra tierra seguimos peleando por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos históricos como pueblo originario, dueño absoluto de 27 mil hectáreas de tierras comunales, para determinar de acuerdo a nuestra propia visión del mundo, el aprovechamiento y destino de nuestros recursos naturales, y la forma de representarnos políticamente ante las tres instancias de gobierno que establece la Constitución."*¹¹⁵

¹¹⁴ Diario de campo. Entrevista del 20 de mayo de 2003

¹¹⁵ Extracto del documento titulado "Frente contra la imposición y el despojo de las tierras. Por la defensa de nuestras tierras comunales", firmado por la Representación General de los Bienes Comunales de Milpa Alta y Pueblos Anexos, que fue distribuido en fotocopias el 5 de febrero de 2003 en el evento de la Quinta. Del documento tengo copia además que está copiado en mi diario de campo.

4. CERRANDO UN POCO EL CÍRCULO

La lucha por el bosque tiene protección divina. “El Leñerito” es el santo que acompaña a los festejos en la Quinta, tiene sus mayordomos, tiene su festejo, su peregrinación, sus cantos. Es, desde mi sentir, un santo un guerrero, el defensor del bosque, el que su cólera manifestada en el coraje de los pueblos y su lucha es capaz de matar, quemar y correr tanto a intereses financieros del tamaño de Peña Pobre como intereses políticos del tamaño del gobierno federal en los 70’s y 80’. Definitivamente con él es mejor no meterse en problemas.

El espacio de lo público es el collar sin cuentas, la base en donde se va a recrear lo que en occidente conocemos como la dimensión de *lo político*. En términos generales es el espacio en el que “la dualidad individuo-comunidad dirime sus contradicciones para formar un solo ente: el bien común, fundamento de todo *ethos*”¹¹⁶. En el caso particular de Tlacoyucan (y me supongo que es extensible a muchas comunidades indígenas mesoamericanas) el bien común no depende de las acciones de un cuerpo poderoso sobre el grupo cuyo poder se sustenta en el monopolio de la violencia legal y legítima, sino que depende de la acción colectiva hacia la naturaleza y los elementos que en ella existen, de que el Santo esté contento y por lo tanto represente bien al pueblo frente a los poderes de la naturaleza. La organización pública referida al bien común se enfoca al Santo (y demás deidades), es él quien tiene influencia directa sobre los elementos de la naturaleza y quien otorga el bien y el mal, de quién depende que el nopal y el maíz crezcan sanos y generen ingresos y alimento a las familias, de quién depende que no enfermen las personas ni los animales. La estructura que comprende el poder soberano es útil mientras mantenga constante la relación ritual con el santo para poder convivir en armonía con los poderes de la naturaleza ¿quién se encarga?, quizás no es tan importante, lo importante ya sabemos qué es. En Tlacoyucan la organización de comuneros es la mitad del espacio de lo político, la otra mitad son los

¹¹⁶ Joel Flores Rentería. “Kratos y Ethos: el espacio de lo político”. En: Ávalos Tenorio Gerardo, *Redefinir lo político*. México, UAM-X. 2002. Pág. 46

comisionados y los santos de los pueblos y barrios. Allí está la esfera de lo político Espero que haya sido claramente mostrado.

VI. PALABRAS FINALES

Una vez llegado a este punto confieso que el único interés que motivó este trabajo es la defensa por la aceptación de lo diferente como válido, verdadero y como tal digno de respeto.

En el fondo el tema planteado es la diversidad –que nace de la pluralidad cultural–, en la relación de conocimiento–interacción con el mundo que entablan los hombres y la imposibilidad de juzgar (en términos de validez moral) a alguna de ellas como superior a otra. En el caso de Tlacooyucan si bien recordamos, todo y todos somos naturaleza, estamos hechos de los mismos elementos de que está constituido el Cosmos, somos naturaleza y somos Cosmos. Específicamente hay cuatro “poderes espirituales” de la naturaleza que nos conforman: tierra, agua, aire, fuego, y un quinto elemento que es el centro de ellos. Grandes mitos surgieron a partir de esta interpretación del mundo, Ometéotl es la principal encarnación de los mitos cosmogónicos y escatológicos de la cosmovisión náhuatl según aquí se expone. De ellos tomó forma una organización social específica de la cual hasta la fecha persisten algunos de sus elementos centrales: aquellos relacionados con los cuatro elementos que forman al cosmos, el objetivo de mantener un sano equilibrio con la naturaleza, y la constante presencia de santos con quienes el pueblo teje una relación particular de identidad y bienestar colectivo presente y futuro. Podría afirmarse que el mito ha formado al pueblo, en otras palabras, que el pueblo y sus construcciones sociales son resultado del mito cosmogónico original por lo tanto que es un pueblo que no logró trascender del mito al *logos* y de allí a la ciencia; el resultado: han construido sus instituciones sociales sobre argumentos “falsos”, “esotéricos” o mejor dicho míticos. Pero aquí es justo donde hay que hacer una pausa y preguntarse: ¿No es acaso la ciencia sino el mito de la razón?. Dicen Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*:

“Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación” [...] En cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la antigua fe mítica –la religión popular–, el mito solar patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano. A él se le paga ahora con la

misma moneda. La propia mitóloga ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico.”¹¹⁷

El valor de verdad (lo que lo hace verdadero) a las interpretaciones científicas es que se basan en un método fundamentado en la evidencia empírica y la lógica; por lo tanto son “verdaderas” por que han sido demostradas y por todos percibidas. Sin embargo La Verdad no es sino una convicción mental. La construcción de la verdad científica es tan falsa que todo lo científicamente verdadero termina siendo falso al cabo de un rato. La verdad es verdad solamente en un tiempo y en un espacio específico. Nada más. Es una convicción que una vez que ha pasado su tiempo y su espacio se evapora e incluso se le reprocha. ¿No decía la ciencia hace algunas 3 décadas, de forma lógica, empírica y matemáticamente demostrada, que el Estado era el encargado de regular el mercado, el bienestar social, etc., todo lo que componía al viejo Estado de Bienestar? ¿Qué pasó con esa verdad ahora? ¿No se le reprocha falaz?. Hubo hombres de ciencia y verdad que en su tiempo la defendieron como la única, como la verdad o el camino certero. Pero no sólo pasa eso con las ciencias sociales tan vacilantes en sus conceptos, seguro que hace 30 años la célula era otra cosa de lo que es ahora. Antes la célula era “*TTT*”, ahora *es* “*TTTTIII*”.

¿No va implícita una especie de inmutabilidad eterna en el vocablo *es*?

“Un conocimiento no es el espejo de las cosas o del mundo exterior. Todas las percepciones son a la vez traducciones y reconstrucciones cerebrales, a partir de estímulos o signos captados y codificados por los sentidos; de ahí, es bien sabido, los innumerables errores de percepción que, sin embargo, nos llegan de nuestro sentido más fiable, el de la visión. Al error de percepción se agrega el error intelectual. El conocimiento en forma de palabra, de

¹¹⁷ Horkheimer y Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Página 66 y 67

idea, de teoría, es el fruto de una traducción / reconstrucción mediada por el lenguaje y el pensamiento y, por ende, conoce el riesgo de error. Este conocimiento, en tanto que traducción y reconstrucción, implica la interpretación, lo que introduce el riesgo de error al interior de la subjetividad del conociente, de su visión del mundo, de sus principios de conocimiento. De ahí provienen los innumerables errores de concepción y de ideas que sobrevienen a pesar de nuestros controles racionales. La proyección de nuestros deseos o de nuestros miedos, las perturbaciones mentales que aportan nuestras emociones multiplican los riesgos de error.”¹¹⁸

Todo conocimiento científico es sujeto de error. No quiero ir por el camino que afirma que: “*entonces, nunca nada es conocible porque nunca nada es plenamente certero*”; simplemente quiero decir que si aceptamos que siempre hay una posibilidad de error en la investigación científica, aceptamos también que siempre hay posibilidad de una interpretación diferente sobre la realidad, posiblemente con el mismo valor de verdad. Se puede conocer –de hecho el hombre conoce– simplemente hay diferentes caminos para lograrlo. ¿Cuál es el más correcto? ¿Vale la pena esa pregunta?. Supongamos que desde tiempos inmemoriales los hombres han estado metidos en una carrera. La meta última es la verdad. Supongamos que hay un camino a ella llamado “ciencia” y es una vereda que conduce indefectiblemente (por muchos argumentos metodológicos que por ahora no son necesarios enumerar) al conocimiento. Sin embargo esta vereda, como ya vimos, está atravesada por muchas otras que se llaman “error” (uno por cada persona que pretende conocer, inserto en su naturaleza misma, y que participa en la carrera) formando miles de caminos en los cuales seguir el camino inicial se va haciendo cada vez más complicado. Cada metro recorrido es marchado con la convicción de que uno va andando por el camino correcto y en la dirección apropiada. En esta carrera compiten muchos hombres, todos comienzan juntos en la misma salida, sin embargo al terminar la carrera todos están solos en metas diferentes... ¿quién de ellos afirma haber llegado a la meta, a La Verdad?. Pues todos claro está, ¿quienes se equivocaron?, pues todos los demás, yo estoy bien, seguro.

Es posible seguir jugando con el cuento. Si existe la posibilidad de error entonces existe la posibilidad de haber tomado otro camino y haber llegado a otra meta. ¿no pasa algo similar con el conocimiento científico?. Quizás hay quien diga “No la ciencia tiene pruebas a las

¹¹⁸ Morin Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO, 1999. Pág 21

cuales somete sus estudios contemplando los errores y corrigiendo sus afirmaciones, la principal de ellas es su fundamento racional—”. Una vez más el mito se esconde frente a nosotros: “*Existe una gran dificultad para reconocer el mito oculto bajo la etiqueta de ciencia o razón*”¹¹⁹.

“De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone.”¹²⁰.

Además de lo anterior, dentro de su empeño racionalista anula las cualidades esenciales del ser humano. Nuestra ciencia parte de una racionalidad que ha separado al objeto del sujeto, así el hombre que observa a los otros hombres en aras de la objetividad tiene que abandonar su afectividad, su vida irracional, sus pasiones, etcétera, es un hombre que no es hombre. ¡Muy bien, quizás sólo los marcianos puedan hacer esto sinceramente! La razón científica ha dejado puntos flacos:

“La verdadera racionalidad, abierta por naturaleza, dialoga con una realidad que se le resiste. Ella opera un ir y venir incesante entre la instancia lógica y la instancia empírica; es el fruto del debate argumentado. ... las ideas y no la propiedad de un sistema de ideas. Un racionalismo que ignora los seres, la subjetividad, la afectividad, la vida es irracional. La racionalidad debe reconocer el lado del afecto, del amor, del arrepentimiento. La verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo, del mecanicismo; sabe que la mente humana no podría ser omnisciente, que la realidad comporta misterio, negocia con lo irracionalizado, lo oscuro, lo irracionalizable; no sólo es crítica sino autocrítica. Se reconoce la verdadera racionalizada por la capacidad de reconocer sus insuficiencias”.¹²¹

Quizás por ello para la ciencia no tiene sentido, como sucede en Tlacoyucan, que la envidia cause una enfermedad, que una imagen sane, que un santo te diga en sueños qué hacer o que un espíritu te diga también en sueños dónde está su riqueza enterrada (y hay gente que afirma haber vivido lo anterior).

¹¹⁹ Idem. Pág. 29

¹²⁰ Horkheimer y Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Página 80

¹²¹ Morin Edgar (1999) Pág. 24

El círculo se cierra donde empieza. En la presentación del trabajo incluí una cita de Savater. Voy a continuar la cita...

“La música sigue sonando, misteriosa, y el dibujo que ha satisfecho a una comunidad durante una época es corregido, retocado, borrado, rehecho. Así una y otra vez. En cada uno de estos bosquejos aparece el semblante de quien dibuja con mayor nitidez el rostro inabarcable de lo real. Creo recordar que cierto poema de Borges propone una alternativa plausible a las doctrinas tradicionales acerca de las recompensas y castigos del Más Allá. Dice el poeta que los pasos de cada uno de los hombres a lo largo de la vida trazan con sus meandros laberínticos un retrato, quizás el propio de ese individuo o el de la múltiple divinidad: contemplado tras la muerte para siempre ese rostro será para unos hombres infiernos y para otros paraíso. Pues bien, las concepciones del mundo también provienen del deambular polémico y afanoso de la mente humana de cada época, cuya imagen antropológica representa con sus miedos y sus anhelos. Pero no son eternas, sino que se interrumpen, se solapan y se substituyen unas a otras. Huéspedes siempre del incesante universo, para el que no existe alternativa posible, los hombres mudamos al menos de concepción simbólica de lo real... ya que no podemos mudar de realidad”¹²²

Como dice Savater vivimos montados sobre una concepción simbólica de la realidad que – ciega y comprensiblemente– hemos considerado como lo real, lo que *es* por sí mismo, y con ello y desde ello hemos construido todo lo demás, ¡sobre una base tan frágil como lo es toda “concepción simbólica de lo real”!. Por eso como decía en alguna parte del trabajo, en el fondo no hay que preocuparnos tanto. Los diferentes modos de conocer son sólo eso: interpretaciones de la realidad a partir de métodos diferentes y en direcciones distintas. “La interpretación no es un modo particular de conocimiento, más o menos secundario o añadido, sino lo que caracteriza al ser humano como tal, un peculiar modo de ser humano, del que el hombre, simplemente, no puede sustraerse”¹²³ Eso es el conocimiento interpretación- , y sus fundamentos últimos son culturales, temporales y espaciales. ¿Es

¹²² Savater Fernando. “El antropólogo como historiador”. En: “La Jornada Semanal”, suplemento de “La Jornada” No. 129, 24 de agosto de 1997.

¹²³ Solares Blanca. *Los lenguajes del símbolo*. Página 10

acaso falso que los santos existen? ¿alguien puede afirmarlo con total seguridad? ¿es falso que estamos formados de los cuatro elementos que describe Porfirio? ¿es falso que somos células, átomos?.

Por esto digo que quizás no haya tanta diferencia entre una interpretación u otra, porque la interpretación de la realidad podemos comprenderla “no como una metodología más en el proceso de conocimiento sino como destino humano, como comprensión del mundo (o de su sentido) a través de sus expresiones (culturales, simbólicas, lingüísticas), alrededor de las cuales toda cultura se organiza como ‘la economía del sentido de su existencia’¹²⁴. A fin de cuentas simplemente es una respuesta constituida por los paradigmas culturales que sostienen una versión particular del mundo, que otorga la gran paz de la certeza y borra la terrible inseguridad de la duda con la cual los seres humanos no podemos vivir (¿acaso no tenemos respuestas, científicas o no, para absolutamente todo?). Gracias a las interpretaciones lógicas del mundo, científicas o de cualquier otra naturaleza, podemos saber por qué pasa lo que pasa, cuáles son sus causas, cuáles son sus efectos, cuáles son sus remedios y qué alternativas como simples mortales tenemos. No importa tanto si el origen de ésta certeza es el mito de los cuatro elementos o el mito de la razón infalible (que como sabemos es perfectamente falible). Visto de esta forma tiene sentido que aceptemos y lo respetemos como válidos al igual que otras formas de conocer la realidad. La verdad, el conocimiento, es solamente una convicción mental relativa a un tiempo y un espacio; a fin de cuentas la verdad se vuelve falsa y lo impensable verdadero... ¿y si el que está equivocado soy yo?

¹²⁴ Solares Blanca. *Los lenguajes del símbolo*. Página 11.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávalos Tenorio Gerardo (Coord.). *Redefinir lo político*. UAM, México 2002
- Barjau Luis. *La gente del mito*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1988
- Beltrán Aguirre: *Formas de gobierno indígena*. Imprenta Universitaria, México. 1953
- Broda Johanna “Introducción” en *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. FCE, México. 2001
- Eliade Mircea. *Mito y realidad*. Guadarrama. España, 1978
- Flores Rentería Joel. “Kratos y ethos: el espacio de lo político”. En: Ávalos Tenorio Gerardo (coord.) *Redefinir lo político*. UAM, México 2002
- Florescano Enrique. “Quetzalcóatl, metáforas e imágenes”. En: *La Jornada*. Marzo 4, a julio 8 de 2003. Suplemento quincenal.
- Francesco Moraglia. “San Lorenzo, protodiácono de la iglesia romana”. Tomado de la Biblioteca Vaticana. Fuente electrónica disponible en:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19022000_sloren_sp.html#top
- Galindo Jorge. “La política como sistema. Reflexiones en torno a la sociología política de Niklas Luhmann” en: Revista *Metapolítica*, No. 20, octubre-diciembre 2001
- Geertz Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España. 2000
- Gibson Charles: *Los aztecas bajo el dominio español 1519 – 1810*. Siglo XXI Editores, México. 2000
- Gobierno del Distrito Federal. *Programa delegacional de desarrollo urbano de Milpa Alta*. México, 1996. consulta electrónica en:
<http://www.asambleadf.gob.mx/princip/informac/legisla/programa/milpa.htm>
- Gómezcesar Hernández Ivan “La palabra de los antiguos, Territorio y memoria histórica en Milpa Alta”. Conferencia del 12 de febrero del 2002 impartida en el *Seminario permanente Ciudad, pueblos, indígenas y etnicidad*, del Gobierno del Distrito Federal

Horkheimer Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trota. 2001

John Hughes y Wes Sharrock. *La filosofía de la investigación social*. FCE. México, 1999.

Lenkersdor Carlos. *Filosofar en Clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa editores. México, 2002

León -- Portilla Miguel. "Mitos de los orígenes en mesoamérica" en: Revista Arqueología Mexicana. Vol. X. No. 56 Julio – Agosto 2002

_____. *La filosofía Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Lockhart James. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, México 1999

López Austin Alfredo. "El núcleo duro" en: Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. FCE, México. 2001

_____. "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón Mexica" en, Anales de Antropología. V.20, No. 2, 1983. P.75

_____. *Hombre -- Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México 1998.

Losada Custardoy Teresa. *Sistema de cargos, rituales y cosmovisión en Milpa Alta. La apertura de los posibles*. Tesis de doctorado, UNAM; Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Marzo de 2003.

Luhmann Niklas. *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*. Anthropos, Universidad Iberoamericana, Centro Editorial Javerino de la Pontificia Universidad Javeriana. España. 1999

_____. *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Alianza Editorial. Madrid, 1994

Martínez Ruvalcaba María de Jesús. *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. México, 1987

Medina Andrés. "La cosmovisión mesoamericana", en: Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. FCE, México. 2001

Morin Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO, 1999.

Nagel Ernest. *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós. 1981.

- Pitarch Ramón Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. FCE. México, 1996
- Portal Airosa Ana María. *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, DF*. Consejo Nacional para las Culturas Populares, México. 1997
- Real Real Academia Española. *Diccionario de la Real Academia Española*. 22ª edición, 2001. Consulta electrónica en: <http://www.rae.es/>
- Sahagún Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México, 1999
- Savater Fernando. “El antropólogo como historiador”. En: “La Jornada Semanal”, suplemento de “La Jornada” No. 129, 24 de agosto de 1997.
- Scott James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, ERA. 2000.
- Secretaría de Educación Pública. *Enciclopedia de México*. México, 1986
- Solares Blanca (Coord.). *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. México DF: Antrophos, CRIM, UNAM. 2001.
- Soustelle Jacques. *El universo de los Aztecas*. FCE, México, 1996
- Torres Nafarrete Javier. “La propuesta teórica de Niklas Luhmann”. Documento de trabajo, por publicar.
- Trías Eugenio. *Diccionario del espíritu*. Barcelona: Planeta. 1996
- Villaseñor Vega Santiago. Diario de campo, San Lorenzo Tlacoyucan. 22 de octubre de 2002 a 3 de noviembre de 2003. Documento propio no editado.
- Weber Max. “Fundamentos metodológicos” en: Weber Max. *Economía y sociedad*. FCE México, 1964
- Zantwijk Rudolf A. M Van. *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*. México, 1956.