



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



Linderos, Templos y Santos
La conformación de una tradición religiosa y una
identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial

Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia

Presenta: Eliana Acosta Márquez

Director: Dr. Federico Navarrete Linares



Septiembre de 2004

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COORDINACIÓN DE EXÁMENES PROFESIONALES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Esta tesis más que un requisito para contar con un título de licenciatura en Historia, ha sido un viaje cargado de encuentros, vivencias y aprendizajes. En particular, esta investigación me ha dado la oportunidad de conocerme y de encontrarme con personas que me han marcado de múltiples formas y en distintos contextos, y de las cuales estoy profundamente agradecida.

Agradezco a Federico Navarrete, por haber aceptado ser mi director de tesis y por permitirme participar en su seminario de investigación; por esa clase de Descubrimiento y Conquista de América, en la cual supe de los vínculos entre la Historia y la Antropología.

A Druzo Maldonado, por compartir conocimientos, cuestionamientos y bibliografía que dieron forma y contenido a esta tesis; por insistir en la rigurosidad y los fundamentos de la investigación.

A Andrés Medina, por su vasto conocimiento y generosidad, por esas conversaciones y prácticas de campo en torno y fuera de la Cuenca de México y de la Antropología Mexicana; por invitarme a dar a conocer esta investigación en el Seminario de Etnografía de la Cuenca de México.

A Antonio Rubial, por aceptar ser lector de mi tesis; por transmitirme el gusto por la historia novohispana y dejarme ver la importancia de la historia colonial para comprender este país.

A Gerardo Lara, por la lectura tan cuidadosa y detallada de la tesis; por sus observaciones y aportaciones que dan para otra investigación, que espero pronto comenzar.

A Leopoldo Valiñas, por las clases de náhuatl que me han motivado a adentrarme en la lengua y en la perspectiva de los nahuas de Milpa Alta; por apoyarme en la traducción y por esas reflexiones al margen que han resultado imprescindibles.

A Saúl Millán, por la posibilidad de mirar la etnografía y la antropología desde otro lugar (desde la diferencia y el Istmo de Tehuantepec); por la clase de Etnografía de México y el Seminario de Antropología Simbólica, en los que he encontrado otros horizontes y sentidos a esta investigación, que espero darles cauce en un futuro cercano.

A Juan Sandoval, quien sin querer definió esta investigación, al introducirnos a Milpa Alta y sus fiestas patronales en el marco de la materia de métodos y técnicas.

A Hugo Sáez, por el curso de metodología y por mostrarme que el conocimiento empieza por uno mismo y desde nuestra singularidad.

A Macario Alfonso Rodríguez, por la perspectiva etnológica de la historia y por dejarme ver los vínculos entre el pasado y el presente.

A René Vásquez, por orientarme en mis primeros pasos; a la Sra. Delfina Muñoz y Natalio M. Alvarez por acercarme a la tradición oral y a la historia de Milpa Alta; al Sr. Anastasio Hernández y la Sra. Elena Nápoles por sus enseñanzas del náhuatl y por compartir su mundo. A mis amigos y colegas: a las legendarias, Iliana López y Argelia Ortiz; a Elizabeth Gómez-Gordillo y Miguel Angel Beltrán, mis primeros cómplices en este viaje; a los otros enahnos, Yoloxóchitl Martínez, Magdalena Rosales y Ulises Jacinto; a mis compañeros tesisistas, Huemac Escalona y Emiliano Zola.

Agradezco especialmente a Daniel y a mi familia, sin su apoyo, solidaridad y paciencia hubiera sido impensable e imposible esta investigación.

A Daniel, por ser mi compañero en este viaje, viaje que se ha forjado también en la Costa de Michoacán, en la carretera, con los nahuas de esas tierras, el mar, los minuets y la virgencita de Ostula; por la música, el diálogo y la alegría; por el amor en sus múltiples sonos, ritmos y matices.

A mi familia, a esa singular comunidad de la que formo parte y me siento por de más orgullosa y afortunada. A Emiliano por procurarme y por su constante insistencia en darle mate a esta tesis; a Tania por el cariño, entrega y amistad, -por los kilómetros recorridos-; a mi mami, por el apoyo incondicional y por esa sabiduría arraigada a la vida y al presente; a mi papi, por transmitirme la pasión por el conocimiento y la libertad de elegir.

Finalmente, agradezco al Centro de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras por la beca que me otorgó para la realización de esta tesis; a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Escuela Nacional de Antropología e Historia por forjarme como profesional, y más aún, como persona.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

1. MARCO GEOGRÁFICO Y ANTECEDENTE HISTÓRICO DE LOS NAHUAS DE MILPA ALTA

1.1 Delimitación geográfica y ubicación regional

Demarcación geográfica.....	17
Medio ambiente y recursos naturales.....	19
Milpa Alta, un espacio geográfico en la Cuenca de México: una historia y tradición cultural compartida.....	22

1.2 Antecedente histórico

Migración y poblamiento de Milpa Alta.....	27
Milpa Alta: pueblo cabecera y sujeto al Señorío de Xochimilco.....	30
Dominio de la Triple Alianza en Xochimilco y Milpa Alta.....	33

1.3 La religión entre los nahuas de Milpa Alta en la época prehispánica

La tradición religiosa mesoamericana en Milpa Alta.....	38
Los dioses tutelares.....	45
El culto a Cihuacóatl en el Señorío de Xochimilco.....	47

2. EL RÉGIMEN COLONIAL Y LA INTRODUCCIÓN DEL CULTO A LOS SANTOS CATÓLICOS

2.1 La conquista y el régimen colonial en Milpa Alta

La irrupción española.....	51
----------------------------	----

Denominación de Milpa Alta y su organización territorial durante la época colonial.....	54
El régimen colonial en Milpa Alta.....	56

2.2 Los franciscanos en Milpa Alta

La orden franciscana en la Nueva España.....	64
Introducción del cristianismo en Milpa Alta.....	66
La institución eclesiástica en Milpa Alta durante la época colonial.....	72

2.3 La introducción del culto a los santos católicos como parte del proceso de evangelización

El culto a los santos en la religión católica.....	75
La introducción del culto a los santos en Milpa Alta.....	77

3. EL CULTO A LOS SANTOS ENTRE LOS NAHUAS DE MILPA ALTA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL

3.1 Perspectivas y modalidades del culto a los santos entre los pueblos indios

Impacto de la evangelización en los pueblos indios.....	82
Perspectivas en torno al culto a los santos.....	86
Modalidades del culto a los santos.....	89

3.2 Los nahuas de Milpa Alta ante la introducción del culto a los santos

Linderos, templos y santos.....	92
La aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta.....	97
La configuración de un tiempo y un espacio originario.....	100

3.3 La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria durante la época colonial

Los templos y santos de la comunidades.....	109
Las cofradías y la organización comunitaria.....	112
El sistema de fiestas.....	117
Consideraciones finales.....	121
Bibliografía.....	131
Fuentes documentales.....	142
Anexo.....	144

Introducción

El tema de esta investigación lo constituye el culto a los santos entre los nahuas de Milpa Alta durante la época colonial. En los pueblos indígenas o de origen indígena la devoción a los santos es de las expresiones más representativas de su religiosidad, y más aún, de su cultura. En la actualidad, en Milpa Alta como en otros muchos pueblos, el culto a los santos, expresado en sus fiestas patronales y en sus sistemas de cargos, conforman una de las tradiciones más arraigadas. Por un lado, el santo patrono da nombre a la comunidad, es un punto de referencia para el trabajo común y la convivencia. Por otro lado, la organización ceremonial, así como el ritual en torno a los santos, inscriben a los habitantes a una historia, espacio y cultura que viven y reconocen como propios.

El culto a los santos involucra creencias y prácticas que hacen posible la transmisión y la continuidad cultural pero también trae consigo cambios e innovaciones. Conforman un tiempo y un espacio en el que se expresan las diferencias y las contradicciones al interior de las comunidades, e igualmente, caracteriza a las comunidades como unidades diferenciadas, marca la distinción entre un pueblo y otro, además de que configura uno de los elementos identitarios más significativos.

Precisamente, esta tesis es una aproximación a la forma en que se conformó una de las expresiones culturales más representativas de Milpa Alta y pretende dar cuenta del proceso mediante el cual el culto a los santos se conformó como una tradición religiosa y una identidad comunitaria durante la época colonial.

Por tradición religiosa –teniendo como principal referente al culto a los santos- se entiende un conjunto tanto de ideas, creencias, símbolos y valores como de prácticas y costumbres en torno a un ser sobrenatural, potencia trascendental o divinidad, que tienden a perpetuarse en el tiempo y que se transmiten de generación en generación, sin estar exentos a cambios e innovaciones. Aquello que se perpetúa y que se transmite delimita la adhesión a un grupo y se justifica por su referencia al pasado y a los antepasados. Por identidad colectiva se considera un discurso –que remite a representaciones, acciones y organizaciones- , que es construido y compartido por los miembros de una agrupación social específica y configurado en un contexto histórico particular. Discurso que alude al ser, características singulares y distinción del grupo en relación con un otro.¹

¹ Estas definiciones parten de un deslinde, primero en relación con las visiones dualistas que piensan la tradición como lo opuesto al cambio y a los enfoques esencialistas que conciben a la identidad como una esencia perenne y ahistórica. Precisamente, la historia, y en particular la investigación histórica, dan cuenta que problemas -que por lo común estudia la antropología-, como la tradición y la identidad, son resultado de un proceso histórico, que han

La pregunta eje que se pretende responder con la presente investigación es: ¿Cuál fue el proceso histórico y la dinámica cultural mediante los cuales el culto a los santos se conformó como una tradición religiosa y una identidad comunitaria durante la época colonial? Otras preguntas estrechamente relacionadas son: ¿Cuál es la relación del culto a los santos con otros ámbitos de la vida de los nahuas de Milpa Alta? ¿Cuál es la importancia del culto a los santos para comprender la particularidad de Milpa Alta como unidad geográfica, histórica y cultural?

La delimitación espacial de este estudio corresponde al territorio que hoy día se conoce como la Delegación Milpa Alta, que es una de las 16 que componen el Distrito Federal. Esta delegación política está formada por doce pueblos: Villa Milpa Alta -donde se encuentra la sede delegacional-, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa, San Juan Tepenáhuac, San Agustín Ohtenco, San Antonio Tecómitl, San Bartolomé Xicomulco y San Salvador Cuauhtenco.

Como universo de estudio se ha considerado la delimitación actual de Milpa Alta como un punto de partida, no obstante, el territorio de esta área durante la época colonial, aunque presenta similitudes con el presente, también muestra aspectos diferentes que han configurado el objeto de esta investigación. Entre lo más significativo, que habrá que señalar a manera de introducción, es que Milpa Alta ha sido parte de Xochimilco desde la época prehispánica hasta principios del siglo XX, de manera que durante la investigación ha sido fundamental tener como contexto también a esta actual delegación.

Asimismo, las fuentes documentales han acotado la espacialidad de la investigación a partir de la información que se ha encontrado: en los documentos y en la bibliografía hay referencias a los doce pueblos que hoy constituyen Milpa Alta, sin embargo, los datos aluden en primera instancia a Villa Milpa Alta, la antigua cabecera, así como a San Pedro Atocpan, y en menor medida a San Antonio Tecómitl.

La temporalidad que se ha establecido en la tesis abarca los siglos XVI, XVII y XVIII. Se ha considerado un proceso de larga duración en el sentido que se contempla prácticamente todo el periodo colonial. No obstante, se ha delimitado la dimensión temporal a partir de la identificación de momentos y procesos claves y significativos para los fines de este estudio, como lo es el contacto entre los nahuas de Milpa Alta y españoles, sobre todo franciscanos – quienes fueron los que introdujeron el cristianismo en este lugar-; la demarcación de los linderos y el derecho de propiedad sobre la tierra; el proceso de congregación y de

cambiado y se han configurado en el tiempo, y responden a contextos diferentes y particulares según el momento, la coyuntura, el periodo o la época. Para la delimitación de estos conceptos se han utilizado estos textos: Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier y Richard Portier, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1998. Pierre Ponte, Michael Izard, *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid, Ediciones Akal, 1991.

evangelización; la edificación del convento y del templo de la Asunción en la cabecera, así como de las iglesias de visita en los diferentes pueblos; la introducción y adopción de las cofradías junto con un sistema de fiestas; finalmente se ha estudiado el proceso de secularización.

Como en esta investigación un objetivo primordial ha sido aproximarse a las continuidades y las discontinuidades del proceso histórico en torno al culto a los santos, a manera de antecedentes se ha tomado en cuenta aspectos que se han reconocido pertinentes de la época prehispánica. Asimismo, se ha buscado construir puentes con la actualidad del fenómeno estudiado y también se ha tomado a la etnografía como base para explicar el pasado a partir del presente.

Esta tesis ha partido de la idea de que es fundamental conocer los diferentes casos e implicaciones del contacto entre el mundo europeo e indígena porque marcaron un antes y un después la historia de lo que ahora es México y sentaron las bases de la realidad tanto económica y política, como social y cultural del país. Para saber sobre problemas actuales, como relaciones y conflictos interétnicos, movimientos indígenas, composición social del país, conformación de regiones y cultura indígena y mestiza, uno debe remitirse a este proceso histórico.

Saber sobre la evangelización de Milpa Alta y el proceso de adopción y apropiación del cristianismo por los habitantes de esta área, permite por un lado, conocer el proceso de conquista y del régimen colonial dentro de una región y de un contexto diferenciado; y por el otro, conocer la modalidad particular de la dinámica cultural, y en específico religiosa, de un pueblo nahua de la Cuenca de México y del Altiplano Central durante la colonia, que explica en parte la realidad sociocultural actual.

Precisamente, una de las aportaciones de la historiografía contemporánea, como la microhistoria, ha sido comprender momentos y grandes etapas de nuestra historia, como el Descubrimiento y Conquista, la Independencia o la Revolución, no como algo homogéneo sino de manera diversa. Este enfoque ha dado como resultado, entre otras cosas, el conocimiento de múltiples expresiones de procesos generales y la concepción de México no sólo como un país multicultural sino también multihistórico.²

El caso de Milpa Alta resulta particularmente interesante por tratarse de un espacio dentro de la Ciudad de México que se caracteriza por ser una región rural dentro de un contexto

² Así como se plantea la diversidad cultural, lo mismo habría que sostener con respecto a la historia. No se puede negar la importancia de hechos y de procesos generales que han conformado México como nación, no obstante, estos hechos y procesos en espacios diferenciados presentan características particulares, así como desarrollos históricos independientes que configuran distintas culturas, identidades y regiones dentro del mismo país.

urbano, que a pesar del proceso de urbanización y de integración a la gran urbe se ha mantenido como unidad geográfica, histórica y cultural diferenciada; por estar habitado por población de origen nahua que en la actualidad reivindica su carácter de 'pueblos originarios'; por tener una historia de lucha comunitaria por la tierra que le ha permitido conservar sus tierras comunales y ejidales y una gran área de bosque. Milpa Alta en especial se distingue, como ya se ha apuntado, por contar con una arraigada tradición religiosa e identidad comunitaria, que se expresa en sus fiestas y su sistema de cargos.

Esta tesis busca contribuir al conocimiento de la historia de Milpa Alta y dar cuenta de un desarrollo histórico particular de un pueblo nahua del Centro de México. Se aborda un periodo, la época colonial, que ha sido poco estudiado en este lugar y sobre todo a partir de la investigación documental tejida con datos etnográficos.

El proceso de investigación del presente trabajo ha permitido conjuntar disciplinas como la historia y la antropología que han sido base de mi formación . La perspectiva antropológica enriquece el conocimiento histórico y permite abordar problemas que no corresponden a una etapa de la historia en particular, me refiero a las relaciones interétnicas, a la interculturalidad, al problema de la otredad, así como a la dominación y el cambio cultural.

Entre los objetivos que han guiado el desarrollo de esta investigación están : entender la conquista y el régimen colonial no como un proceso homogéneo, sino diverso por parte del mundo indígena y español, y bajo esa perspectiva, reconocer la particularidad de Milpa Alta. Identificar los hechos históricos que dan cuenta del proceso de evangelización en esta área, y en específico, de la introducción del culto a los santos como parte de dicho proceso. Saber sobre los intereses, estrategias y motivaciones de los franciscanos al introducir esta práctica religiosa e identificar las respuestas de los nahuas ante esto. Por último, distinguir el proceso de desarticulación y construcción de la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta a partir de la discontinuidad que representó la penetración de una nueva cultura a partir de la presencia española y de la continuidad de elementos de la cosmovisión mesoamericana.

La microhistoria ha sido la principal corriente historiográfica que ha orientado este estudio, para lo cual se han retomado planteamientos tanto del historiador mexicano, Luis González, como del italiano Carlo Ginzburg³ Habrá que apuntar que los enfoques historiográficos de uno y otro historiador nos conducen a caminos distintos -pero no por eso irreconciliables-, uno a una

³ Comparto con Carlo A. Aguirre Rojas- especialista en microhistoria italiana-, las diferencias de enfoque y finalidades entre lo que se conoce como microhistoria mexicana y la microhistoria italiana, no obstante, no estoy de acuerdo en subvalorar una corriente con respecto a la otra. Una y otra aportan al conocimiento de la historia y no necesariamente deben oponerse ya que se pueden reconocer las aportaciones de ambas e incluso complementarlas para enriquecer el proceso de investigación, como en lo personal se ha pretendido. Véase, Carlos Aguirre Rojas, "Invitación a otra microhistoria", en *Transverso*, No.1, México, 2000.

historia local vinculada a 'los sentimientos del terruño' y otra a una historia particular tejida con lo general.

Luis González me ha dado la base para pensar la historia de México tomando en cuenta las diferencias regionales y culturales, así como los distintos desarrollos históricos de los grupos sociales y espacios que conforman este país. Este historiador propone una microhistoria para un 'multi-México': "Es un país de entrañas particularistas que revela muy poco de su ser cuando se le mira como unidad nacional; hay que verlo microscópicamente como suma de unidades locales, pero sin dejar de atender esas unidades de análisis que son la región, el estado y la zona. En pocos países del mundo, como México, se justifica un análisis microhistórico."⁴

Al elegir Milpa Alta como objeto de estudio, he considerado un espacio de poca amplitud espacial comparado con la totalidad del país y he realizado una reducción a escala de procesos históricos generales, como los son la conquista, la evangelización y el régimen colonial. En este sentido, he buscado establecer la modalidad particular del contacto entre españoles y nahuas de Milpa Alta, del impacto del régimen español sobre estos y la forma en que adoptaron y apropiaron instituciones y expresiones culturales españolas, sin dejar de lado el contexto general en que se insertan dichos procesos.

Precisamente, de la microhistoria italiana, y en particular de Carlo Ginzburg, he retomado la idea de cambio de escala a nivel de observación y de estudio de los procesos históricos; el interés por contrastar y complementar la dimensión general y particular, esto es, la perspectiva macrohistórica y microhistórica. También ha sido de especial importancia en el proceso de esta investigación el aporte de Ginzburg de que el conocimiento histórico es resultado de un proceso de construcción, sobre todo en relación con las fuentes históricas. Siguiendo a este historiador, los documentos en primera instancia dan cuenta de una versión oficial y hegemónica de la historia, y que es posible ir más allá y reconstruir la perspectiva de los actores y de la cultura oral a partir de los indicios, de las aristas y anomalías que presentan, lo que llama Ginzburg, 'el paradigma indiciario'.⁵

El concepto que principalmente he utilizado como término de inferencia ha sido el de cambio cultural. El cambio cultural se ha explicado de diversas maneras, ya sea a partir de factores al interior de una agrupación social o de agentes externos. Una de las posibles explicaciones gira en torno al contacto entre culturas, resultado de las migraciones, de la

⁴ Luis González, *Otra invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Colección Fondo 2000), p.71

⁵ Véase, Carlo Ginzburg, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella", en *Manuscripts*, Barcelona, No.12, 1994. Justo Serna y Anacleto Pons, *Cómo se escribe la microhistoria*, Madrid, Fónesis, Cátedra Universitaria de Valencia, 2000. Carlo Ginzburg, "Intervención sobre el paradigma indiciario", en *Tentativas*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo-Facultad de Historia, 2003, pp. 157-177.

cercanía geográfica, de las relaciones comerciales, de la guerra, de la expansión religiosa o de la dominación económica, política y cultural.

Dentro de la antropología y de la historia se han planteado múltiples conceptos que intentan explicar la complejidad que implica el contacto de diferentes pueblos y culturas y los resultados que trae consigo -como se desarrolla en uno de los apartados de esta tesis poniendo énfasis en el culto a los santos-.⁶ Se ha utilizado el término de 'aculturación', de 'transculturación', de 'sincretismo', de 'cultura compuesta', de 'yuxtaposición', entre otros.

En particular, he retomado la idea de James Lockhart de que hay que empezar por considerar la modalidad del contacto junto con otros factores de igual importancia, como lo son el grado, la distancia, la frecuencia e intensidad del contacto. Asimismo, comparto el planteamiento de que en el cambio cultural que se dio por lo menos en el Centro de México no se puede hablar de <supervivencias absolutas ni desplazamientos totales> y que hay que considerar particularidades dentro del proceso histórico de la dinámica cultural durante la época colonial.

Al respecto escribe este autor: "En las primeras etapas lo que se encuentra comúnmente es la identificación preliminar de los elementos intrusos e indígenas, que permitía que un concepto o práctica indígena funcionara de una manera peculiar bajo una cubierta cristiano-española. Al paso de los siglos se crearon combinaciones de formas y patrones estables, que debían algunos rasgos a uno de los donantes y otros al otro y, en algunos casos, a ambos. A finales del siglo XVIII, casi nada del sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones y, no obstante, casi todo se remontaba a la vez de una u otra forma a un antecedente de los tiempos anteriores a la conquista."⁷

Esta investigación pretende contribuir precisamente a dar a conocer una modalidad del cambio cultural, en específico, del cambio religioso en torno al culto a los santos, en primera instancia en el contexto de la Cuenca de México, y también en el marco de la población nahua del centro del país. Más que tratar de demostrar que el cambio cultural es resultado de un proceso de 'aculturación', 'transculturación', 'sincretismo' o 'yuxtaposición', lo que busco es poner atención a los datos y a las evidencias de la investigación documental vinculadas a la información etnográfica, para así dejar ver el proceso mediante el cual se dio el cambio cultural a partir de la introducción del cristianismo por los franciscanos, de las respuestas de los nahuas

⁶ Véase la segunda parte del primer apartado del capítulo tres, que lleva por nombre "Perspectiva en torno al culto a los santos".

⁷ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglo XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p.16

de Milpa Alta ante esto y la forma en se conformó una tradición religiosa y una identidad comunitaria en torno al culto a los santos.

Me parece que una de las posibles aportaciones de este estudio a la discusión en torno a la dinámica religiosa y del cambio cultural de los pueblos indígenas es haber puesto el acento en la perspectiva de los sujetos de estudio, en particular de los nahuas, y reconocer que la religiosidad, por lo menos para este estudio en específico, debe analizarse tomando en cuenta la dimensión simbólica junto con la territorialidad, la estructura política y la base material, y sobre todo, poniendo atención en el contexto particular de Milpa Alta.

Las hipótesis que sirvieron como punto de referencia inicial a la investigación - y que durante el proceso de investigación se replantearon y modificaron, como se verá a lo largo del contenido de esta tesis- giraron en torno a tres ideas principales: en primera, durante el proceso de evangelización en Milpa Alta hubo tanto continuidades como discontinuidades. La cultura española trastocó y alteró la vida de los nahuas de esta población; no obstante, los franciscanos utilizaron las simetrías y paralelismos entre la religión cristiana e indígena y los nahuas por su parte adoptaron los nuevos principios religiosos y los resignificaron a partir de su propia vida y cosmovisión. En segunda, si los frailes franciscanos no eligieron deliberadamente tal santo como patrono para sustituir las deidades prehispánicas, sí aprovecharon las semejanzas de la creencia en los dioses tutelares o *calpoteotl* con el culto a los santos católicos y retomaron en la imagen de los santos patronos la función de los dioses tutelares de dar identidad y cohesión a la comunidad. Por último, los nahuas de Milpa Alta adoptaron el culto a los santos católicos por las semejanzas que encontraron con sus antiguas deidades y esta similitud posibilitó en especial su aceptación, apropiación y la subsecuente conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria vinculada a esta expresión cultural.⁸

El proceso de investigación estuvo marcado desde un inicio por la experiencia etnográfica y la perspectiva antropológica. El primer acercamiento a Milpa Alta se dio a raíz de una materia de métodos y técnicas de investigación de la especialidad de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la cual una de las tareas fue acercarse al fenómeno de las fiestas patronales. Para mí fue todo un descubrimiento saber que en la Ciudad de México existía un lugar como Milpa Alta, con las características que anteriormente ya se han resaltado. El interés antropológico se reveló pero también el histórico, y como estudiante de historia empezaron a

⁸ Habrá que decir que estos supuestos, y en particular, lo referente a las semejanzas y paralelismos entre la cultura europea y la prehispánica, fueron de los aspectos que más se replantearon a lo largo de la investigación. Si bien, se reconoce que la introducción del culto a los santos y su adopción por parte de los pueblos indígenas fue posible en parte por las semejanzas y paralelismos, no se puede considerar como el único factor y el más significativo para aproximarse a este proceso de interacción cultural, como se verá a lo largo de esta tesis.

surgir dudas en torno al origen y la conformación histórica de una tradición como el culto a los santos.

El interés creció con el trabajo de campo, con la búsqueda bibliográfica y con las primeras lecturas vinculadas a Milpa Alta, a la religiosidad indígena y a la historia de los nahuas. Después, con un anteproyecto en mano, me enfrenté a una de las primeras grandes dificultades: la disponibilidad de fuentes que dieran luz y fundamento al tema que yo me había propuesto. Entonces, Federico Navarrete me dio a conocer los *Títulos Primordiales* y empecé a identificar documentos en el Archivo General de la Nación y el Archivo General Agrario; igualmente, Druzo Maldonado me orientó en el acervo del Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología y me acercó a una bibliografía hasta ese momento inimaginable. A la par, el seminario sobre Etnografía de la Cuenca de México de Andrés Medina me aproximó a una serie de problemáticas y lecturas que ayudaron a concretar el tema y problema de investigación.

Contando con un proyecto de tesis, con las fuentes que proporcionaran la información y le dieran sustento, y con la orientación de Federico Navarrete, Druzo Maldonado y Andrés Medina pude avanzar en la búsqueda. Fue entonces que logré tejer la investigación documental y etnográfica que han sido la base de la investigación que ahora se presenta.⁹

De la base bibliográfica habrá que decir que está constituida primeramente por crónicas locales, trabajos históricos y antropológicos de Milpa Alta, entre los cuales destaca, por un lado, la obra del cronista Francisco Chavira, quien presenta un discurso y una versión que se reproduce en diversos trabajos. Se ha optado por considerar su obra como uno de los principales puntos de referencia porque en gran parte representa la visión histórica local mayormente aceptada entre los milpaltenses. Más que centrar la atención en la validez de los datos proporcionados por este cronista, lo que interesa es aproximarse a una de las perspectivas nativas de la historia de Milpa Alta.¹⁰ Por otro lado, está el trabajo del historiador local, Rubén Lara, quien proporciona una investigación documental sustancial, compuesta por una clasificación de documentos del Archivo General de la Nación y la versión paleografiada de algunos de ellos.

Otros trabajos sobre Milpa Alta que han sido fundamentales en la investigación son los de María de Jesús Martínez, quien da cuenta de la estructura de sus sistemas de cargos y de sus

⁹ Las fuentes que a continuación se presentan no son las únicas, no obstante, se consideran los pilares de la investigación. La referencia bibliográfica completa se encuentra en la bibliografía, al final de esta tesis.

¹⁰ Aunque la versión de la historia de Milpa Alta escrita por Francisco Chavira ha sido reproducida por múltiples estudiosos, habrá que decir que se le ha criticado la falta de fuentes y aparato crítico que sustente su discurso. No obstante, lo que interesa retomar y resaltar de la obra de este historiador local es la perspectiva nativa de la historia de los milpaltenses, que deja ver en sus obras, una escrita en 1949 y la otra en 1973.

fiestas y presenta información histórica valiosa; otro es el de Iván Gomezcézar, investigador que hace una interesante interpretación de la construcción de la historia de los milpaltenses en relación con la lucha por la tierra. También lo es la tesis de historia de Lilia Velázquez, en la que encontramos datos en torno a aspectos de la vida colonial de Milpa Alta y también ofrece la clasificación de documentos del AGN, así como un apéndice con algunos de estos paleografiados.

Sobre historia y cultura de los nahuas dos autores han sido básicos, Charles Gibson y James Lockhart, quienes me han permitido identificar datos por demás significativos de Milpa Alta y contar con un contexto histórico general de los nahuas del centro de México. También lo ha sido la tesis de Paula López sobre los *Títulos Primordiales*, de pueblos del Valle de México y de los actuales estados de México y de Morelos; esta historiadora presenta un sugerente estudio analítico e interpretativo y una versión paleografiada. Estos documentos, que tuvieron la función original de confirmar los derechos de los pueblos indígenas sobre la tierra durante la época colonial, constituyen una fuente invaluable para aproximarse a su historia y sobre todo a su perspectiva particular sobre ella, que es uno de las principales finalidades de esta investigación.

En relación con la conquista y el régimen colonial, el trabajo de Federico Navarrete sentó las bases para advertir la diversidad de la conquista de lo que ahora es México y las múltiples dimensiones e implicaciones de las instituciones españolas entre los pueblos indios. Relativo a la evangelización, las obras de Antonio Rubial me permitieron contar con un panorama general de la religión de la Nueva España, y en particular, de la presencia franciscana; la investigación de Robert Ricard igualmente me dejó ver múltiples aspectos de la introducción del cristianismo

De la religiosidad indígena y popular habrá que destacar a varios autores, como lo es Alfredo López Austin, Andrés Medina, Druzo Maldonado, Félix Baéz-Jorge y Johanna Broda. A través de estos autores pude percibir la complejidad de la religiosidad en relación con un contexto determinado, desde una perspectiva de larga duración, y situar las relaciones entre la dimensión simbólica, política, social y económica.

Datos encontrados en crónicas y obras coloniales fueron de especial importancia para situar a Milpa Alta durante el proceso de evangelización y el régimen colonial. Habrá que mencionar a Motolinía, Sahagún, Tezozomoc, Mendieta, Durán, así como Agustín de Vetancurt y José Antonio de Villaseñor y Sánchez.

De la base documental del Archivo General de la Nación se han consultado sobre todo documentos del Ramo de Tierras, Indios y Padrones, los cuales han aportado información sobre diversos aspectos de Milpa Alta, que van de lo religioso a lo económico. Se encontraron

datos sobre la población, el territorio, la organización política, el repartimiento, los tributos, la producción del pulque, así como testamentos y litigios. En particular destacan *Los Títulos Primordiales*, que dan cuenta, entre otras cosas, tanto de la introducción del cristianismo, del proceso de congregación, como de la confirmación de tierras y el señalamiento de los linderos. Hay una versión en castellano y otra en lengua náhuatl; para este estudio también se ha consultado el documento en náhuatl y se ha hecho una aproximación al campo semántico a partir de la identificación de términos clave y el reconocimiento de su significado, bajo la orientación de Leopoldo Valiñas.

Del Archivo General Agrario se ha utilizado un expediente que incluye testimonios del siglo XVII al XIX. Está compuesto por unas copias certificadas de los títulos del pueblo, a solicitud del subdelegado de Xochimilco del año de 1841. Este expediente incluye documentos que pueden considerarse otra versión de los *Títulos Primordiales*, además de uno que da cuenta de la composición de tierras a principios del siglo XVIII y otro, que lo constituye un litigio entre los pueblos de Asunción Milpa Alta y San Pedro Atocpan por el derecho de uso de los montes.

Asimismo, de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología se ha consultado el Fondo Franciscano y en particular cuatro documentos: el inventario del convento la Asunción del año de 1602; el directorio del mismo, de sus ermitas y pueblos de visita del año de 1720; el cuaderno inventario de la hospedería del convento del año de 1725; por último, uno sobre la administración de los franciscanos a su cargo del año de 1734. Como se puede notar, estos documentos arrojaron información sobre la presencia franciscana en Milpa Alta, y en específico, del proceso de consolidación de la institución eclesiástica durante la época colonial.

También la etnografía ha sido sustento de la investigación: el recorrido en campo, la presencia en las fiestas patronales y otras celebraciones, así como las entrevistas a nativos de Milpa Alta, han proporcionado información sobre todo de la religiosidad. En particular dos informantes, Delfina Muñoz y Natalio M. Álvarez, han compartido testimonios que han constituido una fuente por demás rica y compleja, para aproximarse a la tradición oral en torno a la geografía sagrada y al culto a los santos, que han sido base para establecer puentes y correlaciones entre el presente y el pasado.

Finalmente, habrá que referirse a la composición de la tesis que está compuesta por tres capítulos, además de la presente introducción, las consideraciones finales, la bibliografía, las fuentes documentales y un anexo con mapas e imágenes..

El primer capítulo lleva por nombre "Marco geográfico y antecedente histórico" y está compuesto por tres partes: 1) la delimitación geográfica y la ubicación regional, en el cual se

presenta la demarcación actual del territorio de Milpa Alta, un cuadro general del medio ambiente y los recursos naturales y una ubicación regional de Milpa Alta en el marco de la Cuenca de México. 2) En esta parte se tratan aspectos significativos de la historia prehispánica, como la migración y el poblamiento de Milpa Alta, su lugar dentro de la estructura política del Señorío de Xochimilco y el dominio de la Triple Alianza. 3) La religión es el tema central de este último apartado: primeramente se advierten elementos de la tradición religiosa mesoamericana en Milpa Alta, y después se presenta una visión general de los dioses tutelares y, en particular, del culto a Cihuacóatl en el Señorío de Xochimilco y en Milpa Alta como parte de esta entidad.

El segundo capítulo lleva por nombre “El régimen colonial y la introducción del culto a los santos católicos”, éste también está dividido en tres apartados: 1) en esta parte se deja ver la modalidad de la irrupción española en Milpa Alta, la denominación de esta población y su organización territorial durante la época colonial. 2) Posteriormente se considera la presencia franciscana en la Nueva España, y en específico en Milpa Alta, y se sitúa la penetración del cristianismo y la consolidación de la institución eclesiástica en la colonia. 3) Por último, se ubica el culto a los santos dentro de la religión católica y la introducción del culto a los santos en Milpa Alta.

El tercer capítulo, titulado “El culto a los santos entre los nahuas de Milpa Alta durante la época colonial”, contiene igualmente tres partes: 1) en este apartado se presenta una visión general sobre el impacto de la evangelización en la población indígena, así como una relación de distintos enfoques en torno al culto a los santos y diferentes modalidades de esta expresión religiosa en diferentes pueblos indios a manera de marco comparativo. 2) En éste se da cuenta de la introducción del culto a los santos a partir de dos aspectos principales, la relación de la demarcación de los linderos, la construcción de los templos y las imágenes de los santos patronos, así como la aparición de la Virgen de la Asunción Milpa Alta. Al final de este apartado se plantea una interpretación de los datos expuestos anteriormente con base en los *Títulos Primordiales* y la tradición oral. 3) Este capítulo se cierra con un bosquejo de la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria a partir de cuatro ejes, estos son, los templos, las imágenes de los santos, las cofradías junto con los cargos religiosos y la constitución de un sistema de fiestas.

1. MARCO GEOGRÁFICO Y ANTECEDENTE HISTÓRICO DE LOS NAHUAS DE MILPA ALTA

1.1 Delimitación geográfica y ubicación regional

Demarcación geográfica¹¹

Con base en una mirada retrospectiva, se deja ver en este apartado que los límites de la delegación Milpa Alta son un punto de referencia para establecer la delimitación de este espacio geográfico durante el régimen colonial y también en la época prehispánica. No obstante, lo que ahora es una delegación del Distrito Federal ha sido históricamente parte de Xochimilco, desde la época prehispánica hasta principios del siglo XX. Un problema que enfrenta el investigador es que los milpaltenses hoy día tratan de desligarse lo más posible de su pasado xochimilca y reivindicar su autonomía histórica, lo cual ha influido en la visión de su propia historia y en la forma en que la transmiten.

Lo que ahora es Milpa Alta constituye una de las 16 delegaciones del Distrito Federal. Se ubica en la parte sureste de la ciudad; su superficie corresponde al 19,2% del total del territorio con 281 kilómetros, siendo la segunda delegación más grande después de Tlalpan.¹² Colinda al norte con las delegaciones Xochimilco y Tláhuac; al este con la delegación Tláhuac y el estado de México, al sur con el estado de Morelos; al oeste con el estado de Morelos y las delegaciones de Tlalpan y Xochimilco. (Ver Mapa 1)

La Delegación Milpa Alta está formada por 12 pueblos que conservan su nombre en náhuatl aunado al de su santo patrono con excepción de la sede delegacional, que se llama Villa Milpa Alta. Los otros pueblos son: San Bartolomé Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, San Agustín Ohtenco, Santa Ana Tlacotenco, San Juan Tepenáhuac, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa y San Antonio Tecómitl.

Los pueblos están ubicados de la parte meridional hacia el norte de la delegación; la otra parte, que es de mayor extensión, es reserva ecológica. Del área en donde se encuentran los pueblos, Villa Milpa Alta está ubicado en el centro. Al poniente de la cabecera se sitúan: San

¹¹ Los datos sobre la delimitación geográfica de Milpa Alta fueron tomados tanto de los Cuadernos Estadísticos Delegacionales del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, de las monografías locales, así como estudios generales sobre los nahuas del centro de México, crónicas y documentos coloniales.

¹² En el año de 1929 Milpa Alta se estableció como delegación política del Distrito Federal, antes de esa fecha era parte de la Municipalidad de Xochimilco.

Bartolomé Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Pedro Atocpan y San Pablo Oztotepec. Al sur de Villa Milpa Alta se localizan San Lorenzo Tlacoyucan y al sureste, Santa Ana Tlacotenco, San Juan Tepenahuac y San Agustín Ohtenco. Al oriente se encuentra San Jerónimo Miacatlán y San Francisco Tecoxpa. Por último, San Antonio Tecómitl hacia el noreste de la sede delegacional.

Cronistas locales y otros estudiosos como Francisco Chavira Olivos, Carlos López, Godoy Ramírez y Joaquín Galarza, sostienen que los pueblos que ahora constituyen Milpa Alta fueron fundados antes del régimen español, algunos desde el poblamiento de la región por los chichimecas y después con la dominación mexicana.¹³ Para estos autores, desde entonces se conservan sus nombres y sus límites.

Siguiendo con esta perspectiva, los chichimecas fundaron lo que ahora sería Villa Milpa Alta y lo mismo hicieron con Tlacotenco, Tlacoyucan, Ohtenco, Tecoxpa y Oztotepec. Los mexicas poblaron, fundaron los demás pueblos y reorganizaron toda la región. A sus dominios se incluye Tulyehualco y San Juan Ixtayopan, que hoy día no forman parte de la delegación.¹⁴

El cronista Francisco Chavira escribe que con el dominio mexicana se formó 'el imperio de Malacachtepec Momoxco', que rebasaba las actuales fronteras de la delegación: "Fue de esta manera que se organizó el llamado Imperio de Malacachtepec Momoxco, cuya jurisdicción abarcaba no solamente la superficie de la Delegación Milpa Alta, sino parte también de la hoy Delegación Tlalpan y de Xochimilco."¹⁵

En contraste con esta perspectiva, en crónicas y documentos coloniales, así como en estudios generales sobre los nahuas del centro de México, se puede situar a Milpa Alta como parte del territorio de Xochimilco. En estas fuentes encontramos que Milpa Alta perteneció al señorío de Xochimilco en la época prehispánica y después al corregimiento y subdelegación de esta misma región durante la Colonia. Asimismo, durante el siglo XIX y principios del XX fue parte de la Municipalidad de Xochimilco.¹⁶

Se ha registrado que la extensión territorial de Xochimilco durante la época colonial y prehispánica incluía la zona sureste de la Cuenca de México, que corresponde al espacio geográfico de Milpa Alta. Al respecto indica Peter Gerhard: "El territorio prehispánico y colonial de Sochimilco se extendía desde el lago de agua dulce de ese nombre hasta la cima de las montañas que cierran el valle de México por el sur (esta zona constituye hoy el cuadrante

¹³ Véase, Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación Milpa Alta*, México, 1949. (Trabajo mecanografiado tirado en estencil); Godoy Ramírez, *Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco*, México, Editorial Vargas, 1953; Joaquín Galarza, "Límites ancestrales de Malacachtepec Momoxco", en *CE- ACATL. Revista de la Cultura de Anáhuac*, No.22, Enero, 1992; Carlos López, *Malacachtepec Momoxco. Historia Legendaria de Milpa Alta*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (Cuadernos de la Casa Chata, No.53, Serie Malacachtepec Momoxco 4).

¹⁴ Cfr., Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación Milpa Alta...*, p.10

¹⁵ *Ibid*

sureste del Distrito Federal). La altura oscila entre 2 200 y 3 400 metros, y el clima es fresco con lluvias estacionales moderadas.¹⁷

Teniendo como punto de referencia determinada delimitación geográfica y al haber ubicado a Milpa Alta como parte de Xochimilco, enclavada en la parte sureste de la Cuenca de México, habrá que reconocer su particularidad en el marco de aquel territorio y esta región.

Medio ambiente y recursos naturales

Este apartado se considera pertinente por dos aspectos fundamentales: en principio habrá que señalar que el medio ambiente es base de la subsistencia y obtención de recursos. Bajo esta perspectiva, es importante identificar cuáles fueron los recursos que pudieron intercambiar los nahuas de Milpa Alta con los demás pueblos de la Cuenca de México, formando parte de la red económica de esta región. Igualmente, habrá que resaltar que al contemplar el entorno geográfico es posible reconocer uno de los referentes primordiales de la cosmovisión y de la religiosidad.

Hoy día Milpa Alta es una excepción en la ciudad de México, entre otros pocos lugares, por contar con importantes áreas de cultivo y conservar una gran área de bosques. Toda la demarcación se tiene por reserva ecológica. El 95.5% de su territorio corresponde a la superficie rural; el 3,5% al uso habitacional; el 0,5% a equipamiento urbano y rural; y el 0,5 % se considera mixta.¹⁸ Esto da cuenta en parte porque a pesar del proceso de urbanización, el paisaje no esté tan alterado como en otras zonas del Distrito Federal. Si uno va a Milpa Alta es posible apreciar sus cerros y sus bosques, además de sus áreas de cultivo, sobre todo de nopal.¹⁹

El paisaje que en la actualidad podemos observar en Milpa Alta puede ser base para reconstruir el entorno durante la época colonial, sin dejar de advertir que no ha sido exento de cambios y deterioros. Para intentar esta posible reconstrucción partimos de que es necesario contemplar ciertos aspectos del medio ambiente, como el suelo, hidrografía, fisiografía, altitud,

¹⁶ Así lo constata Lilia Velazquez en su tesis de licenciatura *Algunos aspectos de la vida colonial de Milpa Alta*.

¹⁷ Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas- Instituto de Geografía, 2000, (Serie Espacio y Tiempo/ 1), p.252

¹⁸ Cfr., *Milpa Alta. Monografía*, México, Gobierno de la Ciudad de México-Delegación Milpa Alta, 1997 .

¹⁹ Entre otras cosas, Milpa Alta se caracteriza por ser una región agrícola en un contexto urbano, en específico, desde los años sesenta la producción del nopal ha representado una de las principales actividades económicas; el 50% de su población esta dedicada a alguna actividad relacionada con la agricultura. Véase. Pablo Torres Lima, *El campesinado en la estructura urbana (El caso de Milpa Alta)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1991.

clima, precipitación pluvial, fauna, vegetación y así contar con elementos para adentrarse a la relación entre naturaleza y cultura.

Milpa Alta es un espacio geográfico que cuenta con los cerros más elevados y más vastos bosques dentro de la Cuenca de México; es parte del conjunto de montañas que se conoce como el complejo Chichinauhtzin correspondiente a las estribaciones de la serranía del Ajusco.²⁰ La altura promedio de Milpa Alta es de 2,415 metros sobre el nivel del mar. De sus principales elevaciones se encuentran: el volcán Tláloc con 3,690 metros sobre el nivel del mar; el Cuauhtzin con 3,510 msnm, el Chichinauhtzin con 3,470 msnm, el Acopiaco con 3,320 msnm, el Tetzacoatl con 3,310 msnm, el Ocusacayo con 3,220 msnm, el San Bartolo con 3,200 msnm y el Teuhtli con 2,710 msnm.²¹

El suelo es rocoso y accidentado con estructuras de origen volcánico; el 70 % del terreno es montañoso y el 30% restante está formado por valles y declives bajos. El Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática clasifica el territorio dentro de la provincia del Eje Neovolcánico y de la subprovincia de Lagos y Volcanes de Anáhuac; el 95,5% formado por sierra volcánica con estrato volcanes y el 4,5% por meseta balsática malpaís.²²

Milpa Alta carece de corrientes de agua: depende del agua de temporal que se concentra en los barrancos y de lo que brota de los manantiales, así como del abastecimiento de Xochimilco, sobre todo de San Gregorio Atlapulco. El cronista local Francisco Chavira escribe que había un manantial llamado Tulmiac que durante la época prehispánica y la colonia abastecía de este líquido a esta actual delegación.²³

El clima es templado, varía entre los 17° C y los 39° C, en invierno llega hasta 4° C; en tanto, la temporada de lluvias es en verano. El INEGI registra que el 69,54% de la superficie tiene un clima semifrío subhúmedo con lluvias en verano, de mayor humedad; el 16,23 % es templado subhúmedo con lluvias en verano, de mayor humedad; el 9,64% es templado subhúmedo con lluvias en verano, de humedad media; el 4,59 % es semifrío húmedo con abundantes lluvias en verano. Las precipitaciones van desde 502,6 hasta 1,464.5 mm anuales; el promedio anual es de 735,7 mm, lo que hace de Milpa Alta una región no muy lluviosa pero tampoco seca, se puede catalogar en la media.²⁴

²⁰ Precisamente Milpa Alta es parte del complejo Chichinauhtzin en una de las áreas que delimitan la frontera de la Cuenca de México en la zona sur de esta región.

²¹ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Cuaderno Estadístico Delegación. Milpa Alta, Distrito Federal*, México, INEGI-Gobierno del Distrito Federal, 2000, p.4

²² *Ibid.*, pp. 3-4

²³ Es de especial importancia en la memoria colectiva este manantial puesto que se asocia con la aparición de la Virgen de la Asunción, aspecto que se desarrollará en el tercer capítulo de la tesis.

²⁴ *Cfr.*, *Cuaderno Estadístico Delegación. Milpa Alta, Distrito Federal...*, pp. 5-6

Es importante resaltar que el medio ambiente no sólo da cuenta del paisaje de un espacio geográfico determinado sino también de los recursos que se pueden obtener y que son base de la subsistencia. Como bien menciona Florencia Jacobs -para el caso de la época prehispánica-, la flora y la fauna fueron elementos básicos para la supervivencia, recursos como los árboles se utilizaron para la construcción de casas y canoas, para la elaboración de instrumentos para la caza y agricultura; su resina servía para pegar, para la medicina y la leña para contar con fuego. Las plantas sirvieron como comestible y medicina, además de utilizarse para la fabricación de muebles, como los asientos y petates. Los animales eran comestibles y se les encontraba un valor medicinal, y se les utilizaba para la elaboración de vestido.²⁵

También habrá que destacar que es significativo tanto los recursos con los que se cuentan como los que se carecen porque esto es una de las bases para el intercambio entre pueblos de diferentes regiones. En este sentido se retoma el concepto de recurso que propone Alba González Jácome: "Cada sociedad humana considera como recursos a una serie de elementos que se encuentran en el ambiente, que le son útiles para organizar su vida cotidiana y para la supervivencia en general. Estos recursos naturales incluyen elementos de varios tipos: unos que son destinados a fines alimenticios, otros que le sirven para construir su vivienda, o aquellos que son usados para la obtención de fibras, para la elaboración de utensilios domésticos, para el culto y las festividades familiares o sociales, o que le sirven simplemente para cubrir necesidades estéticas. Los recursos pueden encontrarse en el entorno inmediato a su lugar de residencia, en zonas aledañas, o el hombre los allega mediante el intercambio de otros grupos."²⁶

Entre los recursos principales con los que cuentan los pueblos se derivan de la vegetación y la fauna. La vegetación con la que cuenta Milpa Alta se compone sobre todo de bosques de cedros, oyameles, madroños, ocotes y encinos. Entre su fauna, también vinculada al bosque, se encuentran el venado cola blanca, el ocelote, el coyote, el zorrillo, el armadillo, el liebre, el conejo, el gato montés, la comadreja, la tuza; serepientes como la víbora de cascabel, coralillo, víbora fina y víbora sorda. Aves como águila, aguililla, paloma silvestre, jilguero, clarín, zenzontle, triguillo, pájaro tunero, amarillo, verdugo, canario, codorniz, golondrina y colibrí.²⁷ Esta información aunque se deriva de la vegetación y fauna actual de Milpa Alta es un referente para saber sobre los recursos naturales durante la época colonial.

²⁵ Cfr., Florencia Jacobs, "Recursos naturales del Lago de Xochimilco, del siglo X al XVI", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, Tomo LXXIII, Nums.1-3, Enero-Junio de 1952, pp.13-16

²⁶ Alba González Jácome, "La riqueza natural de Mesoamérica", *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta-Conaculta-INAH, 2001, No. 54, p.261

²⁷ Cfr., *Milpa Alta. Monografía*, México, Gobierno de la Ciudad de México-Delegación Milpa Alta, 1997 .

Florencia Jacobs, en el estudio que hace sobre los recursos del Lago de Xochimilco entre los siglos X y XVI, de los árboles que registra están el pino, el mezquite, el ocote blanco, el cerezo cimarrón, el roble, el ciprés, el abeto, el pino, el topotzán y el capulín. Entre los animales que menciona están el tigre, zorro, perro, venado, conejo, tlacuache, huaxolotl, lagarto, cacomixtli, ardilla, faisán, gato cerval, ratones, culebras, iguanas y codornices.²⁸

A partir de la relación del medio ambiente y de los recursos naturales es importante subrayar que Milpa Alta se distingue por carecer de significativas corrientes de agua, y por tanto, depender del agua de temporal y de la que obtienen a través del intercambio. Asimismo, se caracteriza por contar con un tipo de suelo pedregoso y relativamente árido, lo cual permitió que el maguey fuera el principal cultivo hasta principios de la segunda mitad del siglo XX, cuando prácticamente lo sustituyó el nopal. No obstante, esta condición no impidió que se sembrara el principal alimento mesoamericano, el maíz, que hasta hoy día se sigue cultivando. Habrá que resaltar que de los principales recursos con los que cuenta la región se derivan del bosque, y en particular la leña que ahí se consigue. Estos detalles son fundamentales para comprender la particularidad y el lugar de Milpa Alta en el contexto de la Cuenca de México, aspecto que se enfatizará en la siguiente parte y se confirmará a lo largo de la tesis.

Milpa Alta, un espacio geográfico en la Cuenca de México: una historia y tradición compartida

Esta investigación parte del principio de que una clave para aproximarse a la historia de Milpa Alta es reconocer precisamente su contexto regional. Los habitantes de lo que ahora es una delegación del Distrito Federal han formado parte no sólo de un área geográfica, la Cuenca de México, sino también de una historia y una tradición compartida. En Milpa Alta se han presentado procesos que se han dado en el resto de los pueblos de la Cuenca de México, desde la época prehispánica hasta nuestros días, aunque cada uno desde su particularidad.

La región, como apunta Gilberto Giménez, puede verse como parte de la naturaleza multiescalar del territorio; es posible advertir formas de apropiación tanto material como simbólica del espacio y de tipos de relaciones sociales en función de diferentes niveles en la escala geográfica.²⁹ Este autor propone cuatro niveles: 1) casa habitación, 2) territorio próximo, 3) territorio intermedio y 4) Estado-nación.

²⁸ Cfr., Florencia Jacobs, *op.cit.*, pp. 13-16

²⁹ Este autor define territorio como "...el espacio apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales." Véase, Gilberto Giménez, "Cultura, territorio y

Este enfoque permite reconocer a Milpa Alta en contexto y sus múltiples implicaciones en relación con el grado espacial. A lo largo de la tesis se referirá sobre todo al territorio próximo y al intermedio, estos corresponden siguiendo a Giménez, por una lado, al barrio, al pueblo, al municipio —en este caso delegación— y a la ciudad, y por el otro, a la región que se considera un territorio intermediario entre lo local y el 'vasto mundo'. Siguiendo el planteamiento de este investigador, Milpa Alta sería parte de una 'región de arraigo', la cual tiene su origen en las antiguas civilizaciones campesinas.³⁰

Para este apartado de la tesis se tiene contemplado poner énfasis en la Cuenca de México como región, en otras partes se profundizará en los barrios, en los pueblos que conformaron Milpa Alta durante la época colonial y en su pertenencia a la jurisdicción de Xochimilco. Lo que importa en este momento es considerar a la Cuenca de México como unidad geográfica, histórica y cultural y ubicar a Milpa Alta en este contexto.

El espacio geográfico que comprende Milpa Alta, como parte de la Cuenca de México, constituye uno de los límites al sureste de esta región y se distingue, como ya se ha mencionado, por contar con grandes áreas de bosque y altas montañas. Se encuentra a las orillas del sistema lacustre y geográficamente fue un paso entre el Valle de México y el Valle de Morelos.

La Cuenca de México comprende una unidad geográfica dentro del Altiplano Central, área que se caracteriza por tener los sistemas montañosos más altos del país, entre ellos están volcanes que sobrepasan los 5,000 metros sobre el nivel del mar. Además de la altitud se caracteriza por contar con múltiples valles separados por elevaciones con distintos niveles, como el de Morelos, México, Toluca y Puebla. Su clima es diverso, aunque predomina la temperatura templada, con lluvias moderadas, invierno seco y verano cálido. Hay áreas con vegetación tropical, sábanas, zonas semiáridas y boscosas.³¹

Charles Gibson describe así la Cuenca o el Valle de México, como comúnmente se le denomina: "Situado cerca del borde sur de la mesa central mexicana, se extiende aproximadamente unos 120 kilómetros en dirección norte-sur y 65 kilómetros este a oeste. Técnicamente no es un valle sino una cuenca que carece de salida natural. Erupciones

migraciones. Aproximaciones históricas, en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Año 11, No.22, 2001, pp.5-14

³⁰ *Ibid.*, pp.7-8. Son otras dos regiones las que forman parte de este planteamiento: las regiones fluidas, que se refieren a las poblaciones no estabilizadas, como la de nómadas y cazadores recolectores; las regiones funcionales, las cuales están dominadas por las ciudades y las grandes metrópolis. Hoy día Milpa Alta es parte no sólo de una región de arraigo sino también de una región funcional al ser parte de la gran urbe de la Ciudad de México.

³¹ Para esta información geográfica se consultó el libro de Jorge G. Tamayo, *Geografía Moderna de México*. La altitud media de la Altiplanicie Meridional es de 2,000 metros sobre el nivel del mar; limitada al este por la Sierra Madre Oriental y al oeste por la Sierra Madre Occidental, al sur por el Eje Neovolcánico y al norte por la serranía de la Breña y Zacatecas.

volcánicas que comenzaron a fines del periodo terciario le dieron la forma de una depresión elíptica irregular, rodeada de altas montañas. En el período prehispánico el perímetro montañoso estaba muy arbolado, las laderas internas eran zonas agrícolas de elevada fertilidad y las partes central e inferior de la cuenca eran grandes lagos de poca profundidad.”³²

Por su parte, Emily McClung da cuenta de cinco zonas en esta región que dejan ver la diversidad ecológica de la cuenca: 1) la zona del lago, que comprende tres secciones, el lago de Texcoco, el lago de Xaltocan-Zumpango y el lago de Xochimilco;³³ 2) la planicie lacustre que corresponde a un área pantanosa alrededor de los lagos; 3) la zona baja del piamonte, ésta se distingue por haberse formado sobre erupciones volcánicas y por tener terrenos ligeramente inclinados con una reducción en la capa de suelo en la parte más alta; 4) la zona alta del piamonte, la cual cuenta con laderas muy inclinadas y suelos de poca profundidad; 5) la sierra, zona que comprende el área boscosa.³⁴

Siguiendo a esta autora es posible establecer que Milpa Alta se encuentra en tres de las superficies ecológicas, en la zona baja del piamonte, en la zona alta del piamonte y en la sierra. La primera de ellas se sitúa a 2,270-2,500 metros sobre el nivel del mar y comprende la extensión de mayores asentamientos y cultivo intensivo; la segunda se localiza entre 2,500-2700 msnm y cuenta con una superficie irregular y rocosa menos favorable para el cultivo; la última se ubica en los 3,000 msnm y no se distingue por la existencia de asentamientos permanentes y por la agricultura, más bien se caracteriza por el aprovechamiento de los recursos forestales.

Es importante destacar que la dimensión geográfica está estrechamente relacionada con la historia y la cultura, y que en el caso que nos ocupa, al reconocer la Cuenca de México como una unidad geográfica que está compuesta a su vez por una diversidad ecológica es un puente para advertir la existencia de diferentes pueblos que establecieron vínculos e intercambios a partir, entre otras muchas cosas, de los recursos con los que contaban.

Andrés Medina plantea que la Cuenca de México es de las regiones más sugerentes para llevar a cabo estudios que abarquen un largo proceso histórico, por haber sido asentamiento de antiguas civilizaciones mesoamericanas y sede de grandes sistemas políticos prehispánicos; por haber sido foco de la colonización española y de complejas interrelaciones entre la

³² Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2000, (Colección Tierra Nuestra), p.5

³³ Alfredo López Austin deja ver que el sistema lacustre del Valle de México estaba formado por un conjunto de lagos: al norte se encontraba el de Xaltocan y Zumpango que contenía agua dulce; al centro el lago de Texcoco con agua salobre en su parte oriental; y al sur el lago de Chalco y Xochimilco con agua dulce.

Véase, Emily McClung de Tapia, *Ecología y Cultura en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

³⁴ Cfr., *Ibid.*, pp.26-28

población española e india y por haber sido centro del desarrollo urbano a costa de las tierras comunales.³⁵

Durante el horizonte posclásico, que abarca del siglo X hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI, la Cuenca de México se caracterizó, entre otros aspectos, por la significativa migración de múltiples pueblos, o 'tribus' como las llama Charles Gibson, entre ellos considera este autor a los tolteca, chichimeca, olmeca, xicalanca, teochichimeca, otomíes, cuitlahuaca, mixquica, culhuaque, chalca, tepaneca, acolhuaque, mexica y xochimilca.³⁶

En tanto, Alfredo López Austin indica que en esta región se desarrollaron, entre los siglos XIV, XV y XVI, importantes centros de población, además de las dos ciudades mexicas, Tenochtitlan y Tlatelolco, como Tetzaco, Xaltocan, Huexotla, Acolman, Cuauhtitlan, Azcapotzalco, Tlacopan, Coyohuacan, Mizquic, Chalco, Xochimilco.³⁷

En el Valle de México migraron pueblos de origen nahua, que al asentarse en la región, su forma de subsistencia primordial fue la agricultura; entre sus principales cultivos estuvieron el maíz, el frijol, el chile y la calabaza. Se constituyeron centros de población y señoríos que mantenían un constante intercambio económico, se formaron alianzas políticas y se sucedió el dominio y hegemonía entre ellos. Compartían una religión, el culto a determinados dioses y la práctica de ciertos ritos. Estos aspectos dieron lugar a la conformación de una cultura compartida, a pesar de las rivalidades políticas y económicas.

Para López Austin esta cultura común iba más allá de la Cuenca de México y se extendía al Altiplano Central y Mesoamérica en general. Escribe al respecto: "Aunque era frecuente la composición pluriétnica y plurilingüística en los centros, en la mayor parte de los mencionados la población predominante hablaba náhuatl, y en todos se compartía una tradición cultural común no sólo a los pobladores del Altiplano Central, sino a pueblos que habitaban territorios distantes."

Con la presencia española en la Cuenca de México se presentaron cambios pero también continuidades. Los españoles se establecieron como la población dominante al fijar un control económico y político, para lo cual se sirvieron de las estructuras prehispánicas, sobre todo en relación con el cobro de tributos, el uso de fuerza de trabajo y explotación de los recursos de los pueblos indios de la Cuenca de México. Sobre esto plantea Andrés Medina: "...nos encontramos con el hecho de que la organización política establecida por los españoles en el

³⁵ Cfr., Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México", en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Año 5, No.9, 1995, p.11. Otro artículo en el que este antropólogo aborda a la Cuenca de México como una unidad geográfica, histórica y cultural es "La textura india de la Ciudad de México", en *Antropológicas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, No.17, Septiembre-Diciembre, 2000, pp. 5-16

³⁶ Cfr., Charles Gibson, *op. cit.*, p. 13

siglo XVI habría de realizarse con base en las unidades políticas existentes, es decir de los complejos sistemas de señoríos y ciudades, la cual mantendría vivas las distinciones étnicas, sociales de las antiguas relaciones mesoamericanas.”³⁸

Este hecho encierra múltiples implicaciones, entre ellas identificar tanto los cambios como las continuidades y poder establecer cómo los pueblos indígenas de la Cuenca de México, lograron o no mantenerse como una unidad diferenciada, territorial, histórica y culturalmente.

El dominio español y después el gobierno nacional, siendo México país independiente, junto con el crecimiento de la ciudad y la expansión del desarrollo urbano, absorbieron a múltiples pueblos, no obstante, otros como Milpa Alta lograron mantener su identidad cultural.

Identidad cultural que se expresa hoy día en su religiosidad y que para aproximarse a su complejidad habrá que rastrear su historia tomando como contexto la Cuenca o la Ciudad de México. Milpa Alta, además de caracterizarse en la actualidad por ser una región agrícola en un contexto urbano, se distingue por contar con una arraigada tradición religiosa e identidad comunitaria, que se expresa en sus fiestas y su jerarquía cívico-religiosa. Además de las fiestas patronales de cada barrio y pueblo, se distingue la peregrinación a Chalma, la fiesta de la Candelaria, la Semana Santa, el Carnaval y la fiesta de Muertos; fiestas que cuentan con sus mayordomías o comités organizadores. Para Andrés Medina, la existencia de la organización comunitaria asociada a sus celebraciones, junto con el trabajo agrícola, las relaciones de parentesco y la organización política, han hecho posible que dentro de la Ciudad de México se encuentre un sustrato que está constituido por antiguos pueblos campesinos.³⁹

Esta investigación pretende precisamente aproximarse al trasfondo histórico de la tradición religiosa y la identidad comunitaria de Milpa Alta tomando como base su delimitación geográfica y su ubicación regional, como ya se hizo en el presente apartado, y contemplando aspectos de su historia durante la época prehispánica, como se desarrollará a continuación.

³⁷ Cfr., Alfredo López Austin, *op.cit.*, p.55.

³⁸ Andrés Medina, *op.cit.*, p.17

³⁹ Cfr., *Ibid.*, p.19

1.2 Antecedente histórico

Migración y poblamiento de Milpa Alta

Se dificulta adentrarse a la historia prehispánica de Milpa Alta no sólo por la escasez de fuentes sino también por las contradicciones que se encuentran entre la historia local de Milpa Alta con los datos obtenidos en investigaciones generales sobre los nahuas del Centro de México y en las crónicas y documentos de la Colonia. Tanto una versión como la otra, aunque convergen en algunos aspectos, apuntan a direcciones distintas, por lo que se ha optado presentar primero lo referente a la historia local, y después lo concerniente a los documentos, crónicas y obras generales sobre los nahuas. De la época prehispánica se han considerado tres momentos, primero la migración y el poblamiento en lo que ahora es Milpa Alta, después el Señorío de Xochimilco y la posición que ocupó nuestro lugar de estudio dentro de esta estructura política, y por último el dominio de la Triple Alianza tanto en Xochimilco como en Milpa Alta.

El cronista local Francisco Chavira en su monografía escrita en 1949 y revisada en 1973, que es referente obligado de la historia local, da testimonio sobre los orígenes del poblado que se reproduce en diferentes crónicas y monografías. Hay autores que asumen como un hecho lo escrito por Chavira, como Van Zantwijk y Alfonso Reyes pero también hay quienes asumen una posición crítica como Ruben Lara, Ma. de Jesús Martínez Ruvalcaba y Lilia Velázquez, los cuales resaltan la ausencia de un aparato crítico que sustente su discurso.

Francisco Chavira plantea que Milpa Alta fue poblada hacia el año de 1240 por nueve tribus chichimecas, que venían del norte y que tenían a Xolotl por guía y líder. Escribe al respecto: "En el año 1107 una corriente migratoria Chichimeca que viene del norte, llega al altiplano mexicano encontrando disgregado al Imperio Tolteca y ocupando los lugares que cuentan con los medios más apropiados para subsistir. Xólotl, su gran monarca y guía no pudiendo contener a las tribus en sojuzgamiento sin ofrecerles algo para su porvenir inmediato, les da la oportunidad de dispersarse llegando después de 133 años a ocupar parte del territorio que forman actualmente la Delegación Milpa Alta."⁴⁰

Este cronista sostiene que las nueve tribus chichimecas eran dirigidas por cinco capitanes, que hoy día se tiene memoria, estos son: Tonalacatl, Atlauhpilli, Tepalcatzin, Cacaltzin y Cacamatzin, quienes decidieron asentarse primero alrededor de los pequeños

⁴⁰ Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación de Milpa Alta...*, 1973, p.5

manatiales situados en algunos montes. Estas tribus vivían de la caza y la recolección y su principal religión giraba en torno del culto al sol.⁴¹

Godoy Ramírez establece que los chichimecas que llegaron al territorio provenían de Amecameca y fueron ellos quienes lo nombraron Malacachtepec Momoxco. Estos tomaron posesión de las tierras de oriente a poniente, y la zona que pobló la primera tribu en llegar fue donde después estaría el pueblo de Oztotepec.⁴² Ma. de Jesús Martínez Ruvalcaba, basada en un escrito del Prof. Cecilio Robles, apunta que el primer lugar poblado por los chichimecas fue en Xaxahuenco, hoy barrio de la Concepción de Villa Milpa Alta.⁴³

Otro historiador local, Rubén Lara, apunta a otra dirección y plantea que Milpa Alta fue poblada por xochimilcas y sobre esto escribe: "El actual territorio de la delegación de Milpa Alta, formó parte en la época prehispánica, del área correspondiente, al antiguo señorío de Xochimilco, y los primeros pobladores fueron de la tribu de los xochimilcas, misma que hablaba la lengua náhuatl."⁴⁴

Charles Gibson sostiene que la migración xochimilca se concentró en el Valle de México en la parte sur y llegó hasta el Valle de Morelos y parte del actual estado de México. Pueblos ubicados en estas zonas se asumían como subordinados o descendientes de los xochimilcas. "Existen pocos datos exactos sobre la primera expansión, pero se sabe que los xochimilcas estaban relacionados genealógica o políticamente con los habitantes de Ocuituco, Tlayacapa, Totolapa y otros pueblos del moderno estado de Morelos, así como Chimalhuacan, Ecatzingo y Tepetliltla en la parte sur de la región chalca. Al este, aun en el periodo último de las conquistas mexica, se describía la extensión de la región xochimilca hasta Tuchimilco (Ocopetlacuya) o hasta el punto justamente al sur de la cumbre del Popocatepetl. Los tres pueblos a los que se acaba de hacer referencia –los de Culhuacan, Cuitlahuac y Mixquic- eran considerados igualmente como subordinados o descendientes de los xochimilcas."⁴⁵

Tanto Rubén Lara como Charles Gibson se basan en el cronista fray Diego Durán, quien registra la migración de los xochimilcas y su asentamiento en distintas áreas del sur de la Cuenca de México -entre ellos la sierra donde se ubicaría Milpa Alta- y del actual estado de México y Morelos. Este cronista establece que los xochimilcas fueron una de las 'siete tribus' originarias de Chicomoztoc, junto con los chalcas, tepanecas, culhuas, tlahuicas, tlaxcaltecas y

⁴¹ Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación de Milpa Alta...*, 1949, p.4

⁴² Godoy Ramírez, *Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco...*, pp.7-8. Este autor dice sustentarse en los *Títulos Primordiales*.

⁴³ Cfr., María de Jesús Martínez Ruvalcaba, *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp.17-18

⁴⁴ Rubén Lara, *Milpa Alta cuenta su historia. Investigación documental*, México, s/f, (Concurso testimonial sobre la historia y cultura de Milpa Alta), p.6

⁴⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810...*, p.17

mexicanos que migraron hacia el año 820 y empezaron a llegar 100 años después a este territorio. Los primeros en salir fueron los xochimilcas y llegaron primero a la zona del lago y después poblaron por toda la cordillera, que correspondería a la cadena montañosa de la parte sur de la Cuenca de México donde estaría situado Milpa Alta. Se extenderían hasta parte del Valle de Morelos y del actual estado de México.⁴⁶

Escribe Durán: "El de Xuchimilco, como primero en su llegada, después de haber rodeado todo el circuito de la laguna grande, pareciéndole ser buen sitio y apacible el que agora posee, se asentó en él y tomó todo lo que fue menester, sin contradicción de personas, ni perjuicio, extendiéndose los grandes y señores de esa tribu por toda aquella cordillera que hoy en día se llama la nación xuchimilca, que llega hasta un pueblo que se llama Tuchimilco, y por otro nombre Ocopetlacuya; de cuya genealogía y generación son los de Ocuituco, Tetela, Uyepan, Tlamimilupan, Xumiltepec, Tlacotepec, Zacualpa, y Temoac, Tlayacapa, y Totolapan y Tepuztlan, Chimalhuacan, Ecatzinco, y Tepetlixpan, con todas las demás cabeceras y estancias sujetas a Chimalhuacan. Los cuales todos son de aquella tribu xuchimilca, y así la llaman a toda parte y tierra de la generación xuchimilca, con Cuitláhuac, Mizquic y Culhuacan."⁴⁷

Tanto la versión de los cronistas locales como la de historiadores de los nahuas reconocen que lo que conocemos como Milpa Alta se pobló durante el posclásico, la primera lo ubica hacia el año 1200 y la segunda hacia el año mil aunque se advierten diferentes olas migratorias y diferentes momentos de expansión. La primer versión habla de los chichimecas y la segunda de los xochimilcas como los primeros pobladores; ambas consideran que fueron resultado del movimiento migratorio de grupos que venían del norte. Movimiento migratorio que sabemos es una de las características del periodo que se conoce como posclásico, en el que se trasladaron distintos pueblos que serían protagonistas de la historia de la Cuenca de México antes y durante la conquista.

Es posible inferir el origen xochimilca de Milpa Alta no sólo a partir de las fuentes históricas, sino también con base en periodos históricos posteriores como se constatará en los siguientes apartados. Es posible pensar que desde muy temprano se pudo haber dado un proceso de diferenciación entre los xochimilcas que poblaron distintas zonas, proceso en el cual, en la zona del lago de Xochimilco se asentaría el centro político y económico más importante del área. Asimismo, habrá que considerar la distancia geográfica y la diversidad del entorno como factores propicios no sólo de la diferenciación, sino también de la formación de

⁴⁶ Cfr., Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, Tomo 2, pp.21-22.

⁴⁷ *Ibid.*, p.21

distintos centros políticos y económicos aunque relacionados e incluso dependientes de otros centros, como parece fue el caso de Milpa Alta en relación con el Señorío de Xochimilco.

El intercambio entre Xochimilco y Milpa Alta debió haber sido de vital importancia desde un principio que poblaron estas zonas: Xochimilco por contar con agua y Milpa Alta por escasear de ella pero ésta por tener madera y los demás recursos del bosque que le faltan a aquella. El intercambio entre las poblaciones fue de vital importancia para su subsistencia y después daría lugar a la conformación de centros políticos y económicos regionales, como lo llegaría a ser el señorío de Xochimilco.

Milpa Alta: pueblo cabecera y sujeto al señorío de Xochimilco

Es posible determinar que Milpa Alta fue parte del señorío de Xochimilco, la dificultad está en saber cuál fue su posición dentro del señorío. En la historia local no hay referencia a este hecho, Juan Manuel Pérez Zevallos, entre los autores que se han consultado, es quien ha abordado más el tema a partir del estudio de la organización política de Xochimilco durante la época prehispánica y colonial. Entre las crónicas donde encontramos referencias sobre Milpa Alta además de la de fray Diego Durán está la de Tezozomoc.

Juan Manuel Pérez Zevallos resalta los cambios en la estructura política del señorío de Xochimilco antes y después del dominio de la Triple Alianza. Antes, aunque había centros políticos bien delimitados, la centralización del poder se acentuó más después de la sujeción a la Triple Alianza a partir de tres cabeceras principales, Olac, Tepetenchi y Tecpan.⁴⁸

En tanto, Charles Gibson señala que el dominio xochimilca se redujo considerablemente después de la sujeción mexicana. Subraya que el señorío de Xochimilco antes del dominio mexicano llegó a ser más grande que el de Chalco, extendiéndose, como ya se mencionó, hacia el sureste del Valle de México y abarcando también áreas de los actuales estados de México y Morelos.⁴⁹

Antes de abordar la posición de Milpa Alta en relación con Xochimilco habrá que delimitar qué se entiende por señorío. Esta entidad implica tanto una organización política como un territorio. La organización política reside principalmente en los *tlahtoque* o señores, quienes se encargan de ejercer y controlar el poder sobre sus pueblos, ya sean cabeceras o sujetos; los pueblos cabeceras además de tener mayor jerarquía también controlan a otros, es decir, a los pueblos sujetos. El control es también económico no sólo político, ya que los *tlahtoque* además

⁴⁸ Cfr., Juan Manuel Pérez Zevallos, "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (Siglo XVI)" en *Historia Mexicana*, Vol. XXXIII, No.4, Abril-Junio de 1984, México, El Colegio de México, p.449

⁴⁹ Charles Gibson, *op.cit.*, pp.17-18

de gobernar también se encargan de recaudar el tributo. La distribución del poder entre los *tlahtoque* es desigual, hay 'señores grandes' y 'señores menores' en función de la importancia de los pueblos y del territorio que controlan.

En relación con esto indica Juan Manuel Pérez Zevallos: "La existencia de relaciones de diversos tipos entre cabeceras y sus sujetos llevó a distintas formas de sujeción y al reconocimiento del poder en manos de uno o de varios *tlahtoque*, quienes como dirigentes tradicionales se encargaban del gobierno y control de sus pueblos."⁵⁰

Pedro Carrasco advierte el problema de interpretar la organización política prehispánica con base en términos del castellano. Se habla de señorío, señores, cabeceras, pueblos, reinos e imperios para explicar las formas de organización anteriores a la conquista, llegando a caer en extrapolaciones y etnocentrismos. La manera de evitarlo, sugiere este autor, es conociendo el significado nativo y analizando la realidad a la que se refiere; hay veces que es pertinente utilizar ciertos términos del castellano o hacer analogías siempre y cuando estén justificadas.⁵¹

Indica que la entidad política-territorial básica es el *altepetl*, que significa literalmente cerro-agua y que en castellano se traduce como pueblo. Esta entidad, apunta Pedro Carrasco, se refiere al centro urbano como al área rural. *Huey altepetl* indica mayor escala de esta entidad, que vendría siendo la ciudad. Para el autor se justifica el término de ciudad para hablar de la capital de un reino, de la sede del gobierno y centro económico y ceremonial; en tanto que la noción de pueblo correspondería al asentamiento de campesinos y renteros. Se puede hablar de 'reino' o 'señorío' como traducción de *tlatocayotl* con diferentes grados de poder: el *huey tlatoani* sería la autoridad máxima, lo seguiría el *tlatoani* y después los *tlatoque*.⁵²

En Xochimilco había un gobierno múltiple, con un poder central, cabeceras principales y pueblos sujetos, en los que había diferentes formas de organización, niveles de sujeción, control y modalidades administrativas. Apunta Carrasco: "... dentro del territorio xochimilca, en zonas periféricas como Tlalpan, Tlayacapan, Nepopoalco, Milpa Alta, etc., había otras modalidades de la organización interna. Cada uno de estos pueblos sujetos tuvo sus propios *tlahtoque* y sujetos, al mismo tiempo que reconocían el poder central de las cabeceras principales de Xochimilco."⁵³

Durante el contacto con los españoles los principales *tlatoque* eran los de Olac, Tepetenchi y Tecpan, no obstante antes de la conquista y del dominio mexica no parece tan claro está

⁵⁰ Juan Manuel Pérez Zevallos, *op. cit.*, p.446

⁵¹ Véase la introducción al texto de Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1996 .

⁵² *Cfr.*, *Ibid*, pp.29-31. En el siguiente apartado se va a tratar con más detalle la terminología y la estructura política pero en relación con la Triple Alianza.

aseveración. Dentro de esta imprecisión se encuentra Milpa Alta, que puede aparecer como pueblo sujeto o cabecera.

Hay referencias a Milpa Alta en relación con la organización del señorío de Xochimilco para hacer frente a la Triple Alianza hacia el año de 1429-1430. En Durán y Tezozomoc el señor de Milpa Alta se considera como principal. Sobre esto señala J.M. Pérez Zevallos: "Según Durán y Tezozomoc, cuando ocurrió la conquista mexicana de Xochimilco en 1429-1430 había varios *tlahtoque* que tenían mando en el señorío, pero la distribución de su poder parece haber sido diferente: así, había un señor llamado Yacaxopotecuhtli de la cabecera de Xochimilco, otro Panchimalcatl Tecuhtli en La Milpa, otro Cuahquechol señor de Tecpan Xochimilco, un cuarto Tepanquizque que era de Tepetenchi Xochimilco, y otros dos más como Mectlaaca Teuctli y Quellaz Teotlan de quienes sólo sabemos su nombre. Según Tezozomoc estos *tlahtoque* eran los 'señores grandes' y sus *tlahtocayo* eran reconocidos como los más importantes aunque no los únicos del territorio xochimilca."⁵⁴

Veamos lo que registran Durán y Tezozomoc.

Durán se refiere a los señores principales del señorío de Xochimilco: "Los señores de allí, que eran dos, el uno de la cabecera de Xochimilco, llamado Yacaxapo tecuhtli, y el otro de la Milpa (Alta), que se llamaba Pachimalcatl tecuhtli."⁵⁵

Tezozomoc hace mención del señor de Milpa Alta, Pachimalcatl teuctli: "Los vecinos y naturales del pueblo de Xochimilco habiendo visto y oído la manera que fueron rompidos, desbaratados y presos y puestos debajo de sujeción los tepanecas atzcaputzalcas, y Cuyacan, y sobre todo repartido sus tierras entre los mexicanos venedizos; azoráronse con enojos y rabia entre sí, y hacen junta y cabildo con ellos los señores que fueron Yacaxapoteuctli, Panchimacatl teuctli, Mectlaaca teuctli, y Quellaz teotlan."⁵⁶

J. M Pérez Zevallos se pregunta por qué si el señor de Milpa Alta era uno de los principales del señorío de Xochimilco, no aparece en la documentación correspondiente en los primeros años de la colonia, y se consideran sólo tres cabeceras, la de Olac, Tepetenchi y Tecpan.⁵⁷ Una posible respuesta considero es la de los cambios que se pudieron haber dado entre Xochimilco y Milpa Alta a partir del dominio de la Triple Alianza.

Es importante precisar cuál sería la diferencia de que Milpa Alta fuera un pueblo sujeto o cabecera del señorío de Xochimilco. Si fuera un pueblo sujeto o cabecera igual estaba

⁵³ *Ibid.*, p.448

⁵⁴ *Ibid.*, p.449

⁵⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme...*, Tomo I, p.105

⁵⁶ Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1975, p.272

⁵⁷ Juan Manuel Pérez Zevallos, "Organización del señorío de Xochimilco" en *Xochimilco en el siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1981, p.109

subordinado al poder central de Xochimilco, y tenía a su vez otros pueblos sujetos a su cargo. La diferencia está en que si fuera cabecera es mayor su poder e injerencia, pues como pudimos notar en las citas de Fray Diego Durán y Tezozomoc, el señor de Milpa Alta era uno de los que estaban tomando decisiones para hacer frente a la dominación mexicana.

Si Milpa Alta llegó a ser una de las cabeceras, igual estaba sujeta al poder central del Señorío de Xochimilco, mas contaba con otros pueblos sujetos a su cargo. Esta forma bien puede compararse con la estructura colonial del siglo XVI, que veremos más tarde, pero que es importante adelantar, puesto que se pueden inferir ciertos aspectos de la organización política con base en un análisis comparativo. En el siglo XVI Xochimilco se estableció como corregimiento y Asunción Milpa Alta era una cabecera con pueblos sujetos. Habrá que preguntarse si esta organización es una reproducción de la estructura política prehispánica.

Dominio de la Triple Alianza en Xochimilco y Milpa Alta

La historia local le da especial importancia a la presencia mexicana en Milpa Alta, en parte por resaltar su origen 'tenochca'. Como ya se dijo, la principal referencia es la crónica de Francisco Chavira que reproducen diferentes autores. Se habla de Hueytlahuilánque, quien fue encomendado por Tenochtitlan para conquistar el territorio de lo que sería Milpa Alta y llegaría a ser gobernador e impulsor del señorío de Malacachtepec Momoxco.

Francisco Chavira relata que hacia el año de 1429 Hueytlahuilánque llegó a Milpa Alta junto con 'siete tribus aztecas', como él las denomina, quienes se establecieron primero en lo que ahora son el Barrio de San Mateo, Santa Cruz, Santa Marta y Los Ángeles en Villa Milpa Alta, además en los pueblos de Tecómitl, Ixtayopan y Tulyehualco. Los antiguos pobladores quedaron bajo el tutelaje de jefes militares aztecas y se les nombró guardianes de diferentes regiones localizadas en Oztotepc, Tlacoyucan, Tlacotenco, Tepenahuac, Tecoxpa y Miacatlán, así como de los actuales barrios de La Concepción y San Agustín.⁵⁸

Hueytlahuilánque gobernó del año de 1429 a 1484 y lo sucedió Hueytlahuilli, quien estuvo a cargo hasta 1528. Hueytlahuilli sería quien organizara el 'Imperio de Malacachtepec Momoxco', que en la versión de Francisco Chavira, incluía no sólo Milpa Alta, sino también áreas de Xochimilco y Tlalpan. Entre los logros de este gobernador estuvo canalizar las aguas del manantial Tulmiac, construir represas de piedra movediza para evitar la erosión, impulsar el

⁵⁸ Cfr., Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación Milpa Alta...*, 1973, pp.5-6

cultivo del maguey, el intercambio comercial con la Tierra Caliente y con los pueblos lacustres, así como construir recintos de mampostería y centros ceremoniales.

Este mismo cronista resalta el intercambio con pueblos vecinos, como los xochimilcas, cuiclahuacas y chalcas, en el que los momoxcas cambiaban madera y resina por pescado, verduras y sal. Indica que la 'Nación Xochimilca' les facilitaba la vías lacustres, sus puertas y mercado a cambio de contar con trabajadores para la construcción de templos, como el de Huichilobobos, que fue ofrecido por el señor de Xochimilco. Asimismo, comenta que los momoxcas ayudaron a Tenochtitlan a recuperarse de la inundación producida por el manantial Acuecuxo; ayuda que era premiada con la presencia de los señores de Malacachtepec Momoxco en ceremonias de Tenochtitlan.⁵⁹

Los movimientos militares, los intercambios comerciales y las reuniones religiosas, señala Chavira, eran constantes entre Xochimilco y Malacachtepec a través de Atocpan. En especial se refiere al carácter religioso del paisaje de Malacachtepec Momoxco: "En ese entonces, el cerro del TEUHTLI y sus alrededores ofrecían al viajero Momozca, 20, 000 años de paciente labor de la naturaleza al entregarle sus bosques impregnados de aromas balsámicos, el trino de sus aves multicolores y las corrientes fugaces de riachuelos que se hunden en la laguna de aguas verdiazules que le circunda. A esos paisajes de ensueño fueron la mayor parte de los pobladores y la planicie central su carácter fue escogido como centro ceremonial de los pueblos a la orilla de Xochimilco y de los pobladores de Malacatepetl."⁶⁰

La crónica de este autor reconoce la presencia mexicana en Milpa Alta, pero la presenta como resultado no del dominio de Tenochtitlan, sino como parte de la empresa de unos jefes militares tenochas que lograron establecer un señorío- hasta se habla de un imperio- que llegaron a gobernar con autonomía e independencia. La relación que se deja ver entre Milpa Alta con Xochimilco y Tenochtitlan es en términos de igualdad y cooperación, lo cual se aleja mucho de lo que se puede encontrar en otras fuentes históricas. No obstante, es importante resaltar el intercambio que advierte este cronista entre Milpa Alta con la zona lacustre del Valle y la Tierra Caliente; intercambio de carácter económico, militar y religioso que se dio entre estas zonas, que es fundamental para comprender el contexto regional.

Ahora veamos lo que encontramos en otras fuentes desde la perspectiva general del dominio de la Triple Alianza para así seguir delimitando la posición de Milpa Alta durante la época prehispánica.

⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, pp.10-19

⁶⁰ *Ibid.*, p.14

La Cuenca de México en la segunda mitad del siglo XV fue escenario de la expansión militar de la Triple Alianza fundada en 1428 por Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan. La Triple Alianza logró derrotar a los tepanecas y sustituir a Azcapotzalco como entidad dominante; ciertamente había preponderancia de lo mexicas, quienes habían estado sujetos a los mismos tepanecas, para después conformarse como estado hegemónico.

La Triple Alianza logró dominar la Cuenca de México hacia la segunda mitad del siglo XV; después lograría extenderse desde el Pacífico hasta el Golfo y del centro hasta el sureste del actual territorio.⁶¹ Charles Gibson señala que las fronteras que conformó esta entidad dominada por los mexicas eran variables, y que incluso no estaba bien definida su hegemonía tanto afuera como dentro del Valle de México.⁶²

Pedro Carrasco establece que el imperio formado por la Triple Alianza tenía una zona nuclear de 30 reinos concentrados básicamente en la Cuenca de México. Cada una de las tres partes contaba con diferentes funciones y con reinos, territorios, pueblos y tributos sujetos. Tenochtitlan dominaba en la parte militar, en tanto que Tetzco en la cuestión judicial y en las obras públicas, Tlacopan, aunque es más indefinido, se encargaba de la administración del comercio y del tributo. La diferencia de poder entre Tenochtilan y Tetzco aunque la había no era tan marcada como en relación con Tlacopan, que era más dependiente de los mexicas.⁶³

Charles Gibson indica que los mexicas buscaron conquistar comunidades tributarias a través de alianzas y compartiendo tributos. En el Valle de México era notoria la jerarquía entre los pueblos sujetos, constituyéndose así como provincias inferiores, intermedias y superiores. "...encontramos en un extremo a los mexica, principales dominadores del valle, y de todo el imperio; en el extremo opuesto a los otomíes –reducidos, dispersos sin una comunidad capital, y omitidos en los textos convencionales de migraciones o considerados con un papel separado y menor en ellos. Entre éstos están incluidos los demás grupos: los culhuaque, los cuitlahuaca y los mixquica, todos en una situación inferior, como habitantes de pueblos sin provincias que los rodearan: los xochimilca y los chalca en una situación intermedia, como pueblos provinciales de extensión moderada dentro del imperio; y los tepeneca y los acolhuaque, en situación superior, con grandes territorios pero en un equilibrio desigual respecto de los mexica."⁶⁴

En tanto, Pedro Carrasco propone que dos rasgos fundamentales de la organización política de la Triple Alianza fueron la segmentación y el entreveramiento, que dan cuenta

⁶¹ El dominio de la Triple Alianza tenía como fronteras hacia el norte la zona chichimeca en Metztilan y al noroeste el reino tarasco; en el sureste el istmo de Tehuantepec y Xoconochco.

⁶² Cfr., Charles Gibso, *op.cit.*, pp.24-25

⁶³ Cfr., Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtilan, Tetzco y Tlacopan...*, pp.586-587.

⁶⁴ *Ibid.*, p.25

también de la jerarquía entre los reinos y pueblos dominados. Define la segmentación como “...la subdivisión de entidades sociales, con características sociales y territorios propios, que participan como una unidad política en la integración de la estructura total. La segmentación se encuentra en diferentes niveles de la estructura: los reinos de un imperio, las parcialidades de una ciudad, los barrios de una parcialidad.”⁶⁵

La segmentación da cuenta de grados de poder expresados política y territorialmente: el imperio, formado por la Triple Alianza, sería la entidad con mayor poder, dentro de la cual Tenochtitlan sería la ciudad dominante. Los reinos sometidos les seguirían en poder que podían formar provincias, comprendidas como regiones y entidades tributarias. Las entidades tributarias a su vez estaban formadas por parcialidades, que contaban con su propio dirigente, y tenían pueblos sujetos a su cargo. Por último estarían las estancias, que formaban unidades rurales y poblados fuera del centro urbano.⁶⁶

Sobre el entreveramiento apunta: “...significa que todos los segmentos sociales están representados en los territorios de varios o todos de ellos. Las principales parcialidades étnicas de los imperios mesoamericanos –como colhuas, mexicas y tepanecas en el imperio tenochca- se encontraban en todos los reinos; los barrios –también relacionados con distintos elementos étnicos y con profesiones y cultos determinados- se encontraban igualmente en todas las ciudades.”⁶⁷

Este aspecto, que Pedro Carrasco denomina entreveramiento, también lo menciona Charles Gibson, quien plantea, siguiendo sus propios términos, que las principales ‘unidades tribales’ se reproducían en la organización social, política y militar de los mexicas. Por ejemplo, el ejército estaba compuesto por unidades tribales, la organización de trabajo se estructuraba en tribus y lo mismo las funciones administrativas. También en una ciudad como Tenochtitlan, los barrios estaban organizados en ‘tribus’.⁶⁸

Después de considerar en términos generales la Triple Alianza habrá que preguntarse sobre la posición tanto de Xochimilco como de Milpa Alta dentro de esta entidad. El señorío de Xochimilco fue sometido por la Triple Alianza entre el año de 1429 y 1430, sus antiguos dominios se redujeron considerablemente, así lo asienta Charles Gibson: “Bajo la autoridad azteca la verdadera zona de influencia de Xochimilco se redujo a la orilla del lago entre el

⁶⁵ Pedro Carrasco, *op.cit.*, pp.585-586

⁶⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 32-33

⁶⁷ *Ibid.*, p.586

⁶⁸ *Cfr.*, Charles Gibson, *op. cit.*, p.26

Pedregal y el extremo de Cuitlahuac hasta las comunidades adyacentes de tierras altas del sur.”⁶⁹

Siguiendo este planteamiento, entonces Milpa Alta, como ‘comunidad adyacente de las tierras del sur’, siguió siendo parte de Xochimilco después de la conquista de la Triple Alianza. Pedro Carrasco indica que Milpa Alta formó parte del área rural de Xochimilco, quien escribe: “El nombre Milla también recuerda el de *La Milpa* aplicado a la región rural de Xochimilco.”⁷⁰

Xochimilco fue uno de los ‘reinos’ de la ‘zona nuclear’ a la que se refiere Pedro Carrasco. Retomando a este mismo autor, Xochimilco fue un reino dependiente de Tenochtitlan, reino que fue uno de los principales dentro de la estructura mexica. Charles Gibson habla de los xochimilca como ‘pueblo provincial con extensión moderada dentro del imperio’, sobre ellos estarían los tepaneca y los acolhuque. Esto es, que después de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan, le seguiría en importancia provincias como Xochimilco o Chalco. Expresión de esto fue que los xochimilca fueron parte de los primeros cinco contingentes del ejército de la Triple Alianza, junto con los mexica, los acolhuque, los tepaneca y los chalca.⁷¹

Durante el dominio de la Triple Alianza, Xochimilco se convirtió en una provincia tributaria, como lo sugiere Pérez Zevallos, ya que administraba la organización del trabajo y de la entrega de tributos. Sobre esto refiere: “Es probable que el estado mexica haya propiciado la preponderancia de unos señores sobre otros y que, por otro lado, haya contribuido a la unidad global del territorio xochimilca al considerarlo como una provincia tributaria.”⁷² No obstante, este mismo autor indica que el *huey tlatoani* mexica impuso señores en Xochimilco y despojó a nobles xochimilcas de sus tierras. Esto da cuenta de que a pesar del poder y de la importancia que pudiera tener Xochimilco dentro de la Triple Alianza estaba sujeto y controlado por Tenochtitlan.

Hay indicios de que Milpa Alta después del dominio de la Triple Alianza siguió siendo parte del señorío de Xochimilco, no obstante es posible establecer que su *tlatoani* dejó de ser uno de los principales como lo constatan Durán y Tezozomoc durante la conquista mexica. Van Zantwijk sugiere que Tenochtitlan destituyó al señor xochimilca en Milpa Alta e impuso uno mexica. Esto es coherente con lo que se establece en la historia local, que le da mucho peso a la presencia tenochca durante la segunda mitad del siglo XV y las tres primeras décadas del siglo XVI. Las figuras de Hueytlahuilque y Hueytlahuilli son fundamentales en la historia milpaltense: en la fundación de los pueblos y barrios, en el impulso del intercambio comercial

⁶⁹ *Ibid.*, p.18

⁷⁰ Pedro Carrasco, *op.cit.*, p.241

⁷¹ Charles Gibson, *op.cit.*, p.26

⁷² Juan Manuel Pérez Zevallos, “El gobierno indígena colonial en Xochimilco (S.XVI)”... , p.449

dentro de la región, en la reorganización política, en el proceso de 'aztequización de la población', en la construcción de centros ceremoniales. Dentro de la historia local son una suerte de héroes culturales, sin embargo, no es posible constatar su existencia en otras fuentes históricas. Aunque no se pueda corroborar esto, lo cierto es que en la historia oral y la memoria colectiva la impronta mexicana es fundamental.

A pesar de la falta de datos para establecer la posición de Milpa Alta a partir del dominio de la Triple Alianza, hay dos vías por seguir para esclarecerlo: la primera correspondería a lo que sugiere José Manuel Pérez Zevallos de que con la conquista mexicana en el señorío Xochimilca se dio un proceso de centralización del poder en tres parcialidades, TepetENCHI, Tecpan y Olac. En este sentido Milpa Alta perdió su antiguo poder pero siguió siendo sujeto de Xochimilco. La segunda vía iría en relación con la posibilidad de que la sujeción de Milpa Alta a Tenochtitlan fuera más directa y no dependiera del poder central del señorío de Xochimilco.

Ya sea que en otro estudio se logre esclarecer esto o no, lo cierto es que dentro del contexto regional Milpa Alta fue un punto estratégico desde la perspectiva económica y religiosa; por un lado proveía de los recursos del bosque, sobre todo de la madera; por el otro, estaba y está ubicado en un punto de cruce entre el Valle de México y el Valle de Morelos, que facilitaba el intercambio comercial y religioso. En particular, desde un sentido religioso como se ahondará a continuación, Milpa Alta al estar rodeado de cerros formaba parte del paisaje ritual del que habla Johanna Broda y por su ubicación fue escenario de movimientos religiosos entre la Cuenca de México y el Valle de Morelos, como lo sostiene Druzo Maldonado.

1.3 La religión entre los nahuas de Milpa Alta en la época prehispánica

La tradición religiosa mesoamericana en Milpa Alta

Para tener una idea de la religión en la época prehispánica entre los nahuas de lo que ahora es Milpa Alta, se deben hacer relaciones e inferencias a partir de su ubicación geográfica, su contexto histórico y regional, así como de su estructura política y su base económica. Hasta ahora no se ha identificado una fuente directa que de cuenta de datos específicos sobre la religión en Milpa Alta durante esta época, más bien la información se obtiene indirectamente tomando en cuenta que esta entidad se ubica en el sureste de la Cuenca de México, en una zona con las elevaciones más altas de la región, que cuenta con vastas áreas de bosque y que carece de agua, además de que se encuentra en un área que es paso al actual estado de

Morelos; es un pueblo de origen xochimilca y sujeto al señorío de Xochimilco, que después estaría subordinado a la Triple Alianza; es un poblado prácticamente campesino y que por tanto su principal subsistencia es la agricultura junto con la explotación de la madera y la caza.

Retomando estos puntos se reconoce, basándose sobre todo en Johanna Broda, Druzo Maldonado y Felix Baéz-Jorge, la existencia de una religiosidad ligada al ciclo agrícola, que a su vez se asocia a los cerros y con el culto a los dioses de la tierra, de la vegetación y de la fertilidad. En relación con esto se considera el culto a los dioses tutelares vinculados a los *calpullis* y a la cosmovisión en torno a los cerros, que en especial desarrolla López Austin. Asimismo, se advierten elementos de la religión mexica que fueron impuestos a los pueblos conquistados y por último se toma como caso representativo el culto a *Cihuacóatl*, que fue deidad tutelar del Señorío de Xochimilco.

Milpa Alta al ser parte de una región y de un ámbito cultural, que en primera instancia abarca la Cuenca de México -como se dejó ver en el primer apartado de este capítulo-, la religiosidad igualmente, en particular durante la época prehispánica, fue parte de una historia y tradición cultural común que se puede ubicar en el ámbito mesoamericano. Las migraciones, las guerras, las alianzas, el comercio, la conformación de poderes regionales, el intercambio de prácticas y creencias cuando Milpa Alta fue poblada por nahuas de origen xochimilca, fue parte del Señorío de Xochimilco y estuvo sujeta a la Triple Alianza contribuyeron a que compartiera una tradición religiosa que rebasa los ámbitos regionales de la Cuenca de México y del periodo posclásico.⁷³

Para Alfredo López Austin la tradición religiosa mesoamericana trascendió las diferencias regionales y las variaciones lingüísticas y es resultado, además de los múltiples intercambios, de un largo proceso histórico que abarca desde el 2, 500 a. C hasta nuestros días. Considera dos grandes etapas: la primera la sitúa desde el Preclásico Temprano hasta la Conquista; el segundo desde este último momento hasta la actualidad.⁷⁴

Aunque se pueden identificar elementos característicos de la cosmovisión y la religión mesoamericana, por ejemplo, en la concepción del espacio y del tiempo, en la geometría del universo, en la representación del cosmos y de la tierra, así como en los calendarios, la caracterización de lo sobrenatural y de los dioses, es importante tener presente que estos

⁷³ Precisamente Alfredo López Austin considera que la unidad religiosa de Mesoamérica está relacionada a una historia común de comercio, guerras, alianzas, asimilaciones de entidades políticas por otras, difusión de prácticas y creencias e intercambio de adelantos técnicos. Véase, Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p.19

⁷⁴ *Cfr., Ibid.*, p.22. La primera etapa también la divide en dos periodos, el primero corresponde a la etapa formativa y el segundo a la etapa de desarrollo. Este último lo subdivide en cuatro épocas: la época de consolidación simbólica, la de sistematización de los conocimientos intelectuales, la de esplendor y la militarista.

elementos característicos – que en palabras de López Austin constituyen el ‘núcleo duro’- tienen su origen en distintos periodos históricos y se expresan en múltiples modalidades según la región.

Bajo esta perspectiva, habrá que reconocer la particularidad de la tradición religiosa mesoamericana en Milpa Alta a partir de su contexto. Los aspectos que se consideran son su ubicación en un ámbito rural, la agricultura como principal medio de subsistencia, la pertenencia al Señorío de Xochimilco y la sujeción a la Triple Alianza, aspectos que se desarrollarán en esta parte y las dos subsiguientes.

Lo primero que interesa destacar es la religiosidad ligada a la gente común o macehuales y a la agricultura. Tanto Félix Baéz-Jorge como Johanna Broda hacen la distinción entre la religión de la elite política y los macehuales. La religiosidad del primer sector se vincula sobre todo con el culto guerrero, en tanto que del segundo, con la base de la subsistencia o con los mantenimientos. No es de extrañar por tanto que en un pueblo agrícola, como el de Milpa Alta, su religiosidad estuviera vinculada con su principal actividad productiva. Al respecto escribe Johanna Broda: “...las fiestas de la gente común se efectuaban alrededor de los procesos de producción: el culto a la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz) se relacionaban con la producción agrícola y el culto a los dioses patronos de los oficios con la producción artesanal y con ciertas ocupaciones.”⁷⁵

Se puede establecer una correspondencia entre el ciclo agrícola y el ciclo festivo. Las principales celebraciones se realizaban en las dos estaciones del año mesoamericano, que era la temporada de secas y la de lluvias. Johanna Broda indica cuatro fechas claves del calendario ritual agrícola mesoamericano: 1) 12 de Febrero, que corresponde con el inicio del año calendárico; 2) 30 de Abril, fecha en la que se inicia la siembra del maíz; 3) 13 de Agosto, tiempo en que se da el apogeo de lluvias y crecimiento del maíz; 4) 30 de octubre, cuando se realiza la cosecha.⁷⁶

López Austin también considera la relación entre la religión y la agricultura. No obstante, como un antecedente que forma parte del ‘núcleo duro’ de la cosmovisión mesoamericana ubica prácticas y creencias orientados a la intercomunicación entre los hombres y los dioses,

⁷⁵ Johanna Broda, “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”, en *Arqueología Mexicana*, México, Vol. VII, No.41, Enero-Febrero, 2000, p.50. Véase también Félix Baéz-Jorge, “Las divinidades femeninas en el panteón azteca”, en *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

⁷⁶ Cfr., Johanna Broda, “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”. En el artículo esta investigadora hace una interesante correlación entre las fechas anteriormente señaladas con celebraciones de la liturgia cristiana: el 12 de febrero lo relaciona con el 2 de febrero, día de la Candelaria e inicio del carnaval; 30 de Abril con el 3 de Mayo, día de la Santa Cruz; el 13 de Agosto con el 15 del mismo del mes, día de la Virgen de la Asunción; 30 de octubre con el 2 de Noviembre, día de los Santos Difuntos. En los capítulos siguientes de esta tesis se profundizará más esta posible correlación; sobre todo entre el tiempo de apogeo de lluvias y crecimiento del maíz con la Virgen de la Asunción, que es la santa patrona de Milpa Alta.

aspecto característico de los pueblos nómadas, cazadores-recolectores. De los arquetipos del cultivo agrícola en las ideas religiosas es pertinente resaltar el culto a la diosa madre vinculado a la fecundidad y a la fertilidad; la creencia en una entidad anímica colectiva, que se representa como dioses patronos, la cual protege a la comunidad y representa al antepasado común; la creencia en la dualidad asociada a la polaridad de tiempos de secas y de lluvias, a lo masculino y lo femenino, a las fuerzas celestes y las fuerzas del inframundo, a lo caliente y lo frío, a la vida y a la muerte.

Estos arquetipos surgen, siguiendo a este autor, durante la etapa formativa que corresponde al Preclásico Temprano, que va del año 2,500 a.C al 1,200 a.C, y continúan en los periodos subsiguientes junto con saberes y costumbres que se configuran en épocas y contextos distintos. Para el Posclásico, que es el periodo que nos ocupa, encontramos en la Cuenca de México la conformación de un centro de poder controlado por la Triple Alianza, por lo que habrá que preguntarse por los cambios que se pudieron haber presentado en el ámbito religioso a partir de su dominio en la región; posteriormente se tratarán las implicaciones religiosas de la pertenencia de Milpa Alta al Señorío de Xochimilco.

Los mexicas al conquistar militarmente a los pueblos impusieron a sus dioses y sus ritos, no obstante, esto no significó que destruyeran sus propias creencias y costumbres. Es sabido que los pueblos prehispánicos asimilaban a los dioses de los conquistadores y continuaban con el culto a sus deidades y sus prácticas religiosas. Al respecto plantea López Austin: "...la expansión de los mexicas significó mucho más que la simple imposición de los modelos político-religiosos. La incrustación de la población invasora en territorio dominado pudo haber sido uno de los motivos por los que las prácticas religiosas, expresadas principalmente en los vestigios arqueológicos, se superponen a las de los nativos."⁷⁷

Los mexicas tenían la idea de que ellos eran representantes de la nueva era, del nuevo sol, y de que ellos con la guerra y los sacrificios que ofrecían a los dioses hacían posible que el mundo no muriera y siguiera su curso.⁷⁸ En este sentido, su dios patrono, *Huitzilopochtli*, que era el que dominaba en el nuevo sol, se impuso como dios principal a los pueblos conquistados; asimismo, se generalizó la noción de ofrendar sobre todo la sangre y el corazón para que los dioses no perecieran. Esta concepción se fundamenta, siguiendo a López Austin, en la creencia de que los hombres son auxiliares de los dioses, de que estos deben ser alimentados por

⁷⁷ Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002, (Colección Textos, Series Antropológicas e Historia Antigua: 2), p.87

⁷⁸ López Austin en *Cuerpo humano e ideología* plantea que se tenía la concepción de diferentes eras, llamadas 'soles', en las que se da un dominio solar en relación con un dios en específico. Se consideran cuatro o cinco soles que se destruyeron sucesivamente por cataclismos.

aquellos para cumplir sus funciones porque si no mueren, ya que están sujetos al ciclo de vida y muerte.⁷⁹ Fray Diego Durán destaca la relación de la fiesta de la diosa patrona de Xochimilco, *Cihuacóatl*, con el culto a *Huitzilopochtli*; al llevarse a cabo su celebración hacían un ritual en honor a este dios, además de sostener que eran hermanos y sus templos se encontraban contiguos.⁸⁰

Los mexicas no sólo introdujeron el culto a determinados dioses y la práctica de ciertos ritos, también continuaron y reconfiguraron un paisaje ritual que abarcaba la Cuenca de México. El culto a los cerros fue anterior a los mexicas, sin embargo, estos le dieron especial importancia a la extensión de lugares de culto más allá de Tenochtitlan. Tanto Johanna Broda como Alfredo López Austin y Druzo Maldonado dejan ver que los cerros junto con las cuevas eran elementos fundamentales de la cosmovisión nahua. Para los nahuas los cerros eran sagrados y se asociaban a las deidades de la lluvia, de la fertilidad y de los mantenimientos. Se creía que los cerros eran receptáculos de agua en la estación de secas y la liberaba en tiempos de agua.⁸¹

En los cerros y volcanes los nahuas llevaron a cabo ritos propiciatorios de lluvia, de fertilidad y de buena cosecha. Al respecto escribe Johanna Broda al referirse a los dioses asociados a los cerros y volcanes: "Entre ellas figuran *Popocatepetl*, *el Iztaccihuatl*, *Tlaloc*, *Chalchiuhtlicue*, *Matlalcueye*, *Chicomecoatl* y *Cihuacóatl*, es decir las principales deidades pertenecientes al complejo de los dioses de los cerros, la tierra, la lluvia y el maíz. En esta secuencia representan a los siguientes cerros: a los volcanes más altos del Valle de México, al Cerro Tláloc, a la diosa del agua dulce del lago; al volcán más importante de la región de Tlaxcala (su nombre actual es la Malinche), al dios del viento, a la joven diosa del maíz y a la diosa de la tierra y de los cerros Cihuacóatl, 'Mujer Serpiente'.⁸²

En Milpa Alta tenemos como principal referencia al cerro *Teuhtli*, al *Iztaccihuatl* y al *Popocatepetl*. En la actualidad es posible encontrar historias y leyendas en torno a los cerros. Entre los estudiosos que han dejado registrado este hecho están Fernando Horcasitas quien

⁷⁹ Cfr., Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana...*, p.80

⁸⁰ Cfr., Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, Tomo 2

⁸¹ Véase, Johanna Broda, "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica", en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989. De la misma autora, "El culto mexica de los cerros y el agua", *Multidisciplina*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 3, No.7, 1982. Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, (Serie Antropológica:39)

⁸² Johanna Broda, "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica"... , p.40

dejó asentado en su *Memoria náhuatl de Milpa Alta* que el *Teuhtli*, el cual se encuentra a un costado de la sede delegacional en Villa Milpa Alta, es considerado sagrado, lo mismo el *Iztaccihuatl* y el *Popocatepetl*, que se encuentran al oriente de la actual delegación y son plenamente visibles desde ahí. Este mismo autor señala que hay la creencia de que los cerros de Milpa Alta y de Morelos se comunican, y que en especial el cerro del Tepozteco se consideraba un 'gran señor'.⁸³ Otro caso es el de María Ana Portal quien hace una aproximación a la cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Milpa Alta y también recoge testimonios en relación con estos cerros y da cuenta de una geografía sagrada asociada a las peregrinaciones, en particular a la de Chalma y Amecameca, en las cuales durante el recorrido se reza, descansa y duerme en puntos que se consideran sagrados.⁸⁴

En el trabajo de campo personal también se han encontrado historias y leyendas vinculadas al *Teuhtli*, el *Popocatepetl* y el *Iztaccihuatl*.

La Señora Delfina Muñoz, originaria del barrio de Santa Cruz de Villa Milpa Alta, cuenta: "También la historia del Popo con la *Iztacihuatl* y el *Tehuhtli* es una leyenda. La *Iztacihuatl* también era muy bonita gorda, alta, con su pelo largo, ya ve que lo tiene extendido hasta donde llega. Pues que era novia del *Tehuhtli* la mujer y duraron mucho tiempo pero ya andaba tras de ella el *Popo* y entonces el *Tehuhtli* era muy celoso, que le decía que ya no fuera para allá que siempre estuviera junto al *Tehuhtli*. Porque según la leyenda dice que la *Iztacihuatl* estaba en medio de los dos pero que un día se enojó con el *Tehuhtli* y se acercó más para el *Popo* y es cuando se hizo novia del *Popo* y ya no la dejó acercarse al *Tehuhtli*. Entonces se encantaron o no sé si los encantaron, el *Popo* y el *Tehuhtli*, por eso se volvieron volcanes. El *Popo* y la *Iztacihuatl* se volvieron volcanes y el *Tehuhtli* se aisló de ellos por eso es un cerro nada más, pero también dicen que del *Tehuhtli* o la *Iztacihuatl*, no sé exactamente si donde está su cabellera, ahí está el camino. Entre el *Tehuhtli* y el *Popocatepetl* hay camino, se comunican, así que dicen, posiblemente no hay una versión exacta, que si hace erupción el *Popo* también le toca a la *Iztacihuatl* también, pero no se sabe, el tiempo que tenemos no hemos visto que la *Iztacihuatl* eche fumarolas, la *Iztacihuatl* está muy contenta."⁸⁵

Además de las cuevas que comunican a Milpa Alta con el estado de Morelos, se cuenta de otras que se conectan con el estado de México, en específico se refiere a la interconexión entre el templo de la Asunción, el *Teuhtli* y Amecameca. También se relatan historias en torno al *Teuhtli*, en donde mucha gente se ha perdido en su interior, en las cuevas que contiene. La

⁸³ Cfr., Fernando Horcasitas, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 1989, pp.7-10.

⁸⁴ Cfr, María Ana Portal, "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y en Milpa Alta, en *Alteridades*, México, Año 5, No.9, 1995, pp.48-49

Señora Delfina Muñoz narra que su hermano junto con un amigo estuvo a punto de morir por ser atraídos por una voz y no poder salir. Dice que el diablo está en el Teuhtli y que en su interior hay dinero y muchos animales, por lo que múltiples personas han intentado entrar.

Narra la historia de un padre que fue cautivado por el Teuhtli de ser rico: "Aquí había un padre, fíjese, hace años, yo ni alcancé a ver eso. Nos platicaba mi papá que había aquí un padre que duró aquí años, yo creo que apenas llegó la virgen, a los pocos años llegó ese padre, que mucha gente iba a misa con la novedad, ya tenía su patrona en la iglesia. Pero que este padre tenía contacto con el demonio y que le dijo el demonio al padre -si tú aceptas tu pueblo va a estar bien rico, tú nada más me pides cuantos caballos, vacas de ordeña y cuantos reses para que se alimenten tus habitantes-, y este se le hacía fácil pedir como veía el pueblo que estaba super pobre. Entonces empezó a pedir, pero los habitantes de aquí, del pueblo no aceptaban, entonces venían de otros pueblos y se llevaban los animales pero que a la mitad del camino, porque antes no había carretera pura terracería, pura brecha, entonces llegaban a la mitad o antes de la mitad del camino, hacía donde se dirigían ya no eran animales si no eran unas piedras que estaban ya tiradas pero que iban atrás de los señores como si alguien las llevara rodando, entonces después se dieron cuenta que no era animales y que se sentía poderoso más que Dios. Después le hicieron tanta política al padre que se fue, esa es la leyenda. Que luego amanecía allá, atrás donde está la biblioteca, lleno de animales donde está la escuela de bachilleres, todo eso era espacio baldío y ya después se dieron cuenta que no eran animales benditos. Se perdía el padre en las noches porque iba a traer los animales al Tehutli, pero que venía un caballo bien limpio que hasta brillaba con los rayos de la luna con el padre, hasta la fecha está el camino, ahora ya lo asfaltaron pero antes era una brechita donde cabía un caballo, estaba bien hecho el camino para el Tehutli de aquí hasta allá y ahora ya le ampliaron y ya pueden subir los carros."⁸⁶

Esta información etnográfica da cuenta de la actual presencia de una geografía sagrada y de una cosmovisión que tiene como referente fundamental el paisaje, y en particular a los cerros. Geografía sagrada que traspasa las fronteras de Milpa Alta y que se extiende a dos regiones que han sido importantes lugares de intercambio, es decir, Morelos y el estado de México.

Así como hoy día el paisaje es un referente fundamental de la cosmovisión, lo fue en la colonia, como se verá en el capítulo tercero de esta tesis. De manera que no está fuera de lugar pensar que lo era también en la época prehispánica, y que las evidencias que encontramos del

⁸⁵ Entrevista realizada el 6 de Noviembre de 2003

⁸⁶ *Ibid*

periodo colonial y de la actualidad son parte de una visión del mundo que tiene su sustrato desde entonces. Ahora veamos otros aspectos de la religiosidad de los nahuas durante la época prehispánica, los dioses tutelares, que para esta investigación tiene una especial relevancia.

Los dioses tutelares

Los pueblos de la Cuenca de México compartieron un panteón de dioses. Druzo Maldonado divide el panteón nahua- siguiendo a Henry B. Nicholson y Johanna Broda- en deidades de la tierra, de la vegetación y la fertilidad, y deidades de la guerra y deidades solares. Entre las deidades de la tierra están *Teteoinan-Toci*, *Cihuacóatl-Quilaztli*, *Ilamatecuhtli-Tonantzin*, *Coatlicue-Chimalman*; deidades de la vegetación, y en particular del maíz, tenemos a *Chicomecóatl*, *Xilonen*, *Centéotl* e *Ilamatecuhtli*; de la fertilidad, *Xipe Totec*. De las deidades de la guerra se encuentra *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*; del sol, está *Tonatiuh* y *Xochipilli*.⁸⁷

No obstante, cada pueblo de la Cuenca tenía su dios particular, como lo era *Huitzilopochtli* para los mexicas. Luis Reyes señala que cada grupo étnico contaba con su propia deidad o dioses patronos, por ejemplo, el de Churubusco era *Opochtli Atlxeliuhqui*, de Culhuacan era *Cinteotl* y *Toci*, de Chalco era *Nauhyoteuhtli Xipil*, de Xaltocan era *Acpaxapo*, de Coyoacán era *Cuecuex*.⁸⁸ Estos dioses podían estar vinculados a héroes culturales, a fundadores de pueblos o sacerdotes-guías-guerreros, como sostiene este autor, pero también podían ser desdoblamientos de los dioses principales del panteón nahua y estar relacionados con su principal actividad productiva.

Asimismo, se puede establecer una relación entre el ciclo agrícola y festivo con el culto a dioses de la lluvia, del agua, de la tierra, de la fertilidad y del maíz. De los principales dioses de los pueblos agrícolas están *Tláloc*, dios de la lluvia, *Chalchiuhtlicue* relacionada entre otras cosas con el agua terrestre y la fertilidad, *Cihuacóatl*, diosa considerada madre de los hombres, se vincula también con la fertilidad y los cerros, *Chicomecóatl*, diosa que se asocia con los mantenimientos y *Centeotl*, dios del maíz.⁸⁹

Entre los pueblos agrícolas era posible que los dioses asociados al ciclo agrícola se consideraran deidades tutelares. Se tenía la idea de que cada grupo humano tenía su origen en un dios particular, del cual se derivaban las diferencias de raza, lengua, costumbres y oficios.

⁸⁷ Cfr., Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec...*, pp. 63-65

⁸⁸ Véase, Luis Reyes, "Los dioses tribales", en *Religión, mitología y magia-II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1969.

Este dios patrono vivía en el cerro más próximo y cada miembro de la comunidad tenía en el corazón una parte de su alma.⁹⁰

Alfredo López Austin relaciona las deidades tutelares con el *calpulli*. Plantea que estos dioses o *calpoteotl* en náhuatl, representaban la mejor expresión de la cohesión social en la comunidad; de él derivaban el derecho a la tierra y la fidelidad del grupo. Sobre esto escribe en *Cuerpo humano e ideología*: “La mayor fuerza cohesiva del *calpulli* partía de la creencia en el *calpoteotl*, el dios tutelar. Era este dios uno de los del panteón de la religión general; pero ocupaba una posición prioritaria para sus protegidos, al enlazarse míticamente con el origen del grupo. El grupo había nacido bajo el amparo y por la decisión del *calpoteotl*, y toda la existencia de la comunidad dependía de su acción protectora.”⁹¹

Este autor muestra que un dios podía ser capaz de dividir su sustancia y estar en diversos lugares o seres. Una deidad podía dividirse en diferentes dioses o varios y formar un solo ser divino. Eso explica porque un dios del panteón general, como Tláloc, Tezcatlipoca o Cihuacóatl, eran patronos de diferentes comunidades, y al mismo tiempo conservar sus propiedades esenciales y tener una historia particular ligada al grupo, a su origen y sus necesidades.⁹²

Señala también que se podía encontrar un dios superior a otro, el cual era deidad del *calpulli* dominante, al cual se le conoce como *calputeteo*. Se podía justificar la dominación argumentando que su dios era el legítimo y el que predominaba en el ciclo temporal. En relación con esto explica López Austin: “Sobre todo los *calputeteo* se habían impuesto al dios protector del centro de la población, dios identificado al poder del *tlatocáyotl* y posiblemente extraído del *calpulli* políticamente dominante en el momento de la constitución del centro. Los *calpulli* contribuían al culto de este dios superior y a los gastos del ritual centralizado en órdenes de tandas, que no era sino las proyecciones de las formas de contribución de los miembros del *calpulli* a los gastos de éste.”⁹³

Retomando a López Austin es posible establecer que lo que ahora es Milpa Alta, al estar compuesto por diferentes *calpullis*, contaba con distintos *calpoteotl*. Pero también es loable pensar que había un dios dominante, el *calputeteo*, que se le rendía culto en los poblados pertenecientes al Señorío de Xochimilco.

⁸⁹ Véase, Félix Baéx-Jorge, *Los oficios de la diosas...* y Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*.

⁹⁰ Cfr., Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 75-81.

⁹¹ *Ibid.*, p.78

⁹² Cfr., Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p.177

El Culto a *Cihuacóatl* en el señorío de Xochimilco

Cihuacóatl, 'Mujer serpiente' en castellano, es una de las diosas que entran dentro del complejo de las deidades de la tierra, de la vegetación y de la fertilidad, como se indicó en el apartado anterior. Para Félix Baéz- Jorge *Cihuacóatl* es parte, junto con *Coatlicue*, *Chicomecóatl* y *Chalchiuhtlicue*, de la 'Madre Tierra', la cual comprende tanto una dimensión agraria, telúrica como selénica, y refiere a cuatro áreas: "...el control del agua terrestre, el origen de los dioses astrales, la regencia del ciclo vital de los humanos (maternidad y muerte), y la provisión de los mantenimientos." Este autor plantea que *Cihuacóatl* tenía diferentes advocaciones, como *Tonantzin*, *Quilaztli* y *Coatlicue*, además de que encuentra relaciones simbólicas con *Quetzalcóatl*, *Huitzilopochtli* y *Toci*, entre otros. (Ver figura 1)

Esta diosa tiene un carácter ambivalente: a la vez que trae la vida y la abundancia, también impone la muerte y las carencias. Se le llama 'madre de los dioses' y se le relaciona con el origen de los hombres, la fertilidad agraria y la guerra; se le teme y se le adora. Se le puede encontrar en una montaña, en una cueva, en un ojo de agua o puede hacer presencia hasta en un tianguis.

Se le vincula con las *cihuateteoh*, con las mujeres muertas en el parto, a las cuales se les llega a considerar guerreras e incluso diosas. Estas mujeres siguen el ejemplo de *Cihuacóatl*, lo mismo las que paren y las parteras. El parto se considera un acto de valentía y de combate, en el cual, como refieren Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, se está en el filo entre la vida y la muerte, entre la creación y la destrucción, carácter ambivalente que caracteriza precisamente a esta diosa.⁹⁴

En relación con esto Sahagún escribe: "¡Oh, mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, habeis os esfuzado y trabajado como valiente; habeis vencido; habeis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli; habeis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacóatl Quilaztli."⁹⁵

Entre los rasgos físicos de esta diosa, Sahagún marca que trae atuendos tipo palacio, que tiene una suerte de cornezuelos sobre la frente y que lleva una cuna a cuestas. Así la describe: "Cuando aparecía, aparecía en forma de mujer del palacio. Espantaba, asombraba y voceaba de noche y, según la relación de vuestros antepasados, este demonio daba pobreza, trabajos,

⁹³ *Ibid.*, p. 84

⁹⁴ Véase el libro explicativo de estos autores del Códice Borgia que fue publicado por el Fondo de Cultura Económica en el año de 1993.

⁹⁵ p.613

lloros y aflicciones. Y hacíanla fiesta y sacrificios, y dábanle ofrendas porque no los ofendiese.”⁹⁶

Druzo Maldonado retoma una cita del *Código Matritense* en la que da cuenta de sus atavíos: trae un tocado de plumas de águila; está pintada de la cara, de un lado con color rojo y el otro negro, además de que porta orejeras de oro; usa una camisa que tiene flores de agua y una falda blanca; lleva un escudo también con plumas de águila y un palo de telar.⁹⁷

Fray Diego Durán se refiere a la *Cihuacóatl* como ‘Madre de los dioses’ y patrona de Xochimilco; distingue que tiene una boca muy grande y abierta, que su cabello es largo y que su hábito es todo de blanco, compuesto por camisa y manto.⁹⁸

Al respecto Durán apunta: “La diosa Cihuacóatl era de piedra, tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados; tenía en la cabeza una cabellera grande y larga, y un hábito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto. Este era el ornato ordinario con que a la continua estaba vestida en un templo alto y suntuoso, especialmente en Xochimilco, cuya advocación era allí.”⁹⁹

Este cronista resalta que *Cihuacóatl* era diosa particular de los xochimilcas, aunque también menciona que era venerada en otros lugares como en Tezcoco.¹⁰⁰ Druzo Maldonado y Cecilia F. Klein plantean que era una deidad de la zona chinampera, zona que abarca no sólo Xochimilco, sino también Cuitlahuac y Colhuacán. Ambos reconocen el origen tolteca de esta deidad; C. F. Klein abunda que los xochimilcas se apropiaron del culto durante la migración al Valle de México.¹⁰¹ Por su parte, Carmen Aguilera plantea que es una diosa de origen otomí y que es venerada desde el Preclásico.¹⁰²

Druzo Maldonado identifica el culto a esta deidad en el actual estado de Morelos, que es de especial importancia para nuestro estudio por las múltiples relaciones entre esta región y lo que ahora es Milpa Alta. Menciona el caso de Huaxtepec en donde era deidad patronal, con el desdoblamiento de *Quilaztli*, ‘La que hace germinar’; también en Cuauhtetelco, con la advocación de *Cuauhtlitzin*, ‘diosa madre que procura el mantenimiento y el bienestar

⁹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, Tomo I, p.121

⁹⁷ Cfr., Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*, p. 72

⁹⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Ed. Porrúa, 1967, Vol. 1, p. 125

⁹⁹ *Ibid.*, p.125

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 125

¹⁰¹ Véase Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*. Cecilia F. Klein, “Rethinking Cihuacóatl: Aztec Political imagery of de conquered woman”, en *Smoke and Mist Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, England, B.A. R International Series 402, 1988.

¹⁰² Véase, Carmen Aguilera, “Cihuacóatl, diosa otomí” en *Estudios de cultura otopame*, México, IIA-UNAM, 2000. La autora llega a esta conclusión fundamentada en Sahagún y en datos arqueológicos del sitio de Xochitécatl en el estado de Tlaxcala.

comunitario'; lo mismo en Tetelcingo que se presenta como *Ichpochtli*, 'aspecto juvenil de la madre tierra'. En el primero encuentra el lugar de culto ligado con un ojo de agua, en el segundo con una laguna y en el tercero con la cima de un cerro.¹⁰³

Este autor resalta la relación entre esta zona con Xochimilco y el resto de la zona chinampera: "La conexión con el sur de la cuenca de México con la presencia de Cihuacóatl, <la madre de los dioses>, patrona de Xochimilco, y de la región <chinampaneca> (Culhuacan, Xochimilco y Cuitlahuac), se evidencia en las sedes del poder tlahuica: Cuauhnáhuac y Huaxtepec."¹⁰⁴ Geográfica, política, económica y culturalmente, Milpa Alta está entre la zona chinampera y las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, del actual estado de Morelos; por lo que es posible sostener que haya sido también un puente de una red religiosa, en específico de culto a la deidad *Cihuacóatl*, entre estas dos regiones.

Después de haber delimitado quien es la *Cihuacóatl* y establecido los lugares de culto a esta diosa, sobre todo en el Señorío de Xochimilco, habrá que retomar la descripción que hace fray Diego Durán de la práctica ritual en torno a esta diosa.¹⁰⁵ Durán indica que la fiesta de la *Cihuacóatl* se realizaba del 10 al 18 de julio; se conocía como la 'la gran fiesta de los señores', en náhuatl *Huey tecuilhuitl*, y correspondía con el octavo mes de su calendario.

Señala que su templo se encontraba en lo alto y que a él sólo accedían los sacerdotes y los sacrificados. Se hacía procesión a la cueva, al monte o a la sierra para pedirle y ofrendarle por la falta de agua, por el hambre y para pedirle ayuda en la guerra. Veinte días antes de comenzar la fiesta, a una esclava que habían comprado, la preparaban para representar a la diosa, entre otras cosas, la vestían toda de blanco. Durante la fiesta la sacrificaban junto con otros cuatro presos degollándola y sacándole el corazón; los sacerdotes se comían la carne de los sacrificados. También cuatro días previos a la celebración encendían un fogón y los sacerdotes desnudos bailaban y cantaban alrededor del fuego.

Concluido este ritual, la celebración continuaba con el baile, la comida y la bebida para los originarios de Xochimilco y para los señores invitados de otros lugares. Los pueblos sujetos se encargaban de participar y cooperar para llevar a cabo la gran fiesta. Al respecto escribe Durán: "Con lo cual se concluía la fiesta, salvo que diez días arreó había banquete y comidas en México, siendo obligadas las provincias cercanas a hacer su tanda y dar de comer a los señores por su orden, dando primer día a los chalcas, y el segundo los tepanecas, y el tercero

¹⁰³ Cfr., *Ibid.*, pp. 69, 78, 82, 123 y 124.

¹⁰⁴ Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec...*, p.123

¹⁰⁵ Sobre la descripción de la fiesta se sigue el capítulo que lleva por nombre "De la relación de la diosa *Cihuacóatl*, que por otro nombre llamaron Quilaztli, diosa de los de Xochimilco y patrono suya", que se encuentra en el tomo I y que abarca de la página 125 a la 133.

los otros, y así andaba la rueda dando ricas y opulentas comidas y bebidas del cacao, *pinolli*, vino, a porfía de quién mejor lo podía hacer.”¹⁰⁶

Habrà que destacar del testimonio de este cronista que como informaci3n adicional nombra a Cihuac3atl, la diosa patrona de Xochimilco, como Quilaztli, ‘La que hace germinar’. Druzo Maldonado plantea que Quilaztli es un desdoblamiento de Cihuac3atl y a partir de sus estudios en el actual estado de Morelos llega a la conclusi3n de que es una deidad vinculada al agua que mana de la tierra, a la fertilidad vegetal y a la regeneraci3n de la tierra.

De esta descripci3n es importante resaltar tres aspectos que se vinculan con Milpa Alta: el primero sería que una de las pràcticas rituales era realizar procesiones a la sierra. Durán no especifica en donde se realizaban pero se puede suponer que pudo haber estado dentro del espacio que hoy comprende Milpa Alta por el hecho de que Xochimilco no se caracteriza por sus altas montañas y es posible que se buscara las partes más elevadas para llevarla a cabo. El segundo punto a destacar es una de las principales peticiones que le hacían a la diosa, la escasez de agua, necesidad propia de un lugar como Milpa Alta que históricamente ha sido una de las más apremiantes. La otra es la participaci3n y la cooperaci3n de las distintas regiones del seńorío en la celebraci3n, en la cual debió de haber estado presente Milpa Alta como pueblo sujeto.

Para concluir con este apartado es importante no dejar de mencionar, siguiendo a Druzo Maldonado y a Cecilia Klien, que cuando los mexicas conquistaron la zona chinampera hacia el ańo de 1430, se apropiaron del culto a *Cihuac3atl*, y lo convirtieron en un sÍmbolo representativo de su hegemonía y poder frente a los otros pueblos. Incluso se instituy3 el título de *cihuac3atl* como uno de los cargos con mayor peso polÍtico y religioso dentro de Tenochtitlan.¹⁰⁷

Pasemos ahora al siguiente capÍtulo de la tesis en que se aborda el rÉgimen colonial, la presencia franciscana, el proceso de evangelizaci3n y la introducci3n del culto a los santos, aspectos fundamentales para aproximarse a la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta durante la colonia.

¹⁰⁷ Véase Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*. Cecilia F. Klein, “Rethinking Cihuac3atl: Aztec Political imagery of de conquered woman”.

2: EL RÉGIMEN COLONIAL Y LA INTRODUCCIÓN DEL CULTO A LOS SANTOS CATÓLICOS

2.1 La conquista y el régimen colonial en Milpa Alta

La irrupción española

En esta parte de la tesis se pretende dar cuenta de la modalidad del contacto entre españoles y los nahuas de Milpa Alta, tomando en cuenta, por un lado, el contexto espacio temporal, y por el otro, los sujetos involucrados y las acciones que refieren a este momento. Las principales fuentes son las diferentes versiones de los *Títulos Primordiales* y las monografías de Francisco Chavira.

Cada vez se resalta más que la conquista, ya sea como hecho o proceso histórico, en el territorio que ahora es México no se dio de manera homogénea. El caso de los mexicas no corresponde por ejemplo a la conquista en Michoacán, en Yucatán o de la zona norte, como lo ha constatado Federico Navarrete en su trabajo titulado "La conquista y el régimen colonial".¹⁰⁸ Esto es patente sobre todo en los pueblos que establecieron alianzas con los españoles, como los tlaxcaltecas, totonacas o chalcas, que lucharon en contra de los mexicas.

Más que ahondar en los distintos casos de conquista lo que se busca resaltar aquí es que la irrupción española estuvo marcada por la diversidad del mundo prehispánico, por las múltiples culturas, por las relaciones de poder y de dominación, así como por las pugnas y diferencias entre pueblos que habitaban en Mesoamérica, Aridamérica y Oasisamérica. Asimismo, habrá que contemplar también la diversidad de los españoles, desde las distinciones entre los soldados, religiosos, funcionarios o demás españoles que llegaron a estas tierras, que venían de diferentes regiones de España, que pertenecían a distintos grupos sociales y ámbitos culturales y que tenían muchas veces intereses divergentes.

Bajo esta perspectiva, el contacto en Milpa Alta se distinguió por el sometimiento pactado con los españoles, por la presencia básicamente de religiosos, por las primeras acciones de cristianización y por el interés de los nahuas de Milpa Alta por conservar su derecho a la tierra y marcar los linderos de los distintos barrios y pueblos. A pesar de las diferencias que se pueden

¹⁰⁸ Véase, Federico Navarrete, "La conquista europea y el régimen colonial", en *Historia Antigua de México. El horizonte posclásico*, Linda Marzanilla y Leonardo López Lujan (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, 2001, Vol. 3.

encontrar en las distintas fuentes en torno a la irrupción española los aspectos anteriormente señalados son una constante.

Charles Gibson refiere que hacia 1530 el Valle de México ya había sido conquistado por los españoles, incluso hubo pueblos, como los xochimilcas, que se sumaron a expediciones junto a Pedro de Alvarado al Pánuco, Guatemala y Honduras.¹⁰⁹ Navarrete señala que el derrumbe del imperio mexica posibilitó el sometimiento de la mayor parte del Altiplano Central.¹¹⁰

El cronista Francisco Chavira establece que en el año de 1528 el señor de Milpa Alta llamado Hueytlahuilli, al saber de la ocupación de los españoles de México-Tenochtitlan, con el consentimiento de los 'jefes de las tribus', como él las nombra, manda a tres emisarios de paz para que fueran con los españoles y acordaran la legítima propiedad de sus tierras. Un año después llegó a Milpa Alta el primer enviado del gobierno español, llamado Juan de Saucedo, que se encargó de consignar el derecho de los pueblos sobre sus tierras, montes, pedregales y aguas. Junto con él llegaron religiosos franciscanos –de los cuales no se especifica sus nombres- quienes bautizaron a los 'jefes de las tribus' y ordenaron la construcción de la primera ermita que se dedicó a la virgen de Santa Marta, que en el lugar se le conoció como 'Santamartazulco'.¹¹¹

Hacia 1530 los 'jefes de las tribus' trataron de concentrar a la población de Milpa Alta que se encontraba dispersa y escondida en las montañas. En 1532 las familias habían vuelto a sus casas y en ese mismo año llegó fray Ramírez de Fuenleal, quien el 15 de agosto, día de Santa María de la Asunción, bautizó a todos los indígenas congregados, bendijo los lugares para el restablecimiento de los pueblos y marcó los límites entre las poblaciones. En 1536 un delegado del virrey Antonio de Mendoza confirmó los linderos y los derechos de propiedad sobre la tierra.

Chavira por último indica que en 1548 los milpaltenses se vieron afectados por una epidemia que diezmó a la población. Ante eso acudieron al arzobispo de México para dar cuenta de la situación; este nombró a fray Francisco de Lorenzana llevar una imagen de la Virgen de la Asunción y nombrarla santa patrona del lugar. Hecho esto, por el año de 1549, se reorganizaron los pueblos y se les instituyó a cada uno su santo patrón.

En una versión de los *Títulos Primordiales*, fechado en 1565, se da cuenta que en 1521 se acabó la guerra de México, los españoles empezaron a gobernar y se confirmó la cristiandad en toda la Nueva España. Sobre esto se relata: "En el nombre de Dios padre y de la Santísima

¹⁰⁹ Cfr., Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1821...*, p.81

¹¹⁰ Cfr, Federico Navarrete, *op.cit.*

¹¹¹ Sobre la descripción de la irrupción española que hace Francisco Chavira se toman datos de sus monografías del año de 1949 y la de 1973.

Trinidad que hizo el cielo y la tierra, y con su infinito poder bendisio todo mundo, para que se dividan todos los pueblos, para que se pongan los santos o santas de patrones en las Iglecias para que confesemos que a nuestra Madre la Santa Iglecia, en donde se celebra la Misa para que se adore el Santísimo Sacramento, y hoy se haya Santa María en el mejor parage del pueblo que es donde los viejos, le dejaron señalado el sitio...”¹¹²

Este documento refiere que el virrey Antonio de Mendoza y el arzobispo Juan de Zumarraga visitaron Milpa Alta y dieron la primera confirmación de pertenencia de las tierras. Los viejos acordaron pagar el real tributo al rey y conformar un gobierno con los señores principales. Los principales de los pueblos, los de la Milpa, de Tlacontenco, Atocpan, Oztotepec, Tlacoyucan, Miahcatlan, Ohtenco, Tecoxpan y Tepenahuac, marcaron los linderos y se concertó el uso del agua. Los viejos dijeron donde construir la iglesia de Santa Marta y la de la ‘Señora de Agosto’, es decir, de la Virgen de la Asunción. Por este tiempo se llevó a cabo la congregación de la población que estaba dispersa en los montes, las cuevas, los cerros y pedregales.

En este documento se presenta este discurso: “Nosotros los antiguos os dejamos escrito en estos papeles, hijos míos y nuestros nietos os dejamos dada esta razón, para que sepais quienes somos los que os ganamos la tierra que aquí quedamos nombrados, para que veais cómo se gano la tierra...se hace este escrito para que los del pueblo sepan lo que consta por dicho mapa, sepan que ninguna persona les puede quitar ni perjudicar en dichas tierras, por ser vuestras y así lo declaramos nosotros, lo referidos al principio, lo cual hemos hecho en este año de mil quinientos sesenta y cinco.”¹¹³

Otra versión de los *Títulos Primordiales* del año de 1592, que se tratará con detalle en el tercer capítulo de la tesis, narra la presencia de Juan de Zumarraga y de Pedro de Gante junto con el padre guardián llamado fray Alonso de San Calono en un momento crítico en Milpa Alta por la escasez de agua. Estando en el cerro los religiosos junto con los principales del pueblo se apareció la Virgen de la Asunción y se encontraron siete ojos de agua. Junto con la parición de la virgen hubo abundancia de agua.¹¹⁴

Tanto la crónica de Francisco Chavira como los *Títulos Primordiales* dejan ver que la conquista en Milpa Alta fue resultado de una negociación política en la que los nativos aceptaron estar sujetos a la Corona española a cambio de que fuera respetado su derecho a la

¹¹² Archivo General Agrario, Expediente 276.1 /11

¹¹³ *Ibid*

¹¹⁴ Archivo General de la Nación, Ramo Tierras, Volumen 3032. De este documento hay una versión paleografiada por Paula López y otra por Rubén Lara. En el tercer capítulo de la tesis no sólo se tratara con detalle esta versión de los *Títulos Primordiales*, también se abordaran otras dos en que también se da cuenta de la aparición de la Virgen de la Asunción y encontramos diferencias significativas.

tierra. Asimismo, la irrupción española se distinguió por la introducción del cristianismo, sobre todo de la implantación de los santos patronos, de los cuales destaca Santa Marta y la Virgen de la Asunción.

Contrasta la versión de Chavira con los *Títulos Primordiales* en que el primero resalta el papel protagónico de los españoles en la reorganización y delimitación de los pueblos, así como en la asignación de sus santos patronos; en tanto que los segundos subrayan la gestión de los viejos y principales en torno a ello.

Denominación de Milpa Alta y su organización territorial durante la época colonial

Lo que ahora es Milpa Alta durante la época colonial se le nombró de diferentes maneras. La designación de '*Malacachtepec Momoxco*', que hoy día se considera la forma antigua, se ha encontrado sólo en los *Títulos Primordiales* pero escrito como '*Malacatepetitlan Momosco*'. La traducción mayormente aceptada de '*Malacachtepec Momoxco*' es 'Lugar rodeado de cerros', sin embargo, siguiendo a Leopoldo Valiñas, otra traducción posible sería 'En el cerro malacatudo, en el momoxtle'.¹¹⁵ El topónimo de '*Malacachtepetitlan Momoxco*' nos conduce a otro sentido; siguiendo a este mismo investigador, la traducción sería 'Entre el cerro del malacate, en el momoxtle'.

En documentos que van del siglo XVI al siglo XVIII se refiere a la población como 'Amilpas', 'Asunción', 'Santa María Asunción Xochimilco', 'La Asunción Milpa Alta', 'Asunción Santa María', 'La Asunción Amilpa', 'La Amilpa', 'La Milpa', 'Santa María Asunción Milpa Alta', 'Nuestra Señora de la Asunción Milpa Alta', 'Santa María de la Asunción' o 'Milpa Alta'.¹¹⁶

Los pueblos que ahora también conforman la población de Milpa Alta se les menciona de la misma forma como ahora se les conoce, esto es, con el nombre compuesto por su santo patrón aunado a su apelativo en náhuatl. No obstante es frecuente que en los documentos se haga referencia a los pueblos con el nombre sólo del santo patrón sin el topónimo en náhuatl.

Milpa Alta durante la época colonial fue parte de la jurisdicción de Xochimilco, primero de la encomienda que fue asignada a Pedro de Alvarado y después del Corregimiento de

¹¹⁵ El momoxtle es un tipo de templo, generalmente se traduce como oratorio o altar.

¹¹⁶ Entre los documentos que encontramos las distintas denominaciones de Milpa Alta, habrá que hacer referencia de los siguientes del Archivo General de la Nación: Ramo Padrones, Año 1800, Vol.29, Folio 258, Ramo Indios, Año 1640, Vol.12, Exp. 12, Ramo General de Partes, 1580, Vol.2, Exp.715, Ramo Indios, 1594, Vol.6, Exp.817, Ramo de Indios, 1691, Vol. 30, Exp.22.

Xochimilco hasta 1787. A partir de esta fecha estuvo dentro de la subdelegación de Xochimilco como parte de la intendencia de México.¹¹⁷

Xochimilco durante la colonia presentó pocos cambios en relación con la época prehispánica; durante el siglo XVI su jurisdicción se extendía al este a Tulyehualco, Ixtayopan y Tecómiltl; en el oeste comprendió Tepepan y Tlapan y en el sur Milpa Alta. Se erigió cabecera, entendida ésta, siguiendo a Charles Gibson, como capital secular o eclesiástica de un distrito en torno a la cual giraban diferentes pueblos, que se les conoció como 'sujetos'. Este autor señala que en el Valle de México las cabeceras se concentraron en el área del lago y los sujetos se encontraban en las tierras altas.¹¹⁸

Gibson se refiere a Milpa Alta como pueblo sujeto pero también considera que corresponde a una estancia. La estancia la define como una subdivisión de la cabecera caracterizada por estar situada a unos cuantos de kilómetros de distancia de ésta.¹¹⁹

La organización territorial eclesiástica no correspondió a la política: el convento franciscano de San Bernardino en Xochimilco funcionó como única cabecera de doctrina, hasta que hacia el año de 1560 en Asunción Milpa Alta se estableció otra. En otros pueblos del área de Milpa Alta, en San Antonio Tecómiltl y San Pedro Atocpan se establecieron asistencias o vicarías. Esto se desarrollará en el apartado siguiente.¹²⁰

Milpa Alta, como pueblo sujeto a Xochimilco, a su vez era cabecera de otros pueblos. La Milpa -donde se edificó el templo dedicado a la Virgen de la Asunción- era la cabecera y los pueblos sujetos eran San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlán, San Bartolomé Xicomulco, San Pedro Atocpan, Santa Ana Tlacotencoy San Juan Tepenahuac. Los barrios que componían la cabecera eran Santa Marta, Santa Cruz, San Agustín, La Concepción, Nuestra Señora de los Angeles y San Mateo.¹²¹ (Ver Mapa 2)

Esta estructura corresponde relativamente, como se verá a continuación, al proyecto original del sistema de cabecera-sujetos de las Repúblicas de Indios, que comprendía tres niveles como lo sugiere Rodolfo Pastor: el primero implica cabeceras autónomas con

¹¹⁷ Véase, Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp.252-253

¹¹⁸ Charles Gibson, *op.cit.*, pp. 49-50

¹¹⁹ *Ibid*

¹²⁰ Peter Gerard, *op.cit.*, p.252

¹²¹ *Cfr.*, Lilia Velázquez, *Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta*, Tesis del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Septiembre de 2000, p.9. Esto se corrobora en documentos coloniales del Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología e Historia: Vol. 145, "Directorio del convento de la Asunción, 1720"

gobernador; el segundo cabeceras dependientes con alcaldes; y el tercero pueblos sujetos con regidores.¹²²

El régimen colonial en Milpa Alta

En esta parte de la tesis se tiene contemplado tomar aspectos generales de la población, de la organización política y de las relaciones económicas de Milpa Alta para así tener una visión general de su situación dentro del régimen colonial. No se aborda aquí el aspecto religioso porque será tema central en los siguientes apartados.

Durante la época colonial Milpa Alta se constituyó como una República de Indios. Como se verá, su población estuvo conformada mayormente por población indígena, con gobierno propio y regido por nativos del lugar. Entre la información que se ha encontrado hay datos que dan cuenta de la disminución de la población y del proceso de congregación; también es posible constatar que de las instituciones que tuvieron mayor presencia fue el repartimiento, en tanto la composición de tierras y los conflictos por linderos, así como la producción de pulque, son de los aspectos que más resaltan en la documentación. La relación entre los pueblos de Milpa Alta se caracterizó por el establecimiento de alianzas al interior pero también de diferencias en torno a la posesión de la tierra.

Milpa Alta no estuvo prácticamente poblada por población española, a finales de la colonia, hacia el año de 1800 en la Milpa por ejemplo se registraron 21 españoles, contando hombres, mujeres, niños y niñas; en San Pablo Oztotepec 20; en Santa Ana Tlacotenco 6 y en San Antonio Tecómitl 41.¹²³

Charles Gibson presenta un análisis demográfico de Milpa Alta durante los tres siglos de la colonia. En el año de 1586 cuenta 2500 tributarios, en 1619, 1712; en 1640, 830; en 1670, 566; en 1742, 730; y en 1795, 1033.¹²⁴ Lilia Velázquez contempla para el año de 1778 como población total de Milpa Alta 7750 habitantes, de los cuales 2548 se localizan en la Milpa, 1592 en San Pedro Atocpan, 908 en San Pablo Oztotepec; en Santa Ana Tlacotenco 830, en San Antonio Tecómitl 796, en San Lorenzo Tlacoyucan 580, en San Salvador Cuauhtenco 365, en San Francisco Tecoxpa 325, en San Jerónimo Miacatlan 187 y en San Juan Tepeñahuac 150.¹²⁵

¹²² Cfr., Rodolfo Pastor, *Campesinos y Reformas: la mixteca 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.p.95.

¹²³ Ramo Padrones, Año 1800, Vol.29, Exp. 258. Es importante decir que a pesar de que la población española no hubiera sido numerosa en comparación con la población total, eso no significa que su presencia hubiera sido menor, sobre todo en términos económicos. No obstante, los documentos identificados no arrojan información al respecto.

¹²⁴ Charles Gibson, *op. cit.*, p.473

¹²⁵ Lilia Velázquez, *op. cit.*, pp.9-10

Estos datos dejan ver que en Milpa Alta hubo una marcada disminución de la población sobre todo en el siglo XVII; de los tributarios que se registran en el siglo XVI se redujeron casi a una cuarta parte un siglo después y hubo una recuperación hasta el siglo XVIII. La mayor densidad de población se localiza en la Milpa, en San Pedro Atocpan, en San Pablo Oztotepec, Santa Anta Tlacotenco y en San Antonio Tecómitl.

Este dato corresponde con la evidencia de la depresión de la población en Xochimilco y en el Valle de México por las epidemias y la explotación de la fuerza de trabajo. Gibson señala que en Xochimilco en 1563 la población había disminuido de 30 mil a 6 o 7 mil habitantes. Sobre la población en general en todo el valle escribe: "una población inicial, en tiempos de la conquista, de alrededor de 1 millón 500 mil habitantes; una disminución a alrededor de 325 mil en 1570; otra disminución a alrededor de 70 mil a mediados del siglo XVII; un incremento a alrededor de 120 mil en 1742; y otro aumento a alrededor de 275 mil en 1800."¹²⁶

En los *Títulos Primordiales* se hace referencia al proceso de congregación. Se señala que la población se encontraba dispersa cuando los españoles llegaron a Milpa Alta y que se llevó a cabo una reorganización de los pueblos y de la delimitación de linderos por parte de los viejos y principales y que fue avalada por las autoridades españolas. No se habla de la fundación de nuevas poblaciones, en ese sentido parece que hubo una continuidad de la época prehispánica durante la colonia con la diferencia de que los pueblos estaban delimitados por su respectivo santo patrón.¹²⁷

Esto coincide con lo que James Lockhart plantea en torno a la congregación y las demás instituciones españolas en el Valle de México, en donde la distribución de los *altépetl* y de los *calpollis* no fue afectada, más bien se dio una confirmación de sus límites y de sus partes constitutivas. En relación con esto apunta: "Después de la conquista, el *altépetl* adquirió aún más importancia. Todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones administrativas iniciales, fue sólidamente construido sobre *altépetl* individuales ya existentes."¹²⁸

Cuando los españoles empezaron a introducir sus instituciones enfrentaron la dificultad de que la población indígena se encontraba prácticamente dispersa. En sí esta situación corresponde con su patrón de asentamiento, en relación con esto Peter Gerhard explica que durante el contacto los indígenas contaban con centros ceremoniales en los que se situaban los templos, mercados y casas de gobernantes, y que éstos eran visitados por los campesinos en

¹²⁶ Charles Gibson, *op. cit.*, p.144

¹²⁷ Archivo General Agrario, Expediente 276.1 /11

¹²⁸ James lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, México, FCE, 1999, p.24

días de mercado, con fines religiosos o para colaborar en trabajos comunales.¹²⁹ Para los españoles este patrón, indica Ernesto de la Torre del Villar, dificultaba el control de la fuerza económica y de la evangelización.¹³⁰

Tanto Gerhard como Ernesto de la Torre resaltan la necesidad de los españoles de cambiar el mapa demográfico y juntar a la población que se encontraba dispersa con base en un modelo en el que los pueblos fueran constituidos por centros con una plaza compuesta por su iglesia, casa de gobierno y mercado y rodeada de barrios que contaran con un mismo tamaño y residencias alineadas.¹³¹

Estos autores consideran dos principales etapas en el proceso de congregación: la primera, retomando a Gerhard, comprende los años de 1550 a 1564 y la segunda de 1593 a 1605. La primera estuvo dirigida por el virrey Luis de Velasco I, quien no sólo intentó transformar el patrón tradicional de asentamiento de los indígenas, sino también enfrentar la disminución de la población y caída de la producción indígena; de tal manera que estipuló que se reuniera a la población indígena en pueblos y barrios bien establecidos y dispuestos a ser controlados por el gobierno español. La segunda etapa estuvo dirigida por Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey: bajo su mandato se consolidó y se aceleró de manera sistemática las reducciones al servirse de jueces demarcadores y de congregadores para conocer los poblados, su distribución y recursos y demarcar así un lugar fijo para asentar los pueblos indios.¹³²

Sobre esta última etapa estima Ernesto de la Torre: "A partir de esos años se transforma el mapa de la distribución demográfica de México y no sólo eso, sino que se transforma la situación total de esa población indígena, al ser toda ella sometida a una triple coacción: política, por cuanto así se logra su control total; administrativa, cultural y económica, porque se le somete a una vigilancia fiscal que enriquece al Estado y le permite contar con recursos amplios, fijos y seguros; y finalmente, un control religioso, que no sólo le hará cumplir con la misión evangelizante, sino que afianzará su lealtad, por quedar inserto dentro de una cristiandad que políticamente controla el Estado."¹³³

¹²⁹ Cfr., Peter Gerhard, "Congregaciones de indios de la Nueva España antes de 1570", en García Martínez, Bernardo (Introducción y selección), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, (Lecturas de Historia Mexicana).

p.31

¹³⁰ Cfr., Ernesto de la Torre del Villar, *Las Congregaciones de los pueblos de indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p.9

¹³¹ Cfr., Peter Gerhard, p.566, Ernesto de la Torre del Villar, pp.27-30, *op. cit.* Gerhard en el artículo "La evolución del pueblo rural mexicano", considera que este modelo continuó a lo largo de la época colonial e incluso hasta el presente.

¹³² Peter Gerhard, pp.69-70; Ernesto de la Torre del Villar, pp.10-13 y 22-25

¹³³ *Ibid.*, p.25

Entre otras medidas fundamentales estuvo la disposición de la Corona de separar a la población indígena y española y que contaran con unidades territoriales y gobiernos diferenciales, así se constituyeron las Repúblicas de Indios y de Españoles; no obstante, este modelo fue rebasado en la práctica y en el devenir de la sociedad colonial. Para el caso de la República de Indios, Dorothy Tanck plantea que se fijaron tres ramos fundamentales: el jurídico, el administrativo y el judicial.¹³⁴ Como base de su estructura se encontraba el gobierno que regía a la población indígena, el cual se encargaba tanto de administrar la justicia al interior, ser representante ante la Corona, como de recaudar el tributo y de asegurar la mano de obra para intereses de la comunidad y del régimen español.

Rodolfo Pastor da cuenta de que los gobiernos se establecieron, en gran parte de los casos, en las antiguas cabeceras y que éstas comprendieron al igual que en la época prehispánica unidades territoriales. La Corona consideró como mínimo 2,000 habitantes para que pudieran tener el estatuto de cabeceras.¹³⁵

El establecimiento de pueblos cabecera y sujetos en el siglo XVI implicó, por un lado, que hubiera un centro en que se encontraría la sede del gobierno y residiera la más alta nobleza indígena, y por el otro, fuera punto de recaudación de tributos y concentración de reclutamiento de la mano de obra de los pueblos sujetos. Sobre estos últimos escribe Gibson: "Un sujeto puede definirse como una comunidad que debe tributos, servicios y otras obligaciones a los funcionarios de la cabecera. Un sujeto por lo general era un solo calpulli, cuyos miembros eran gobernados a través de funcionarios locales del calpulli bajo la autoridad del tlatoani de la cabecera."¹³⁶

Los corregimientos tuvieron su centro en los pueblos cabecera; Lockhart sostiene que en Xochimilco se convirtió todo el altépetl en un corregimiento y funcionó como una unidad de cabecera.¹³⁷ Los corregimientos eran gobernados por un corregidor o alcalde mayor de origen español nombrado directamente por el rey o el virrey; operaba como juez principal y como recaudador de impuestos de toda la jurisdicción. Siguiendo a Rodolfo Pastor, los corregimientos se delimitaron con base en la suma de repúblicas y éstas a partir de la distancia, la densidad de la población y la importancia económica.¹³⁸

Lockhart indica que durante la primera mitad del siglo XVI el cargo principal en los pueblos indígenas fue el de gobernador, que en primera instancia implicó una continuidad de la

¹³⁴ Cfr., Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México Colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

p.33

¹³⁵ Cfr., Rodolfo Pastor, *op.cit.*, pp.72-74

¹³⁶ Charles Gibson, *op.cit.*, p.49

¹³⁷ Cfr., *Ibid.*, pp.182-193

figura del *tlatoani* del altépetl y que era ocupado por la nobleza indígena. Entre sus principales funciones, retomando a Dorothy Tanck, estaban entregar el tributo al corregidor, representar al pueblo ante los tribunales españoles y asignar las parcelas a los tributarios para la agricultura.¹³⁹

En los *Títulos Primordiales* encontramos que una de las primeras acciones de los españoles fue nombrar gobernador en Milpa Alta y que los asuntos más perentorios de la comunidad eran resueltos por los 'viejos' y los 'principales', quienes representaban a cada barrio y pueblo de la zona.

Conforme se fue consolidando el poder español, el gobierno municipal controló más a la población. Los funcionarios del cabildo desempeñaban funciones que se relacionaban con todos los aspectos del ámbito político de la cabecera y los sujetos: eran responsables de la recaudación de tributos y de su entrega, además implantaban normas concernientes a los mercados locales, las obras públicas, los suministros de agua y la construcción de caminos.¹⁴⁰

Los principales cargos del cabildo después del gobernador eran los alcaldes y regidores, los cuales dependían directamente del corregidor; tanto unos como otros se dedicaban a la administración política de la comunidad, con la distinción de que los primeros asumían la función de jueces civiles y penales en los tribunales locales; mientras los segundos se encargaban de la vigilancia del mercado. Otro cargo pero menor era el de alguacil que se encargaba de la cárcel, de reunir a los feligreses y supervisar de que siguieran la doctrina. Por último, están los topiles y tequitlatos que fungían como ayudantes de los otros cargos y vigilaban el cumplimiento del tequio o de las tandas de trabajo comunitario; los primeros tenían la función de policías judiciales y los segundos de policías fiscales.¹⁴¹

Lockhart considera que entre los nahuas el alcalde tenía un rango superior y se le daba el título de 'don'; el alcalde representaba mejor la importancia de la adjudicación y un mayor valor por la escasez del cargo.¹⁴² En Milpa Alta encontramos que los alcaldes representan a cada pueblo y tienen la función del regidor que Rodolfo Pastor encuentra en otros pueblos indios, esto es, de ser gobernador local de los pueblos sujetos.¹⁴³

Lockhart advierte que la adaptación del modelo español al mundo nahua implicó multiplicar los alcaldes, de modo que representaran a cada subjurisdicción. Ese parece ser el caso de Milpa Alta, puesto que es posible encontrar alcalde por cada pueblo. No obstante, es

¹³⁸ Cfr., Rodolfo Pastor, *op. cit.*, pp.73-74

¹³⁹ Cfr., Dorothy Tanck de Estrada, *op.cit.*, pp.45-46

¹⁴⁰ Cfr., Gibson, *op. cit.*, pp.182-193

¹⁴¹ *Ibid.*, Véase también Dorothy Tanck de Estrada y Rodolfo Pastor.

¹⁴² James Lockhart., *op. cit.*, p.63

¹⁴³ Véase, Rodolfo Pastor, *op.cit.*, pp.95-101; Archivo General Agrario, Expediente 276.1 / 11

posible sostener que en Milpa Alta se dio una reproducción a menor escala del gobierno municipal de Xochimilco. Tanto Agustín de Vetancurt como Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez refieren que contaba con su propio gobernador; incluso el segundo escribe que era elegido en la comunidad, pero que dependía del corregidor de Xochimilco.¹⁴⁴ En un documento fechado en 1709 en el que se formaliza la composición de tierras de los nueve pueblos de Milpa Alta se hace mención de un alcalde por cada pueblo, de un alguacil mayor y un gobernador de la 'República del Pueblo de la Milpa'.¹⁴⁵

En los documentos hasta ahora consultados no se ha encontrado mención de la encomienda en Milpa Alta, a pesar de que se sabe que formó parte de la encomienda que se otorgó a Pedro de Alvarado; lo que sí hay son datos en relación con el repartimiento. Charles Gibson define al repartimiento como un sistema racionado, rotativo y de interés público. Este mismo autor señala que en la organización de trabajo se siguieron las 'unidades tribales', siguiendo la categoría que él maneja, y que en el caso de Xochimilco hacia el año de 1550 esta jurisdicción debía de aportar cien trabajadores por semana para la construcción de obras públicas, como son monasterios, casas reales, calles, suministros de agua, y en específico para la edificación de la catedral de México.¹⁴⁶

Por ejemplo, en Milpa Alta, en específico para el año de 1599, se solicitan trabajadores de la zona para obras públicas en Chalco; en 1603 para dar servicio a los religiosos de Santa María Churubusco; en 1609 para las obras de la catedral de México; en 1620 para la labor en cañerías y limpieza de agua; en 1640 para la obtención de pólvora; y en 1712 para la obra de empedrados de la ciudad de México.¹⁴⁷

Un documento fechado en 1640 es revelador al respecto porque deja ver el número de trabajadores que se solicitaban y las actividades que llevaban acabo, además de que da cuenta del número de tributarios y de la caída de la población. Cada semana, la fuerza de trabajo de 53 indios, de la Milpa y de los pueblos sujetos, debía distribuirse para la extracción de pólvora, la cañería de agua, así como para el sustento de los naturales y de los religiosos. Para este momento se registran 803 tributarios de la cabecera y los sujetos y se resalta el número de ausentes a las obras por la muerte de la gente debido a las enfermedades.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España*, Madrid, Porrúa, 1961, Vol.3, pp.152-157. Joseph Antonio Villaseñor y Sanchez, *Teatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional, 1952, pp. 164-166

¹⁴⁵ Archivo General Agrario, Expediente 276.1 /11

¹⁴⁶ Charles Gibson, *op.cit.*, pp.233-237

¹⁴⁷ Véase, Ramo General de Partes, Año 1603, Vol.5; Ramo Indios, Año 1620, Vol. 9, Exp.230; Ramo Indios, Año 1640, Vol.12, Exp.121; Ramo General de Partes, Año 1712, Vol.21.

¹⁴⁸ Ramo Indios, Año 1640, Vol.12, Exp. 121

El cobro de tributos es otro de los aspectos que más se encuentra en la documentación. Gibson menciona que Xochimilco incluido Milpa Alta pagaban tributo al Marquesado del Valle pero hasta ahora no se ha encontrado dato alguno que lo constate.¹⁴⁹ En los documentos aparece que el cobro de tributos era concentrado primero en la Milpa y después se destinaba al corregidor de Xochimilco. Esto trajo problemas porque hubo pueblos como San Pedro Atocpan que buscaron darlo directamente a la cabecera de Xochimilco. Por lo que se deja ver, los tributos no sólo se dirigían a las autoridades coloniales, también se quedaban en la comunidad para el pago de obras públicas como el encañamiento de agua. Otro tipo de impuesto que aparece en los documentos desde la segunda década del siglo XVII es el de los diezmos, el cual se destinaba a la autoridad eclesiástica y se concentraba en la catedral metropolitana.¹⁵⁰

Quienes han estudiado Milpa Alta, como Ivan Gomezcesar y Alicia Eguiluz, plantean la importancia de la tierra en la historia y la memoria colectiva de esta población. Destacan la lucha por la tierra desde la época colonial y las alianzas que se formaron entre los diferentes pueblos para ganar su derecho sobre ella.¹⁵¹ Esto se constata sobre todo en los *Títulos Primordiales*, pero también otros documentos de la época colonial dejan ver los constantes problemas entre los pueblos y al interior de ellos por la delimitación de los linderos, por el derecho de propiedad y el uso de los montes y del agua. Bajo esta perspectiva, es posible inferir que la vida de los pobladores de los distintos pueblos de Milpa Alta giraba en torno a la tierra, a la difícil obtención de agua y a la recolección de los recursos del bosque.¹⁵²

La producción del pulque, como bien lo plantea Lilia Velázquez, fue uno de las principales actividades de los milpaltenses. El maguey se adapta muy bien a las condiciones de suelos secos, poco fértiles, y a la escasez de agua, aspectos característicos de Milpa Alta. En este lugar no sólo sirvió como un medio para sustituir el consumo de agua sino también fue uno de los productos, junto con la raíz llamada 'cuapaxtle' en el que se almacenaba y se

¹⁴⁹ Charles Gibson, *op.cit.*, p.211

¹⁵⁰ La información se ha sacado de documentos del AGN, entre ellos están: Ramo General de Partes, 1580, Vol.2, Exp.715; Ramo Indios, 1594, Vol.6, Exp.817.

¹⁵¹ Véase, Ivan Gómezcesar, *La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica de Milpa Alta*, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-I, 2000. Alicia Eguiluz, *La confederación de los nueve pueblos de Milpa Alta*, México, UNAM, s/f.

¹⁵² Esto se constata en la documentación histórica de Milpa Alta en el Archivo General Agrario. Es por demás representativo el litigio entre Asunción Milpa Alta y San Pedro Atocpan registrado en el Expediente 276.1/11. Asimismo, gran parte de los documentos de la época colonial de Milpa Alta, que van de finales del siglo XVI a principios del siglo XVIII, están relacionados con problemas de propiedad de la tierra y de linderos. Véase, Ramo Indios, Año 1591, Vol.3, Exp.294; Ramo Indios, Año 1681, Vol.27, Exp.176; Ramo Tierras, Año 1695, Vol. 1485, Exp.2; Ramo Tierras, Año 1732, Vol.2426, Exp.4; Ramo Tierras, Año 1774, Vol.2327, Exp.10; Ramo Tierras, Año 1801, Vol.2669, Exp.6.

comercializaba fuera de Milpa Alta. Los principales puntos donde se comerciaba aparte de Xochimilco eran en Chalco y en la ciudad de México.¹⁵³

La importancia del pulque en Milpa Alta se refleja en un documento de 1691 en el que originarios de la Milpa, de San Francisco y de Santa Ana acudieron al alcalde de Xochimilco para que les hiciera justicia y no ser molestados por el asentista del pulque, quien les quería cobrar un mayor impuesto. Abogan por el derecho de pagar lo que habitualmente han pagado y se les permita vender en el pueblo de Chalco y Tepelpa. Los pobladores piden amparo al alcalde y se solicita no ser "molestados por el asentista del pulque si no que se guarde la costumbre de lo que siempre han pagado por el pulque."¹⁵⁴

Otra de las principales actividades productivas de Milpa Alta fue el comercio de leña. Documentos del Archivo General de la Nación dan cuenta de los permisos que el alcalde mayor otorgaba a los pobladores para cortar y sacar madera del monte, así como para vender leña y acarrearla con sus canoas.¹⁵⁵ Ante estos datos es posible advertir que los productos que los nahuas de Milpa Alta comerciaban en la región eran el pulque y la leña, y que los principales lugares de venta eran Xochimilco, Tulyehualco, Mixquic y Chalco.¹⁵⁶

La documentación arroja información también de la crianza de animales, de la existencia de carnicerías, pero parece que esta actividad no fue de las primarias en Milpa Alta y que sólo se destinaba para consumo local.¹⁵⁷ Hay datos sobre la existencia de una hacienda en que se producía azufre ubicada cerca del cerro Teuhtli, que se encuentra a un costado de la Milpa. No obstante, los documentos que se han identificado son contados y no dan cuenta de los efectos que la hacienda pudiera haber tenido en la economía y en la vida de la población.¹⁵⁸

Por último, habrá que mencionar que Milpa Alta durante la época colonial se distinguió por ser un puente entre el actual estado de Morelos y el Valle de México. Villaseñor y Sánchez describe que por este lado de la jurisdicción de Xochimilco entraban frutas de diferentes especies, así como azúcar y dulces de Tierra Caliente.¹⁵⁹

Ya que se ha situado territorial, política y económicamente a Milpa Alta durante el régimen colonial, habrá que ahondar en el aspecto religioso

2.2 Los franciscanos en Milpa Alta

¹⁵³ José Jesús Hernández en su obra *La renta del pulque en la Nueva España 1663-1810*, indica que el mayor auge de la producción y venta de pulque en la Nueva España se dio entre los años de 1697 y 1778. En el AGN se encuentra información al respecto en el Ramo de Indios, 1691, Vol. 30, Exp.22

¹⁵⁴ AGN, Ramo Indios, Vol.30, Exp.22

¹⁵⁵ Véase, Ramo Indios, Año 1658, Vol.23, Exp.82

¹⁵⁶ En los documentos identificados no se encontró información de comercio de nahuas de Milpa Alta en la ciudad de México, como si se localizo su traslado, a través del repartimiento, en obras públicas.

¹⁵⁷ AGN, Ramo Tierras, Año 1689, Vol. 30, Exp. 197

¹⁵⁸ AGN, Tramo Tierras, Año 1708, Vol.1802, Exp.5

¹⁵⁹ Villaseñor y Sánchez, *op.cit.*, p.166

La orden franciscana en la Nueva España

La orden franciscana llegó a la Nueva España en el año de 1524, dirigida por fray Martín de Valencia, con el mandato de la Corona Española y de la Iglesia Católica de iniciar el proceso de evangelización de los pueblos indígenas.¹⁶⁰ Un año anterior ya habían llegado tres franciscanos, entre ellos estaba Pedro de Gante, quienes ya habían empezado una labor misionera.

Sobre la elección de los franciscanos para la evangelización, Antonio Rubial señala: "Entre todas las órdenes eran los franciscanos los más apropiados para la labor; el ideal de su fundador se avenía muy bien con el trabajo misional sobre el cual la orden tenía una gran tradición medieval; era además una de las congregaciones religiosas más reformadas y en donde con más fuerza había triunfado la observancia. Finalmente, los hermanos menores habían ejercido un papel importantísimo en la vida cultural y política en la época de los Reyes Católicos."¹⁶¹

Esta orden fue fundada por Francisco de Asís, místico y predicador italiano que vivió entre los años de 1182 y 1226. Este hombre, que después sería santificado, inicio un movimiento de renovación del cristianismo que buscaba seguir el ejemplo de Cristo, sobre todo el ideal de pobreza y retornar así al evangelio primitivo. En 1209 la comunidad que había constituido logró la aprobación papal y entre las principales misiones que se le encomendó fue la predicación.

Rubial resalta algunos aspectos que caracterizan el ideal franciscano: entre ellos está la imitación de Cristo, de los apóstoles y de los santos; la búsqueda de un cristianismo más interior y puro; así como la práctica de una vida ascética y contemplativa.¹⁶² Este ideal marcó el proyecto evangelizador puesto que los franciscanos pretendieron construir en la Nueva España un cristianismo primitivo y consideraron que los indios tenían las cualidades para llevarlo a cabo, como ser humildes, sumisos y obedientes.¹⁶³

Autores como George Baudot y John L. Phelan coinciden en que los franciscanos buscaron edificar el reino milenario anunciado en el Apocalipsis, basados en una interpretación mística de la conquista, en la que ellos son los elegidos para llevar el 'Dios verdadero' a todas

¹⁶⁰ Los franciscanos que llegaron a la Nueva España en 1524 se les conoció como 'los doce' como una analogía de los santos apóstoles fundadores del cristianismo. Estos doce aparte de fray Martín de Valencia fueron Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan (o Alonso) Surarez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Francisco Jiménez, Juan de Ribas, Andrés de Córdoba y Juan de Palos. Véase, Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, FFyL-UNAM, 2000, p.96

¹⁶¹ *Ibid.*, p.94

¹⁶² *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 101-117.

las razas del humanidad.¹⁶⁴ Al respecto escribe Baudot: "Más no sólo piensan en construir una plataforma política providencial que permitiese preparar el Juicio Final, sino erigir, con los amerindios de México, una humanidad nueva, preparada espiritualmente para el fin de los tiempos, renovada en su quehacer intelectual y además también, reinterpretada en su discurso propio, semánticamente reelaborada."¹⁶⁵

Elsa Cecilia Frost tiene otra posición al respecto. Esta historiadora plantea que para explicar el proyecto franciscano de evangelización de los pueblos indígenas, en lo que sería la Nueva España, de lugar de recurrir al milenarismo o a un programa anterior al conocimiento del Nuevo Mundo, habrá que empezar por considerar lo que sucedió. Para ella no hay bases para sostener que los franciscanos en un principio hayan proyectado el retorno al cristianismo primitivo o la irrupción del milenarismo. Más bien se sensibilizaron ante la realidad indígena, en particular de su pobreza, lo que se vinculaba a su vez con el proyecto fundador de su orden. En este sentido, los franciscanos pretendieron constituir una 'iglesia indiana', en la que la pobreza y la santidad fueran sus fundamentos.¹⁶⁶

Los franciscanos al llegar a la Nueva España iniciaron su labor evangelizadora en el centro de México, en particular en los valles de México y de Toluca y en la zona que abarca Puebla y Tlaxcala. Los indígenas con los que primeramente establecieron contacto se asentaban en los principales centros de población de esta región, como lo eran Tenochtitlan, Texcoco y Tlaxcala. No obstante, se encontraron con una compleja y diversa realidad étnica, cultural y lingüística, en que había pueblos con diferentes niveles de integración política y social; los había que eran sedentarios y agrícolas y agrupados en señoríos o había los que vivían en pequeñas aldeas dispersas, eran agricultores y recolectores.

Durante la década de los treinta del siglo XVI los franciscanos recorrieron la Cuenca de México, fray Martín de Valencia estuvo en Xochimilco y allí bautizó a los que estaban congregados. Sobre esto refiere fray Gerónimo de Mendieta: "Por esta segunda laguna salió el bendito padre fray Martín de Valencia a evangelizar desde México, tomando un compañero que ya medianamente sabía la lengua de los indios, que por allí es toda mexicana, y comenzó por el pueblo llamado Xochimilco, que es el más principal, donde los recibieron con gran aplauso y regocijo de los indios, al modo que ellos usan recibir a los huéspedes principales y dignos de

¹⁶³ Cfr., *Ibid.*, pp. 119-132

¹⁶⁴ Véase, Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial-CONACULTA, 1990. John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.9

¹⁶⁶ Elsa Cecilia Frost, "El proyecto franciscano" en *En torno al Nuevo Mundo*, Mercedes de la Garza (ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp.105-119.

honra y reverencia, de que se pudiera hacer un particular capítulo. Hallaron toda la gente junta para proponerles la palabra de Dios.”¹⁶⁷

Lilia Velázquez considera que es factible que fray Martín de Valencia estuviera en Milpa Alta y fuera el responsable de la construcción de las primeras capillas, por el hecho de que recorrió la zona que comprende Xochimilco y el sudeste de la Cuenca de México, como lo indica fray Gerónimo de Mendieta.¹⁶⁸ En las crónicas locales y en los *Títulos Primordiales* no hay referencia de que fray Martín de Valencia estuviera en Milpa Alta: Francisco Chavira menciona a Ramírez de Fuenleal y los documentos coloniales antes mencionados registran la presencia de fray Pedro de Gante y del Arzobispo Juan de Zumárraga. Hasta ahora no se ha encontrado otras fuentes en las que se pudiera corroborar y confirmar algún dato al respecto.¹⁶⁹

Aunque no se pueda confirmar los nombres de los religiosos que introdujeron el cristianismo en Milpa Alta, sí es posible rastrear la presencia de la orden franciscana comparando datos registrados en las crónicas locales, en las obras de Mendieta y de Motolinía, en *Los Títulos Primordiales*, en el *Código Franciscano* y en los documentos del Fondo Franciscano de la Biblioteca del Museo de Nacional de Antropología.

Introducción del cristianismo en Milpa Alta

El texto de los *Coloquios de los Doce* de Bernardino de Sahagún deja ver la intencionalidad de los frailes en el proceso de evangelización y su concepción de la religión indígena. Se puede poner en duda que este texto refiera a un diálogo que efectivamente se hubiera dado entre religiosos y principales indígenas, lo cierto es que representa la ideología que sustentó la introducción del cristianismo por parte de los franciscanos.¹⁷⁰

Sahagún plantea cuatro fundamentos de la presencia de los franciscanos en lo que se nombró la Nueva España: el primero indica que fueron enviados para dar a conocer a los indios el 'verdadero Dios'; el segundo establece que sólo buscan actuar por el bien de sus almas y lograr su salvación; el tercero señala que la doctrina que les vienen a enseñar no fue hecha por los humanos sino realizada por el 'Señor Todopoderoso'; el cuarto hace mención de que hay un

¹⁶⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayoe, p.107

¹⁶⁸ Lilia Velázquez, *Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta...*, op.cit., p.48

¹⁶⁹ Cfr., Francisco Chavira, *Monografía de la Delegación de Milpa Alta*, 1949, op. cit., pp.12-14, *Títulos Primordiales*, 1592, Archivo General Agrario, Expediente 276.1/11

¹⁷⁰ Se sigue la versión paleografiada de este texto incorporado por Christian Duverger en su libro *La conversión de los indios de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

reino de Dios, la Iglesia Católica, y un monarca que representa a la autoridad divina y que se encuentra en un lugar que se llama Roma.¹⁷¹

Sobre la razón de su presencia se explica que son mensajeros del 'Señor' y que vienen a instruir a los indios en la doctrina cristiana porque son 'idoltras' y 'gentiles'; han venido a darles a conocer 'las palabras del solo verdadero Dios' que se encuentran en la Sagrada Escritura. El texto refiere que han sido elegidos por el Papa, quien es Vicario de Dios sobre la tierra y es quien tiene la autoridad para nombrarlos sacerdotes.¹⁷²

En torno al 'verdadero Dios y Señor' se contempla que es el creador y gobernador de todas las cosas; él fue el que hizo el primer hombre y la primer mujer, el sol, la luna, la tierra, el cielo, las estrellas, el mar, el aire, los animales, las aves, los peces, las frutas, el oro y la plata y todo al provecho y servicio de los hombres. Se enfatiza que es el único Dios y no puede haber otros, además de que todo lo sabe y se encuentra en todas partes.¹⁷³

En los *Coloquios de los Doce* también es patente, como ya se mencionó, la concepción de los franciscanos de la religión indígena y la manera como incorporan a su doctrina la existencia de otros dioses y otras creencias. Para dar entender que sus dioses y creencias no son las verdaderas hablan de Lucifer, la manera en que éste los ha engañado para que adoren como dioses al sol, la luna, las montañas y los ríos. Para los frailes la idolatría comenzó cuando los demonios obligaron a Caín a matar a su hermano Abel y los llevaron a adorar a simples criaturas de Dios.

Para los franciscanos lo que idolatran los indígenas son demonios, son el enemigo del 'verdadero Dios': "Notad esto, amados amigos, que estos quienes vosotros adorais y teneis por dioses, señores y gobernadores os engañan, aborrecen y destruyen; pensais que ellos os dan la vida y las cosas necesarias a vuestro entendimiento y todos los bienes temporales, y no es así verdad, que antes son vuestros capitales enemigos, vuestros engañadores, que siempre procuran vuestro mal y daño porque son demonios pésimos."¹⁷⁴

Los fundamentos que orientaron a la orden franciscana estuvieron ligados a la configuración y aplicación de una metodología sistemática para la introducción del cristianismo. De los aspectos más representativos está el bautismo como punto de partida para dar a conocer la doctrina; la educación de niños y jóvenes nobles, tanto de hombres como de mujeres; la aplicación de una 'policía cristiana'; el conocimiento de la historia, la cultura y la

¹⁷¹ *Ibid.*, pp.57-58

¹⁷² *Ibid.*, pp.63-65

¹⁷³ *Cfr.*, *Ibid.*, pp.66-68 y 76-77

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.80

lengua de los pueblos indígenas; el uso de métodos didácticos, artísticos y recreativos; y la penetración de símbolos cristianos, como lo son la cruz y los santos patronos.

Es posible afirmar que la primera labor misionera consistió en el bautismo de los indios; por un lado, fue un elemento para confirmar la hegemonía española y por el otro un acto que reconocía el status de los señores y principales. Diversas fuentes dejan ver que los religiosos primero bautizaban a los señores y principales y después al resto de la comunidad.

En el caso de Milpa Alta, tanto en las crónicas de Francisco de Chavira como en los *Títulos Primordiales* constatamos esto. Chavira refiere que hacia el año de 1529 junto con el enviado del gobierno español vinieron los primeros religiosos, quienes bautizaron a los 'jefes de las tribus', como él los denomina; y tres años después Sebastián Ramírez de Fuenleal se encargó de bautizar a todos los indios congregados.¹⁷⁵

Sin precisión de fechas, *Los Títulos Primordiales* narran lo mismo, con la distinción de que se enfatiza el hecho de que los 'viejos' convencieron a la población para recibir el bautismo. Al respecto se menciona: "Esta es razón que dejaron los antiguos nombrados arriba de como fueron combocando a los demás naturales para que se bautizaran diciendoles hijos míos ya es tiempo que creamos en Dios y esto os declaro en paz y quietud, no os espanten, sintamos a Dios..."¹⁷⁶

Motolinía y Mendieta indican que en un día se congregaron a todos los indios de Xochimilco; Christian Duverger ubica este hecho hacia el año de 1530.¹⁷⁷ Motolinía escribe en torno a esto: "En aquel tiempo acontecía a un solo sacerdote bautizar en un día cuatro, y cinco y seis mil; y en *Xuchimilco* bautizaron en un día dos sacerdotes más de quince mil; el uno ayudó a tiempos y a tiempos descansó éste bautizó poco más de cinco mil, y el otro que más tuvo tela bautizó más de diez mil por cuenta."¹⁷⁸

La educación fue una de las principales estrategias de los religiosos durante el proceso de evangelización. Mendieta establece que entre las primeras acciones de los franciscanos estuvo concertar con los caciques que les permitieran enseñar a sus hijos la doctrina cristiana.¹⁷⁹

Por su parte, Robert Ricard da cuenta de que niños y jóvenes nobles fueron los que instruyeron a los frailes en las lenguas nativas y fueron sus intérpretes; tanto hombres como mujeres fungieron como catequistas al permitirles enseñar la doctrina cristiana dentro y fuera de sus comunidades; fomentaron el culto y la devoción, ya sea destruyendo templos e ídolos, delatando idolatrías o siendo creadores de pinturas, esculturas, obras de teatro, música y

¹⁷⁵ Cfr., Francisco Chavira..., *op.cit.*, pp.22-23

¹⁷⁶ Archivo General Agrario, *Títulos Primordiales* (1565), Expediente: 276.1/11, p.6

¹⁷⁷ Christian Duverger, *op.cit.*, p. 107

¹⁷⁸ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1995, p.131.

cantos; fueron servidores de la Iglesia al encargarse de que los feligreses recibieran los sacramentos y asistieran a misa y al cuidar de los templos. Estos niños y jóvenes, que fueron los primeros educados en la doctrina cristiana y encomendados para reproducir los principios de la religión católica, serían después los principales y dirigentes de los pueblos indígenas.¹⁸⁰

La evidencia de que en Xochimilco en general y en Milpa Alta en particular se educara a niños y jóvenes indígenas es la construcción de conventos, que además de ser lugares donde residían los frailes, eran centros donde se transmitía la religión católica y se daban a conocer valores y prácticas propios de la cultura europea. Peter Gerhard plantea que en Xochimilco se pudo haber fundado el convento de San Bernardino en el año de 1525, aunque tradicionalmente se establece que fue en 1535. En Milpa Alta, hacia el año de 1560 se erigió otra casa de los franciscanos y lo mismo sucedió en San Antonio Tecómitl en 1581 y en San Pedro Atocpan en 1603.¹⁸¹

El *Códice Franciscano* corrobora la información proporcionada por Gerhard: se registra que para la década del 60 del siglo XVI había un monasterio en Xochimilco y lo mismo en la Milpa. Sobre Milpa Alta se indica: "Dos leguas y medio día deste monasterio de Suchimilco, algo hacia el Mediodía, está el monasterio de la Milpa, que es sujeto suyo: llámase la Asunción de Nuestra Señora. Residen en él dos sacerdotes: el guardián sólo es confesor y predicador de los indios: el otro sacerdote aprende con él la lengua."¹⁸²

Otro de los elementos representativos de la metodología que siguieron los franciscanos para la introducción del cristianismo fue la 'policía cristiana'. Antonio Rubial define la 'policía cristiana' como "...todos los aspectos relacionados con la vida en la comunidad a partir de patrones occidentales."¹⁸³ Como base del orden establecido por los españoles fue de especial importancia la congregación de pueblos: durante el contacto gran parte de la población se encontraba dispersa, ya sea porque su patrón de asentamiento así lo era o porque se hubieran diseminado las comunidades a partir de la irrupción española.

Francisco Chavira y los *Títulos Primordiales* refieren a este hecho. Chavira narra que Sebastián Ramírez de Fuenleal en el momento que bautizó a los indígenas congregados también se delimitaron y bendijeron los pueblos.¹⁸⁴ En tanto los *Títulos Primordiales* señalan que los viejos y principales, siguiendo la orden del Arzobispo, se encargaron de reunir a la población dispersa y convencerlos de asentarse en sus pueblos. Así lo narra un fragmento de

¹⁷⁹ Cfr., Mendieta, *op.cit.*, pp. 56-61

¹⁸⁰ Cfr., Robert Ricard, *La conquista espiritual*, México, FCE, 2000, pp.181-198

¹⁸¹ Cfr., Peter Gerhard, *op.cit.*, p.252

¹⁸² *Códice Franciscano*, México, Editorial Salvador Chávez Hayoe, 1941, p.9

¹⁸³ Antonio Rubial, *La evangelización en Mesoamérica*, México, CONACULTA, 2002, p.18

¹⁸⁴ Cfr., Francisco Chavira, *op.cit.*, pp.22-23

este documento: "...todos los que están retirados en los llanos como en los montes y en las cuevas y pedregales y animados a los señor(es), que se junten y hagan sus casas y funden sus pueblos en orden, y cuando ya lo tenían hechos digeron los viejos (...) ya tenemos ganada la tierra..."¹⁸⁵

El proceso de congregación estuvo relacionado no sólo con la agrupación de la población y la delimitación de los pueblos sino también con la fundación de sus templos. En los *Títulos Primordiales* es evidente que la introducción del cristianismo estuvo marcada por la fundación de los primeros templos: uno dedicado a Santa Marta y otro a la Virgen de la Asunción.¹⁸⁶

Rubial plantea que la 'policía cristiana' estuvo conformada además por el trazado de calles y la construcción de plazas, así como por la organización de dotación de agua y la entrada de plantas y animales de origen europeo.¹⁸⁷ Documentos del Archivo General de la Nación referidos a los pueblos que conformaban Milpa Alta durante la época colonial dan cuenta de que el reclutamiento de trabajo para el encañamiento y limpieza del agua fue una constante entre los años de 1590 y 1620.¹⁸⁸ Asimismo, otros documentos dejan ver que para mediados del siglo XVII en los pueblos de Xochimilco había plazas en donde se daba un intenso intercambio comercial.¹⁸⁹ La penetración de la cultura material europea en Milpa Alta es patente en los permisos que se les daba a los principales para andar a caballo, en la existencia de caballerías y ganado y en la presencia de carnicerías.¹⁹⁰

El conocimiento de la historia y de la cultura de los pueblos fue una de las estrategias que aplicaron para introducir el cristianismo; ejemplo de ello son las obras de Andrés de Olmos, Motolinia, Bernardino de Sahagún o Diego Durán. Se buscaba conocer el origen, las creencias y costumbres de los pueblos indígenas para erradicar las 'idolatrías'.

En específico, Sahagún hace notar que el conocimiento de la cultura indígena es una condición necesaria para poder llevar a cabo una labor evangelizadora con base firme; incluso compara la misión del evangelizador con la del médico. Al respecto escribió: "El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor

¹⁸⁵ Archivo General Agrario, *Títulos Primordiales* (1565), Expediente: 276.1/11, p.6

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.1

¹⁸⁷ Cfr., Antonio Rubial, *La evangelización en Mesoamérica...*, *op. cit.*, 18-19

¹⁸⁸ Ramo Indios, Año 1594, Vol.6, Exp.817, F.218. Ramo Indios, Año 1620, Vol.9, Exp.396. F.183

¹⁸⁹ Los documentos que mejor dan relación de esto se componen de permisos que la jurisdicción de Xochimilco otorga a originarios de los pueblos de esta zona para vender en plazas y tianguis. Un documento representativo se encuentra en el Ramo Indios, Año 1657, Vol.21, Exp.146, F.137

¹⁹⁰ Ramo Mercedes, Año 1584, Vol. 12, F. 17; Ramo Indios, Año 1595, Vol. 1, Exp.990, F.16; Ramo Indios, Año 1689, Vol.30, Exp.246, F.231

o de qué causa precede la enfermedad (...) Los predicadores y confesores médicos son de las ánimas para curar las enfermedades espirituales...”¹⁹¹

Relacionado con esto está el aprendizaje de las lenguas indígenas. En un principio los frailes predicaban por señas, imágenes o mediante intérpretes, conforme se adentraron más en la vida de los indígenas conocieron sus lenguas, sobre todo a través de los niños nobles, como bien lo asienta Mendieta.¹⁹² Los religiosos hicieron recopilación de palabras, estudios de las estructuras gramaticales y la representación de los sonidos de las lenguas indígenas en signos del alfabeto latino. Rubial hace una relación de los diferentes tipos de textos en lengua náhuatl que se elaboraron, que fueron desde diccionarios, gramáticas, sermonarios y catecismos, hasta vida de santos, pasajes bíblicos, catecismos de alfabetización, obras de teatro y libros de canto.¹⁹³

No se ha encontrado algún dato que de cuenta de alguna obra de carácter histórico o etnográfico realizada por algún religioso en torno a Milpa Alta, lo que si se ha podido constatar es la predicación en lengua náhuatl, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Un documento del Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología que proporciona información sobre la administración de los sacramentos en la jurisdicción en Xochimilco establece que hacia el año de 1730 las parroquias eran asistidas por ocho religiosos, cuatro lo hacían en lengua náhuatl. También en los inventarios del convento de la Asunción se menciona la existencia en su biblioteca de textos en 'lengua mexicana', como evangelios, vocabularios, catecismos, sermonarios y confesionarios.¹⁹⁴

Los franciscanos igualmente se sirvieron de la arquitectura, la pintura, la escultura, el teatro, la danza, la música y los cantos durante el proceso de evangelización. De las primeras acciones que efectuaron los religiosos fue dar la orden para construir los primeros templos, que en principio fueron pequeñas iglesias de tipo simple y hechas con materiales perecederos, pero que después, muchas de ellas, se distinguirían por su majestuosidad.¹⁹⁵

La pintura fue de especial importancia ya que a través de este medio se transmitió el dogma católico, pasajes de la Biblia y símbolos católicos. La pintura, considera Rubial, ayudó a

¹⁹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, p.31

¹⁹² Cfr., Fray Gerónimo de Mendieta..., *op. cit.*, pp.61-63

¹⁹³ Antonio Rubial, *La evangelización en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp.28-29

¹⁹⁴ Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología: Vol. 143, "Inventario del convento de la Milpa, por su guardián Fray Diego de Gauna, 1602"; Vol.140, "Información acerca de la administración de los franciscanos en las doctrinas a su cargo, 1734" .

¹⁹⁵ Se ha sugerido que la majestuosidad de muchas iglesias respondió en parte al interés de los frailes por superar las obras monumentales anteriores a la conquista. Está en discusión si los frailes premeditadamente buscaron o no construir las iglesias sobre templos prehispánicos.

superar las dificultades de la comunicación verbal.¹⁹⁶ Las imágenes en escultura proporcionaron símbolos que serían especialmente apropiados por los indígenas, como lo son la cruz y los santos. Este mismo autor plantea que había 'cuadrillas de pintores' que recorrían las poblaciones decorando el interior de los templos, los claustros, las capillas abiertas y haciendo cruces atriales, pilas bautismales, retablos y portadas de templos.¹⁹⁷

El teatro fue otro medio para la catequización; las obras se llevaban a cabo en las principales fiestas del calendario católico y en ellas los indígenas eran los actores, los que armaban la escenografía y hacían el vestuario, incluso llegaron a componer algunas. De los temas representados están la Creación, el Juicio Final, la Pasión de Cristo y vida de santos. Las representaciones estaban dirigidas en contra de los sacrificios humanos, la lujuria, la poligamia y giraban en torno al triunfo de los cristianos sobre los infieles.¹⁹⁸

Por último, el canto, la música y la danza fueron otros de los recursos que se utilizaron en la introducción del cristianismo. Los franciscanos alentaron la suntuosidad de las ceremonias; en las misas y en las procesiones no faltaban los cantos, la música y la danza. Rubial sugiere que los religiosos procuraron que los ritos y las fiestas fueran de gran esplendor para atraer a los indios al cristianismo y además permitieron que se diera una mezcla de símbolos católicos y prehispánicos.¹⁹⁹

En la actualidad es posible darse cuenta en Milpa Alta del uso de estos recursos durante la evangelización a partir de la observación, por un lado, de sus conjuntos conventuales, sus iglesias, atrios, pinturas murales, esculturas, pilas bautismales; y por el otro, de sus celebraciones que siguen reproduciendo en parte representaciones teatrales, música y danzas de origen colonial, como lo son la escenificación de la Pasión de Cristo, los conjuntos de chirimía y la danza de santiagueros .

La institución eclesiástica en Milpa Alta durante la época colonial

Los frailes al llegar a la Nueva España se enfrentaron al problema de establecer sedes fijas desde donde llevar a cabo su labor misional; bajo esta perspectiva, se implantó como jurisdicción parroquial la cabecera de doctrina. Charles Gibson lo explica así: "Una doctrina consistía en un pueblo principal llamado cabecera (o cabeza) de doctrina, donde estaban

¹⁹⁶ Antonio Rubial, *op. cit.*, pp. 50-51

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 50-51

¹⁹⁸ Tanto Robert Ricard como Antonio Rubial proporcionan importante información al respecto.

¹⁹⁹ *Cfr.*, Antonio Rubial, *op. cit.*, pp.30-31

localizadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados *visitas*.”²⁰⁰

La construcción de parroquias junto con su convento se empezaron a construir desde los años veinte del siglo XVI aunque muchas se terminaron hacia el año de 1540. James Lockhart plantea que estas cabeceras no pudieron servir a todo el distrito del altépetl y se tuvieron que construir capillas secundarias, que se les conoció como ‘visitas’, sin religiosos residentes, quienes sólo asistían periódicamente.²⁰¹

Inicialmente, en la jurisdicción religiosa se dio una adaptación del sistema de cabecera-sujeto, es decir, los pueblos que eran centros políticos desde la época prehispánica se convirtieron en cabezas de doctrina y los pueblos sujetos en iglesias de visita. Este sistema facilitó el reclutamiento de la mano de obra, el cobro de tributos y la asistencia a la iglesia.

Ese fue el caso de Xochimilco y Milpa Alta, en el que la primera población fue cabecera de doctrina y la segunda iglesia de visita. No obstante, este orden cambió en la segunda mitad del siglo XVI; Gibson considera que este cambio se debió a que había una distancia considerable entre Xochimilco y Milpa Alta y también porque esta región estaba densamente poblada.²⁰²

La creación de nuevas cabeceras de doctrina respondió a la necesidad de lograr una mejor administración religiosa y así resolver problemas ocasionados por la escasez de religiosos. En torno a esto Gibson escribe: “El Arzobispo de México en 1556 sostenía que había una relación directa entre el pequeño número de clérigos y la inadecuación del programa de conversión. Las visitas, decía, estaban localizadas a unas veinte leguas de sus cabeceras de doctrina. Las comunidades más remotas recibían atención clerical sólo dos veces al año –en condiciones en que sólo podían celebrarse la misa y ceremonias descuidadas de matrimonio y bautismo.”²⁰³

Las tres cabeceras de doctrina en Milpa Alta, la de la Asunción fundada en 1560, la de San Antonio Tecómitl en 1581 y la de San Pedro Atocpan en 1603, tuvieron durante la época colonial generalmente dos y tres religiosos residentes. Cuando en Milpa Alta sólo estaba el convento de la Asunción tenía nueve iglesias de visita. En el siglo XVII la Asunción tenía ya sólo cuatro visitas, San Pablo Oztotepec, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlan y San

²⁰⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español...*, *op.cit.*, pp. 106-107

²⁰¹ *Cfr.*, James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, *op.cit.*, p.295

²⁰² *Cfr.*, Charles Gibson, *op. cit.*, pp.110-111

²⁰³ *Ibid.*, p.117

Lorenzo Tlacoyucan; San Antonio Tecomitl tenía tres, Tulyehualco, San Juan Ixtayopan y Santa Ana Tlacotenco; San Pedro tenía como visita sólo a San Bartolomé Xicomulco.²⁰⁴

Un documento del Fondo Franciscano fechado en el año de 1602 en el que se encuentra un inventario y una relación de las partes, muebles y objetos que componen el convento de la Asunción, da la imagen de una institución bien asentada. El convento cuenta con un huerto, con ganado, hospedería, cocina, refectorio, barbería, biblioteca y sacristía con objetos de plata y oro. En el mismo se presenta una lista de lo que se ha comprado y gastado, así como de lo que se ha obtenido a través de las limosnas.²⁰⁵

Este mismo documento deja ver que para el año de 1602 los franciscanos ya habían introducido los cargos religiosos y las cofradías. Se menciona al fiscal, del cual se indica que lleva memoria de las limosnas y es testigo de los gastos del convento; de la cofradía que tiene por nombre 'la Soledad', que se encarga de cuidar algunos objetos de la sacristía.²⁰⁶

En un directorio del Convento de la Asunción del año de 1720 se hace referencia al fiscal y a los topiles, los cuales tienen la obligación de recoger y entregar alimentos al convento. Para este tiempo ya había cinco cofradías: la del 'Santisimo', la de la 'Concepción', la del 'Santo Sepulcro', la de 'los Dolores' y la de 'las Animas'. Este mismo documento registra las ermitas de Milpa Alta y las iglesias de visita, el día de su fiesta y el pago por el servicio de los religiosos.²⁰⁷

Sin ahondar en este momento en las implicaciones de los datos anteriormente expuestos, ya que esto se hará en el siguiente capítulo, es importante subrayar que los frailes franciscanos alentaron la participación de la comunidad y fomentaron la organización comunitaria. Asimismo, introdujeron múltiples fiestas que formaron un rico ciclo festivo, que hoy día, en gran parte, se sigue reproduciendo.

Otro documento del Fondo Franciscano, fechado en 1734, da cuenta de otro interés de los franciscanos, esto es, la administración de los santos sacramentos. Esta fuente presenta un testimonio en el que se confirma la buena administración de los santos sacramentos y la enseñanza de la doctrina por parte de los religiosos en San Antonio Tecómitl y San Pedro Atocpan. Se observa que para este momento los frailes oficiaban en lengua náhuatl; los sacramentos, que regularmente se llevaban a cabo, eran el de bautismo, matrimonio y

²⁰⁴ Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología, Vol. 145, "Directorio del convento de la Asunción, 1720"; Vol.140, "Información acerca de la administración de los franciscanos en las doctrinas a su cargo, 1734".

²⁰⁵ Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología, Vol. 143, Fols.124-139

²⁰⁶ *Ibid*

²⁰⁷ Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología, Vol.145, "Directorio del convento de la Asunción de la Milpa"

extremaunción; que el sistema de compadrazgo estaba establecido; y que se impartía sistemáticamente la doctrina tanto a niños como a niñas.²⁰⁸

Por último, habrá que decir que los franciscanos dejaron de tener el control religioso en Milpa Alta cuando se dio el proceso de secularización entre los años de 1772 y 1776. Ahora veamos un aspecto de la presencia franciscana en Milpa Alta y del proceso de evangelización que es fundamental para esta investigación, esto es, la introducción del culto a los santos.

2.3: La introducción del culto a los santos católicos como parte del proceso de evangelización

El culto a los santos en la religión católica

En la Iglesia Católica, y en un sentido dogmático, los santos fueron hombres o mujeres particularmente agraciadas por Dios porque vivieron una vida cada vez más perfecta en unión a Cristo y después de su muerte fueron santificados. Se les considera imitadores de la cristiandad y modelos de la auténtica santidad; se les atribuyen milagros y se conciben como intermediarios entre los creyentes y Dios.²⁰⁹

Bajo esta perspectiva, el culto a los santos consiste en la celebración de misas y otros ritos sagrados en su honor, en el que se llevan a cabo oraciones públicas y privadas; se realizan lecturas de sus vidas y procesiones con sus imágenes y reliquias. Dentro de este culto forma parte la devoción a los santos patronos, los cuales se toma como protectores de pueblos, ciudades, países y regiones; de personas, hermandades, gremios y de otros grupos sociales. Se edifican templos en su nombre y se difunde su devoción mediante reliquias.²¹⁰

Antonio Rubial plantea que el culto a personas santificadas es una característica universal, sin embargo distingue las particularidades que tiene dentro de la religión católica: “La mayoría de las religiones del planeta han venerado desde tiempos remotos a aquellos seres humanos que se han distinguido por su vida virtuosa y por su intensa comunión con lo divino. En el cristianismo esa veneración va más allá de la simple remembranza: los santos son modelos a seguir e intermediarios entre Dios y los hombres; se rinde culto a sus restos mortales y se considera que Dios, a través de ellos, distribuye sus gracias.”²¹¹

²⁰⁸Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología, Vol.140, “Directorio del convento de la Asunción, 1720”.

²⁰⁹ Cfr., *Diccionario de la Espiritualidad*, Ermanno Ancilli (dir.), Barcelona, Editorial Herder, pp.355-357

²¹⁰ Cfr., *Ibid*

²¹¹ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999, p.11

Este mismo autor aborda el origen del culto a los santos dentro de la religión católica durante la Edad Media en su libro *La santidad controvertida*. En esta obra establece que entre los siglos IV y V se empezaron a venerar huesos de mártires, ermitaños y obispos, que se tomaron como reliquias y fueron base para la construcción de santuarios. Desde entonces a estos hombres santificados se les reconoció por su facultad de hacer milagros, desde curar enfermedades, superar situaciones de peligro, hasta cuidar a los seres queridos y proveer buenas cosechas.²¹²

Rubial escribe "Desde el siglo VI la imagen de un Dios-juez temible y lejano obligaba a los fieles a buscar un número cada vez de mayor de intermediarios eficaces para encontrar solución a las innumerables necesidades cotidianas. Así, encabezados por el arcángel de san Miguel, una multitud de santos se repartieron los atributos divinos, especializándose cada uno en la curación de una enfermedad o en la solución de una catástrofe."²¹³

El culto a los santos fue un medio para cristianizar a los pueblos paganos de Europa y sustituir así la devoción a sus dioses antiguos, así lo deja ver este historiador. Se utilizaron como una forma de control, no obstante fue hasta el siglo VIII que oficialmente se introdujo su culto en la liturgia cristiana.

Entre los siglos VIII y XI la devoción a los santos creció considerablemente, incluso los templos y santuarios edificadas en su nombre fueron motivo de distinción y competencia entre regiones y centros monacales. Menciona al respecto "...el culto a los santos, y sobre todo a sus reliquias, se constituyó en parte importante de los programas propagandísticos de los mendicantes, quienes, al difundir la veneración de los santos de sus órdenes reforzaban el prestigio de sus institutos."²¹⁴

En el siglo XII la Iglesia se atribuyó el derecho exclusivo de la canonización y resaltó la imagen de los santos como modelos de vida cristiana y ejemplos de virtudes a seguir. Sin embargo, esta versión oficial no pudo acabar con la religiosidad popular que le daba preeminencia al culto de las reliquias, a la creencia de los santos como intercesores y con poderes milagrosos. Estas dos posiciones fueron una constante desde el siglo XIII hasta el siglo XVI, cuando se llevó a cabo la evangelización del continente americano.²¹⁵

George Foster en su libro *Cultura y Conquista* da cuenta de la religiosidad popular en España y sobre todo se interesa por situar la herencia española en América utilizando la analogía etnográfica para determinar las similitudes y las diferencias entre la cultura española y

²¹² Cfr., *Ibid.*, pp.21-24

²¹³ *Ibid.*, p.24

²¹⁴ *Ibid.*, p.33

²¹⁵ Cfr., *Ibid.*, pp.32-35

la hispanoamericana. Este autor parte de la idea de que la cultura material y espiritual de España del siglo XX es un punto de referencia para identificar los rasgos culturales que trajeron los españoles durante la conquista.

Sobre los santos refiere que en toda España es una constante que cada pueblo tenga un santo patrón; su devoción junto con el culto a Cristo y a la Virgen María componen el núcleo de su religiosidad. Hay un santo patrón en cada pueblo y la fiesta en su honor corresponde a la celebración principal de las comunidades. Las hermandades o mayordomías, que se encargan de la organización de su fiesta, constituyen uno de los aspectos más representativos de la estructura y jerarquía social en los pueblos españoles.²¹⁶

Las fiestas dedicadas a los santos en este país se caracterizan por la realización de peregrinaciones, de representaciones dramáticas, por las leyendas y las historias milagrosas en torno al santos. Foster ahonda: "La devoción a los santos se demuestra mediante plegarias, la colocación de velas encendidas ante las imágenes y los altares, las ofrendas votivas, la participación en las cofradías que se encargan de las fiestas mayores y de las devociones menores, la participación en dramas como los Auto Sacramentos y los Moros y Cristianos, y las peregrinaciones."²¹⁷

Al tener como antecedente el culto a los santos en el ámbito europeo y al haber identificado algunos rasgos de la religiosidad popular española, centrémonos en el contexto novohispano, y en específico, en el caso de Milpa Alta.

La introducción del culto a los santos en Milpa Alta

Durante la conquista militar los españoles hicieron uso de los santos: Luis Weckman, en su libro *La herencia medieval de México*, resalta que éstos difundieron la idea de que el Señor Santiago, San Pablo, San Pedro o la Virgen María intervinieron en las batallas para favorecerlos. Por ejemplo, Cortés declaró que en un momento crítico de un combate en Xochimilco hacia 1521, se apareció San Pedro para ayudarlo. En sí, los españoles veían la conquista como una lucha entre el bien y el mal, entre los dioses prehispánicos, que eran una personificación del Diablo, y Dios, la Virgen y los santos.²¹⁸

²¹⁶ Cfr., George Foster, *Cultura y Conquista. La herencia española*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, pp.271-284

²¹⁷ *Ibid.*, p.280

²¹⁸ Cfr., Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, FCE- El Colegio de México, 1996, pp.168-173

En Milpa Alta, en particular, no se ha encontrado referencia a un hecho semejante, la introducción de los santos católicos está relacionada más bien con la designación de la propiedad de la tierra, así como con la delimitación de los pueblos. Francisco Chavira da cuenta de que junto con el reconocimiento de las tierras y los primeros bautizos se ordenó la construcción de los primeros templos en nombre de Santa Marta y la Virgen de la Asunción. Asimismo, al momento que se dio la reorganización de los pueblos se designó su santo patrón correspondiente.²¹⁹ En los *Títulos Primordiales* se distingue la introducción del cristianismo sobre todo por la elección de santos patronos, unido al señalamiento del sitio de la iglesia en su honor.²²⁰

Los santos que introdujeron los religiosos en los pueblos de Milpa Alta además de la Virgen de la Asunción, fueron San Pedro, San Bartolomé, San Salvador, San Pablo, San Lorenzo, San Agustín, Santa Ana, San Juan, San Jerónimo, San Francisco y San Antonio.

La Asunción refiere a una advocación de la Virgen María, que se relaciona con la 'glorificación del cuerpo y del alma' de la madre de Jesús. Se considera la ascensión o asunción a los cielos como el encuentro definitivo con Jesucristo resucitado. Su fiesta es el 15 de agosto.²²¹ De Santa Ana se distingue que es la madre de la Virgen María; su día es el 24 de julio. San Pedro, fallecido entre los años de 64 o 67 d.C, fue el principal discípulo de Jesucristo, apóstol, misionero de la primitiva Iglesia cristiana y primer obispo y papa; su festividad es el 29 de junio.

San Bartolomé fue uno de los doce apóstoles, se le conoce como incansable misionero; entre los lugares que predicó está la India y Arabia; su celebración es el 24 de agosto. San Pablo, el cual vivió entre los años 10 y 62 d. C, es uno de los doce apóstoles y se considera el más importante de los misioneros y el primer teólogo del cristianismo; su fiesta es el 29 de junio. San Lorenzo, quien nació en el año 210 y murió en 258, es uno de los principales mártires cristianos, quien fue condenado a morir quemado en una parrilla; se conmemora su día el 10 de agosto. San Agustín, quien vivió entre los años de 354 y 430, se le reconoce como 'Padre de la Iglesia' por ser uno de los principales teólogos del cristianismo; su festividad se celebra el 28 de agosto.

San Juan Bautista se le reconoce como precursor de Jesucristo, por estar emparentado a Jesús y por haberlo bautizado; su día es el 24 de junio. San Jerónimo, quien vivió entre los años de 345 y 419, se le conoce como erudito bíblico, Padre y Doctor de la Iglesia, así como por haber fundado centros monacales; su celebración es el 30 de septiembre. San Francisco, quien nació en 1182 y murió en 1226, fue fundador de la orden franciscana; de su vida se

²¹⁹ Cfr., Francisco Chavira, *Monografía de Milpa Alta.*, 1949, *op.cit.*, pp.9-14

²²⁰ Cfr, Archivo General Agrario, *Títulos Primordiales* (1565), Expediente: 276.1/11

²²¹ Juan Esquerda, *Diccionario de la evangelización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998

distingue que haya renunciado a sus riquezas y a los bienes materiales y se haya dedicado a la predicación; su festividad se celebra el 4 de octubre. San Antonio, quien vivió entre el siglo III y IV, fue un ermitaño egipcio al cual se le considera ejemplo de la vida ascético y el primer monje de la cristiandad; su día es el 13 de junio.²²²

Sobre el criterio de selección de los santos patronos que siguieron los franciscanos en el caso de Milpa Alta, habrá que decir que es notoria la predilección por los santos de género masculino, no obstante la santa principal es una advocación de la Virgen María. Encontramos al fundador de su orden, algunos apóstoles, un mártir y un ermitaño. Gonzalo Aguirre Beltrán, en el estudio que hace de los dioses y santos patronos de Zongolica, plantea que los frailes franciscanos impusieron un número limitado de santos patronos y prefirieron asignar a miles de comunidades no más de doce santos diferentes.²²³ Es representativo que los días de los doce santos patronos de Milpa Alta se concentran en la segunda mitad del año, entre el mes de junio y octubre. Fecha que para un pueblo agrícola, como lo es Milpa Alta, corresponde con la temporada de lluvias y el crecimiento del maíz.

Antonio Rubial considera que los frailes evitaron dar preponderancia a las imágenes de bulto para no dar lugar a la continuidad de idolatrías, impulsando así la difusión de símbolos cristianos como la figura de Cristo y de la Cruz.²²⁴ Fray Gerónimo de Mendieta al reconstruir el proceso de evangelización por parte de los franciscanos le da mayor énfasis a la introducción de los santos sacramentos; señala por ejemplo que al momento en que se bautizó a los indios hubo mejores cosechas e incluso dejó de haber peligros como la erupción de un volcán.²²⁵ Este cronista también registra el culto a la Cruz y la manera en que se superaron pestilencias y escasez de agua gracia a la devoción de los indígenas a este símbolo cristiano.²²⁶

Sobre los santos, refiere este cronista, que la construcción de la primera iglesia en 1525 estuvo dedicada a San Francisco. Menciona el fervor a este santo y lo milagroso que era; entre sus favores estuvo la producción de buenas cosechas y la resurrección de un muerto.²²⁷ Weckmann subraya la devoción de los frailes por los santos y el impulso que dieron a sus fiestas, como la de San Juan en Tlaxcala, que desde 1538 se tiene registro. Este mismo autor sugiere que los franciscanos no sólo impulsaron el culto a los santos, sino también superpusieron el calendario cristiano al *tonalpohualli* y adecuaron las fiestas a petición de los

²²² Para la información de la vida de los santos se ha utilizado este texto de Albert Christian Séller, *Calendario Perpetuo de los Santos*, México, Editorial Hermes, 1995.

²²³ Cfr., Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, México, FCE, 1992, p.90

²²⁴ Cfr., Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica, op cit.*, p. 36

²²⁵ Fray Gerónimo de Mendieta, pp.65-67

²²⁶ *Ibid.*, pp.158-162

²²⁷ *Ibid.*, pp.184-186

²²⁸ Cfr., Luis Weckmann, *op. cit.*, pp.204-209

indígenas. Por su parte, Rubial sostiene que los franciscanos se distinguieron de los agustinos o dominicos por permitir la mezcla de símbolos prehispánicos y cristianos.

Pierre Ragon, en un trabajo sobre el Sacromonte de la Amecameca, discute la posibilidad o no de una política de sustitución por parte de los frailes. En Sacromonte durante la época prehispánica se rendía culto a dos deidades asociadas con el agua, Chalchiuhtlicue y Tláloc. Cuando llegaron los franciscanos dedicaron una capilla a Santo Tomás; su fiesta coincidió con el catorceavo día de Atemoztli, fecha en que los nativos acostumbraban realizar ritos propiciatorios de lluvias.

Asimismo, los indios distinguieron a uno de los principales evangelizadores franciscanos, fray Martín de Valencia, por su habilidad para hacer llover y cuando murió conservaron las reliquias de este religioso. Ragon plantea que al llegar los agustinos a este lugar, trataron de fundar la misión sobre bases nuevas y erigieron otras capillas, una dedicada a San Juan Evangelista, otra a la Virgen de la Asunción y una más al Cristo del Santo Entierro.²³¹

Este autor concluye que en este caso se muestran políticas misioneras distintas pero no necesariamente una sustitución de las deidades prehispánicas por los santos católicos. “La implantación de un lugar de culto cristiano sobre el sitio de un santuario prehispánico puede bien ser resultado de una evangelización por sustitución, como de una cristianización por erradicación.”

Solange Alberro por su parte plantea que sí hubo una sustitución deliberada por parte de los frailes, sobre todo por parte de los franciscanos. Al estudiar testimonios de la época retoma declaraciones de Torquemada y Sahagún que dan cuenta de esto; por un lado el primero justificó las operaciones de sustitución y por el otro, el segundo denunció y reprobó estas acciones llevadas a cabo por los religiosos.²³³

Finalmente, habrá que decir que la devoción a los santos fue reforzada durante la segunda mitad del siglo XVI como una estrategia de la contrarreforma, que fue dirigida básicamente por el clero secular. Rubial señala que en el Concilio de Trento se postuló, por un lado, un mayor control sobre la religiosidad popular, y por el otro, se declaró la necesidad de fomentar la veneración de imágenes y reliquias. Al respecto menciona: “La Iglesia, retomando su papel rector, convirtió a los santos en uno de los recursos más eficaces de la

²²⁹ *Ibid*

²³⁰ Cfr., Antonio Rubial, *op. cit.*, pp.26-27

²³¹ Por comunicación verbal Antonio Rubial me informó que quienes evangelizaron en Amecameca después de la orden franciscana no fueron los agustinos como lo establece Ragon, sino los dominicos.

²³² Pierre Ragon, “La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, No.73, Verano 1998, pp.281-300

²³³ Cfr., Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE-El Colegio de México, 1999, pp.31-39

contrarreforma." En este tiempo también se impulsó el culto a santuarios como el Tepeyác y Chalma.

Lo que se dictó en el Concilio de Trento como una política de la Contrarreforma tuvo su mejor expresión en la cultura barroca, sobre todo en el siglo XVII. Durante esta época fue una constante la aparición milagrosa de imágenes y fue notorio el crecimiento de la devoción a reliquias y santuarios.

Para aproximarse a la introducción del culto a los santos, no sólo es necesario situar el contexto de esta expresión religiosa en el ámbito europeo, e identificar la posición y orientación de las órdenes religiosas, del clero secular y la Corona ante la evangelización y la religiosidad indígena, como se dejó ver en este apartado. Además, se debe conocer las respuestas de los indígenas ante la introducción del culto a los santos, y en específico de los nahuas de Milpa Alta, y así dar cuenta de la perspectiva indígena -que es una de las finalidades de esta investigación-, aspecto que se intenta desarrollar a continuación.

²³⁴ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, op. cit., p.35. Actualmente en Milpa Alta, Chalma es el principal destino de peregrinación.

²³⁵ *Ibid.*, pp.58-60

3. EL CULTO A LOS SANTOS ENTRE LOS NAHUAS DE MILPA ALTA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL

3.1 Perspectivas y modalidades del culto a los santos entre los pueblos indios

Impacto de la evangelización en los pueblos indios

Referirse al impacto de la evangelización implica cuestionarse sobre las repercusiones de este proceso en la vida de los pueblos indios. En principio, habrá que partir de la idea de que la respuesta ante la introducción del cristianismo fue diversa, tanto en un nivel étnico, cultural y regional, como temporal. Precisamente en este apartado se tiene la intención de mostrar algunas modalidades de la apropiación del cristianismo, en específico, del culto a los santos en pueblos de distinto origen étnico, regional y cultural, para así tener una perspectiva comparativa, y encontrar similitudes y diferencias en relación con Milpa Alta.

Así como se señaló en el capítulo anterior, que la diversidad de lo que ahora es México marcó diferentes formas de conquista, de evangelización y de régimen colonial, se puede afirmar que el complejo panorama étnico, cultural y lingüístico, así como los diferentes niveles de integración política y social configuraron múltiples formas de respuesta ante la introducción del cristianismo. Se pueden encontrar diferencias entre pueblos que eran sedentarios y los que eran nómadas, entre los que vivían de la agricultura y los que lo hacían de la caza y recolección, entre los que eran parte de señoríos y los que lo eran de aldeas, los que se asentaban en centros políticos, económicos y religiosos y los que se encontraban en zonas periféricas.

James Lockhart indica que el tipo de interacción entre españoles e indígenas dependió de la modalidad particular del contacto y también del grado, la distancia, frecuencia o intensidad del mismo. Con respecto a la interacción cultural sostiene que para el Centro de México la dimensión temporal es sustancial: considera que durante las primeras etapas se dio una identificación de los elementos culturales europeos e indígenas, lo cual daría lugar posteriormente a combinaciones de formas y de patrones estables, de tal manera que para el siglo XVIII el sistema cultural indígena da cuenta de múltiples transformaciones introducidas durante el contacto y el régimen colonial, pero a la vez remonta a la época prehispánica.²³⁶

Centrándonos en las primeras etapas de la interacción, resalta en primera instancia la destrucción material de expresiones de la cultura religiosa de los pueblos indios, como lo son

²³⁶ Cfr., James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, op.cit., p.16

templos e imágenes. Se ha manejado el término de 'shok cultural' o 'trauma de la conquista' para indicar el impacto que resulta de la pérdida de símbolos que son punto de referencia de la vida social y de la concepción del mundo.²³⁷ Sean estos términos adecuados o no para remitirse a este proceso, resulta claro que aquellos que vivieron la derrota de sus deidades ante los dioses extranjeros, la demolición de sus centros religiosos y de sus objetos sagrados, así como la prohibición de los rituales que garantizaban el orden del cosmos y las creencias que les daban sentido a su mundo, no pudieron ser indiferentes ni pasivos. ¿Qué palabras pueden referir a aquello, acaso las palabras asombro, miedo, perplejidad, impotencia, coraje, incertidumbre o dolor?

Los *Coloquios de los Doce* de Bernardino de Sahagún pueden ayudarnos a aproximarnos al sentir de los indios. Como se indicó en el capítulo anterior sobre este documento, aunque se puede dudar de que realmente se haya dado el diálogo que representa este cronista entre franciscanos y señores y principales, es posible que exprese su percibir y pensar.

Ante la explicación por parte de los frailes del cristianismo, de la verdad de la nueva religión y la falsedad de sus 'idolatrías, 'los señores principales' se manifiestan en desacuerdo por dejar las costumbres y ritos que les legaron sus antepasados. En torno a esto Sahagún registra: "...y no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuvieron por buenas y guardaron, nosotros con liviandad las desamparamos y las destruimos"²³⁸

Igualmente, los sacerdotes expresan su sentir al respecto: "Ansí mismo decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar házesenos muy nueva y es nos muy escandalosa: espantémonos de tal dezir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y rigieron no nos dixeron tal cosa; más antes ellos nos dexaron la costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que bivieron y sobre la tierra; ellos nos enseñaron de la manera que los habíamos de honrar; y todas las ceremonias y sacrificios que hazemos ellos no los enseñaron."²³⁹

De este testimonio resalta la importancia que los señores y los sacerdotes le dan a las costumbres y ritos que sus antepasados llevaban a cabo y les transmitieron a ellos. Esta visión hoy día, entre los pueblos indios y de tradición oral, es de especial relevancia: el poder, la fijeza

²³⁷ Véase, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y de santos patronos*, México, Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica, 1992, p.p. 150-151. Aguirre Beltrán retoma el concepto de 'shok cultural' del antropólogo estadounidense, Kalervo Oberg.

²³⁸ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún...*, op.cit., p.70

²³⁹ *Ibid.*, p.73

y la eficacia de sus rituales, se derivan, entre otras cosas, de la tradición, de las costumbres heredadas por sus padres, sus abuelos, por sus muertos.

León-Portilla, en su texto *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, trata el caso del Señor de Texcoco, Don Carlos Ometochtzin, quien fue condenado a la hoguera por declararse en contra de la fe cristiana y por realizar actos de idolatría. En el juicio que se llevó a cabo -que reproduce este autor-, Ometochtzin además de acusar a los frailes de apartarlos de cuanto da placer, de querer igualar macehuales y pipiltin y de colaborar con los conquistadores, expresó que estaban apartando a los indios de la herencia de sus antepasados, de su manera de orar, de ofrecer, de ayunar y de sacrificar en honor a sus dioses.²⁴⁰

Tanto los *Coloquios* como el juicio al Señor de Texcoco dan cuenta de una visión que prioriza la tradición y el legado de los antepasados; como trasfondo está una concepción del mundo, una representación de lo que es y debe de ser. Serge Gruzinski aborda esto: "Es evidente que las sociedades puestas en presencia por la Conquista se enfrentaron no sólo en el plano religioso, político y económico, sino también de una manera más global en el terreno de sus enfoques respectivos de la realidad. Situada desde esta perspectiva, la idolatría prehispánica al parecer habría sido más que una expresión 'religiosa' que traducía una aprehensión propiamente indígena del mundo, que manifestaba aquello que para los indios constituía la realidad objetiva y su esencia."²⁴¹

Esta visión del mundo, la forma particular de aprehender y representar la realidad, constituía un conjunto de prácticas y saberes que fueron trastocados por la conquista y la evangelización, lo cual condujo a que los indios se tuvieran que adaptar a las nuevas condiciones. Adaptación que implicó la participación en el establecimiento de la cultura y las instituciones españolas, no obstante, esto no significó necesariamente el abandono total de sus costumbres y creencias. En específico, la aceptación de la religión cristiana, en algunos casos, estuvo vinculada con la persistencia y coexistencia de elementos de la cultura prehispánica.

La participación indígena durante la evangelización la encontramos en la ayuda que le brindaron a los frailes como guías e intérpretes, en la enseñanza de su lengua, en la función que ejercieron como catequistas; al ser predicadores, destructores de templos e imágenes además de delatores de 'idolatrías'. Por voluntad o imposición los señores entregaron a sus hijos para ser educados por los religiosos y fueron estos niños y jóvenes los primeros formados

²⁴⁰ Cfr., León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp.37-40

²⁴¹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.153

en la nueva cultura y religión que difundieron durante el régimen colonial; ellos mismos se encargaron de darla a conocer y fungir como líderes en sus comunidades.

Fray Gerónimo de Mendieta describe la forma en que los indios aceptaron la nueva religión, el entusiasmo que expresaban al recibir el bautismo y al construir las iglesias. Narra la forma en que miles de indios de diferentes comunidades se concentraban para ser bautizados y la iniciativa de los señores y principales de levantar cruces y mandar a edificar las iglesias de sus poblaciones.

Este cronista expresa las ventajas que les trajo la adopción del cristianismo: "...nunca tan bien llovió en los tiempos de su infidelidad, ni jamás tuvieron tan buenos años de cosecha y fertilidad, como después de que se les enseñó el Santísimo Sacramento: que antes apenas pasaban dos o tres años que no tuvieran otro de esterilidad y hambre."²⁴²

Mendieta también distingue la devoción por la 'santa Cruz' desde los inicios de la predicación. Los indios alzaron cruces en encrucijadas de las calles y caminos, así como en los cerros; las pusieron en los límites de sus casas y las tenían en sus oratorios domésticos, además de portarlas en el cuello. Este fraile relaciona el culto a la cruz con la superación de pestilencias y escasez de agua.²⁴³ También resalta la devoción a los santos y, en particular a San Francisco, santo al que se le atribuyeron favores y milagros, como el fin de una helada que estaba acabando con la siembra del maíz y la resurrección de un niño.²⁴⁴

La aceptación de la religión católica es una faceta del proceso de evangelización, pero lo es también la persistencia de ritos prehispánicos, de 'idolatrías' en términos de los frailes. El mismo Mendieta declara que en las noches y en secreto algunos indios hacían sacrificios en los cerros y en templos del 'demonio'; igualmente consigna que en un lugar donde se había levantado una cruz los frailes encontraron unos 'ídolos' enterrados.²⁴⁵

Félix Báez-Jorge hace una relación de casos de idolatría: en Yucatán, en el año de 1562, dos niños descubrieron un adoratorio prehispánico que seguían adorando los mayas; fray Diego de Landa se encargó de mandar quemar a los acusados. En este mismo lugar, pero en 1639, el dean de la catedral acusó a unos mayas de esconder y adorar a sus dioses en cuevas. En Zumpahuacan, Tlaxacala, por el año de 1569, el sacerdote denunció que los indios seguían adorando a Chicomecóatl, Chalchiuhtlicue, Cihuacóatl y Quetzalcóatl, deidades que se invocaba para la siembra y las lluvias. En Oaxaca hacia el año de 1635 los ancianos seguían

²⁴² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, op. cit., p.66

²⁴³ Cfr., *Ibid.*, pp.158-162

²⁴⁴ Cfr., *Ibid.*, pp.184-187

²⁴⁵ Cfr., *Ibid.*, pp.70 y 162

interpretando el antiguo calendario y en este mismo lugar se registraron casos en los que se adoraban a las deidades prehispánicas.²⁴⁶

Finalmente, habrá que decir que esta aproximación al impacto de la evangelización en los pueblos indios da cuenta de que se pueden establecer tanto cambios como permanencias y que durante este proceso los indios tuvieron un papel activo, esto se desarrollará a continuación poniendo énfasis en el culto a los santos.

Perspectivas en torno al culto a los santos

En esta parte se tiene como objetivo retomar algunos de los conceptos que se han utilizado para el estudio de la religión indígena, y en particular del culto a los santos, durante la época colonial. James Lockhart refiere a cuatro momentos en la historiografía nahua que se han interesado por la interacción entre españoles y nahuas. La primera generación, en la cual estaría William Prescott, centraron su marco interpretativa en la noción de <conflicto>; la segunda, en la cual estaría Robert Ricard, fijaron su atención en el concepto de <desplazamiento>, el cual parte del remplazo rápido de elementos y estructuras indígenas por sus equivalentes europeos; la tercera generación, en la cual domina la visión de Charles Gibson, se resalta la importancia del papel de los indígenas y las <continuidades> o <supervivencias> de sus creencias y costumbres. La cuarta generación, de la cual formaría parte el mismo Lockhart se parte de la idea de que no es posible establecer supervivencias absolutas y tampoco modificaciones y desplazamientos totales, además de que se reconocen <áreas periféricas> y <zonas más integradas> al dominio español que expresan diferentes niveles de apropiación del cristianismo y de permanencias de la religión prehispánica.²⁴⁷

Fijando nuestra atención en el proceso de apropiación del culto a los santos habrá que partir de la noción de un <carácter selectivo> de la adopción de la religión católica. George Foster propuso el concepto de <tamización>, el cual indica que tanto la transmisión como la recepción de una cultura, y en este caso de una religión, se dan a partir de una selección, de manera que nunca se pone en contacto un sistema cultural completo.²⁴⁸ Bajo esta perspectiva, se puede afirmar que el culto a los santos fue uno de los aspectos que los pueblos indígenas escogieron de la religión católica, a tal grado que se volvió uno de las expresiones más características de la religiosidad indígena hasta nuestros días.

²⁴⁶ Cfr., Félix Baéz-Jorge, *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, pp.158-176

²⁴⁷ Véase la "Introducción" de la obra de James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, *op.cit.*

²⁴⁸ Cfr., George Foster, *Cultura y Conquista...*, *op.cit.*, pp.33-50

Autores como López Austin, Solange Alberro y Antonio Rubial dan cuenta de los <paralelismos> y <semejanzas> que se pueden encontrar entre la religión católica y la prehispánica, lo cual pudo ser un factor de que los indios tomaran especialmente el culto a los santos. Se puede establecer una analogía entre los dioses tutelares prehispánicos y los santos católicos, tanto unas como otras se pueden ver como divinidades personificadas y protectoras.²⁴⁹

Estos paralelismos y semejanzas bien pudieron facilitar la <adopción> del culto a los santos. Adopción que para autores como Gonzalo Aguirre Beltrán dan cuenta de la disposición de los pueblos indios ante la devoción a los santos: “Los indios no tienen inconveniente en adoptar el nuevo credo en la figura de los dioses y dioses encarnadas en las imágenes de los santos y mártires. Las fiestas dedicadas a los dioses muertos que rítmicamente se sucedían durante los veinte meses del año mesoamericano se acomodan al santoral católico; la liturgia y el ritual de las ceremonias se ejecutan ahora en honra de los dioses redivivos.”²⁵⁰

Esta cita refiere a otros conceptos, que son los de <continuidad> y <sustitución>. Autores como Alfredo López Austin y Federico Navarrete dan cuenta de la continuidad del antiguo dios tutelar, el *calputéotl*, en la devoción al culto a los santos; los santos se volvieron en el punto de referencia de la protección, cohesión y la identidad de la comunidad.²⁵¹ Esta continuidad para autores como Bernardo García Martínez y Jounni Pirttijärvi es expresión de la <supervivencia> de elementos de la religión prehispánica.²⁵² En tanto, Antonio Rubial resalta la sustitución del *calputéotl* por la imagen del santo, el cual cubrió las funciones rectoras de las fuerzas naturales y de la vida de los hombres.²⁵³

Generalmente se utiliza el término de <sincretismo> para referirse a la fusión de elementos de la religión prehispánica y la católica. Baéz-Jorge argumenta al respecto: “Las diversas advocaciones de la Madre Tierra (dispensadoras de la fertilidad vegetal, de la salud, patronas de la reproducción humana) serían desplazadas por las vírgenes católicas, se continuarían adorando en el ritual cristiano y en las figuras de nuevas madonas, o compartirían con ellas ámbitos numinosos, en una solución idolátrica renovada y adecuados con fines de la época colonial.”²⁵⁴

²⁴⁹ Véase, Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, Solange Alberro *El Aguila y la Cruz* y Antonio Rubial “Cultura, identidad en Nueva España. Siglos XVII y XVIII.

²⁵⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p.140

²⁵¹ Cfr., López Austin, *op. cit.*, p.78 y Federico Navarrete “La conquista europea y el régimen colonial” *op. cit.*, p.25

²⁵² Cfr., Jouni Pirttijärvi, “El sincretismo religioso en el culto a los santos de los mayas y los aztecas”, en <http://www.Helsinki.fi/iprttij/gradu-resumen.html>; y Bernardo García Martínez, “El saldo demográfico y cultural de la conquista” en *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, No.5, 2001, p.97

²⁵³ Cfr., Antonio Rubial, *op. cit.*, p.338

²⁵⁴ Félix Baéz-Jorge, *El oficio de las diosas..*, *op.cit.*, p.165

Saúl Millán también problematiza el concepto de <sincretismo> siguiendo el planteamiento del etnólogo Claude Lévi-Strauss en torno al *bricolage*. Considera que entre los pueblos indígenas a partir del contacto se dio una articulación de ‘restos y sobras’ de tradiciones culturales diferenciadas –de la prehispánica y la europea– que dio lugar a la reorganización de un ‘nuevo campo de significación’.²⁵⁵ Sobre lo cual escribe: “Como el *bricoleur* lévi-straussiano, el indígena que emerge de la Colonia opera con ‘lo que tiene a la mano’ y que constituye, en esencia, los *restos y sobras* del pasado prehispánico y las imágenes fragmentadas que pone a su disposición la nueva empresa evangelizadora. No se trata, en este caso, de una mezcla mecánica que reintegra una sola formación elementos culturales dispares, dando lugar a un sincretismo confuso y amorfo, sino de una articulación sistemática que permite reorganizar el mundo sensible en un nuevo campo de significación.”²⁵⁶

Gruzinski utiliza el concepto de <culturas compuestas> para referirse a la permanencia de la ‘idolatría’, la cual se expresa en la sacralización del paisaje, de las montañas, las cuevas, los ríos, los aires, las nubes; junto con esta expresión está un cristianismo interiorizado que se manifiesta sobre todo en el culto a los santos.²⁵⁷

Por su parte, Jacques Galinier maneja el término de <yuxtaposición> para indicar el carácter superficial de la evangelización, lo cual dio como resultado la persistencia de prácticas y ceremonias de origen prehispánico a la vez que se adoptaron algunos aspectos de la religión católica. Al respecto plantea: “El resultado no fue la desaparición de signos culturales, sino más bien una sedimentación, una superposición de unos y otros, por un proceso de reorganización del universo religioso en dos campos distintos.”²⁵⁸

Otra perspectiva es la de Marcello Carmagnani, quien aplica la noción de <reconstitución étnica> en el estudio de pueblos de Oaxaca. Esta noción expresa el proceso mediante el cual los pueblos lograron reconfigurar su cosmovisión, identidad y sentido de pertenencia a partir de la renovación del culto a sus dioses. En relación con esto argumenta: “Gracias al proceso ritual los dioses vuelven a materializar entre los mixtecos y zapotecos, lo cual les permite superar el trauma de la Conquista. Se puede pensar, en efecto que la fase de reestructuración étnica comienza cuando los pueblos indios dan señales de recuperación de su cosmovisión duramente corroída por los misioneros y los agentes de la Corona en el curso del siglo XVI.”²⁵⁹

²⁵⁵ Véase, Saúl Millán, “El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica”, en *Dimensión Antropológica*, México, Año 8, Vol.23, Septiembre/Diciembre, 2001, pp.33-47

²⁵⁶ *Ibid*, p.45

²⁵⁷ Cfr., Serge Gruzinski., *op. cit.*, pp.232-257

²⁵⁸ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1990, p.73

²⁵⁹ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.50

Los diferentes conceptos y planteamientos dan cuenta de distintas perspectivas del culto a los santos entre los pueblos indios, pero es importante considerar que estas diferencias no sólo responden a distintas posiciones y representaciones, sino también a la aproximación de diferentes modalidades, de grupos étnicos y regiones distintas, aspecto que se abordará en la siguiente parte.

Modalidades del culto a los santos

Estas son las modalidades del culto a los santos que se tratarán en esta parte del capítulo: los nahuas de Zongolica en Veracruz, retomando el estudio hecho por Gonzalo Aguirre Beltrán; el siguiente que se verá es Oaxaca, a través de la investigación elaborada por Marcello Carmagnani, quien abordó diferentes grupos étnicos pero sobre todo centro su análisis en mixtecos y zapotecos; después se tomará el caso de tzotziles y tzeltales, siguiendo el trabajo de Victoria Reifler Bricker; por último, se mostrarán aspectos referentes a los otomíes mediante el estudio de Jacques Galinier.

El estudio de Aguirre Beltrán, por medio de la interpretación de los topónimos prehispánicos y de su significado, junto con historias de los santos de los pueblos de Zongolica, deja ver la correlación entre ambos y el sincretismo como resultado. Al igual que en diferentes comunidades de lo que ahora es México, en Zongolica los pueblos se distinguen por contar con un nombre que conjunta un epónimo de origen prehispánico y el nombre de su santo patrono. Este autor parte de la idea de que este hecho tiene un trasfondo simbólico que remite a su deidad prehispánica y la manera como se fusionó con el santo católico.

En su obra muestra, por ejemplo, que se dio un sincretismo por oposición entre la imagen de la deidad Tzocoltzin y la de San Francisco, así como entre la de San Miguel y Quetzalcóatl; encuentra una correspondencia entre Mixcóatl y San Francisco e identifica una conjunción entre San Juan Bautista y Telpochtli. En particular, establece una asociación entre la Virgen de la Asunción y la diosa Cihuacóatl: sitúa que esta virgen, que se reconoce por 'la elevación de su cuerpo y su alma al cielo', se vincula con la región oeste donde se oculta el sol, lugar donde reside dicha diosa prehispánica.

Aguirre Beltrán concluye su trabajo afirmando que en la devoción a los santos católicos renacieron los antiguos dioses : "La investigación etnográfica en Zongolica, al confrontar el pasado, descubre un caso acabado de conversión polar en la práctica religiosa; éste es el que configuran las mayordomías, donde los dioses muertos renacen en el culto a los santos de la

hagiografía católica. Su análisis es, ciertamente, ilustrativo de la continuidad cultural a través de la persistencia del contenido en un nuevo continente; bajo una nueva forma.”²⁶⁰

Marcello Carmagnani se interesa por la continuidad y la discontinuidad entre la época prehispánica y la colonial, centrando su atención en la perspectiva indígena. Su investigación propone que en Oaxaca, entre los siglos XVII y XVIII, se dio un proceso de reconstitución étnica derivado de la voluntad de los pueblos indios por reconfigurar su cosmovisión e identidad.

Para este autor este proceso se expresa en el espacio, en la delimitación del territorio en relación con la alianza entre los hombres y los dioses. Plantea que la subordinación al territorio y a las divinidades permite asegurar la integridad y la unidad de los pueblos. En este sentido, el espacio es fundamento de la reconstitución étnica; también lo es el ritual, ya que esta práctica hace posible el contacto entre los dioses y los hombres y la renovación de su alianza.

En torno a esto explica el autor “...la concepción del espacio se funda en la idea de su total pertenencia a los dioses. A ellos pertenece, por lo tanto, el espacio habitado por los hombres no en cuanto hombre sino en cuanto miembros de la comunidad. El espacio terrestre es así cedido a la comunidad a condición de que periódicamente renueve el pacto con los dioses y les devuelva una parte de los bienes. El sacrificio de los animales y el ofrecimiento de candelas y copal –dos bienes escasos y por lo tanto preciosos- materializa la sujeción y la devolución.”²⁶¹

Carmagnani resalta la función del sacrificio que se lleva a cabo en el ritual en honor a los santos patronos que son sus dioses. Al tiempo que se realizan sacrificios en honor a ellos, se hacen también para la tierra, para la siembra y la cosecha, lo mismo que para la caza. Los rituales se llevan a cabo en los templos pero igualmente en las montañas y las cuevas y hay maestros especialistas que se encargan de garantizar el contacto entre los hombres y los dioses.

Recapitulando, para este autor entre los años de 1630 y 1720 se dio un regreso de los dioses en los pueblos mixtecos y zapotecos y se renovó la ‘vieja alianza’ entre ellos. Esto fue expresión de la reconstitución de la identidad étnica de las comunidades.

Victoria Reifler Bricker da cuenta de la relación entre el culto a los santos y los ‘movimientos de revitalización’ en pueblos indios de Yucatán, Chiapas y Guatemala. Su trabajo muestra una religión más acorde con la ‘experiencia indígena’, siendo una de sus manifestaciones, la lucha étnica. Trata cuatro sublevaciones religiosas entre los años de 1708 y 1713: tres de dieron en poblaciones de habla tzotzil, en Zinacantán y Chenalhó, y otra de

²⁶⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p.142

²⁶¹ Marcello Carmagnani, *op. cit.*, p. 47

lengua tzeltal en Cancuc. La autora resalta el hecho de que veinte años antes que se dieran estos movimientos, estos pueblos seguían rindiendo culto a sus dioses autóctonos.

En Zinacantán, en el año de 1708, se le apareció la virgen a un ermitaño ladino, a él le ordenó que construyeran una capilla y dio la promesa de ayudar a los nativos siempre y cuando le entregaran ofrendas de incienso y comida. Tres años después, en el pueblo de Santa Marta, se apareció la virgen en un tronco a una mujer indígena y también ordenó que se le construyeran una capilla. Pronto esta virgen fue lugar de peregrinación de diferentes pueblos de la región de los Altos de Chiapas. Los pobladores pidieron a las autoridades eclesiásticas que se nombrara a esta virgen su santa patrona, petición que no sólo fue rechazada sino también fueron despojados de su imagen. Mientras tanto en Chenalho se aparecía San Sebastián y San Pedro y se predicaba el fin del mundo.

En 1712, en Cancuc, se apareció la virgen a una mujer indígena e igualmente dio la orden de la edificación de un templo. La jerarquía eclesiástica pronto expresó su descontento por esta manifestación y prohibió los ritos en honor a la virgen. Los indios no aceptaron la orden y dieron paso a una sublevación: de las principales medidas que se tomaron estuvo el nombramiento de sacerdotes nativos y la convocatoria a rebelarse y ser parte de los 'soldados de la virgen'. La rebelión se expandió en pueblos de habla tzotzil, tzeltal y chol; no obstante, la pronta expansión fue frenada por la ofensiva española y en 1713 fueron derrotados.

Para Victoria Reifler Bricker esta rebelión es una expresión en contra de la autoridad eclesiástica y la búsqueda de una autonomía religiosa: "Así pues, independientemente de lo que haya sido, la revuelta de Cancuc de 1712 no fue un intento por revivir antiguas costumbres mayas. Fue, por el contrario, una expresión del descontento en cuanto al monopolio de la religión católica. La rebelión fue precedida por varios movimientos frustrados que buscaban obtener el reconocimiento eclesiástico para santos nativos. La rebelión logró ese fin, por lo menos durante un lapso breve, al crear un sacerdocio indígena y un estado también nativo, los cuales se estructuraron según las instituciones coloniales españolas."²⁶²

El caso de los otomíes, analizado por Jacques Galinier, deja ver una manifestación distinta del culto a los santos católicos. Para empezar, este grupo étnico, que antes de la conquista era una población nómada, tuvo una actitud hostil ante la presencia agustina y rechazó la evangelización hasta el siglo XVII. Poco a poco se fueron abriendo a la presencia misionera, sin embargo, las ceremonias católicas solo las llevaban a cabo en su presencia.

²⁶² Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p.140

Para este autor la evangelización tuvo un carácter superficial: terminaron aceptando aspectos formales, 'públicos y espectaculares', de la religión cristiana, así como los sistemas de cargos, pero no abandonaron las prácticas rituales de origen prehispánico que se centraban en pequeños grupos domésticos y de linaje.

No obstante, Galinier plantea que los otomíes adoptaron el culto a los santos: "La rápida asimilación de los santos al panteón indígena se debe probablemente al hecho de que su carácter antropomorfo permitía asignarles funciones y propiedades análogas a las de las divinidades tradicionales. San Miguel aparece, por ejemplo, en el pueblo que lleva ese nombre, como un personaje bastante aterrador, con ciertos atributos muy semejantes a los del señor del Monte."²⁶³

Los santos se convirtieron en símbolos epónimos, en marcadores toponímicos, se volvieron los principales puntos de referencia espacial y temporal, además de que se convirtieron en enlace entre el espacio terrestre y el mundo cósmico. Para Galinier la devoción a los santos tuvo un impulso espontáneo y en caso de los otomíes operó una suerte de fusión de la concepción cristiana y prehispánica, por ejemplo, se relacionó al dios único con el sol y la luna con la virgen María. Sin embargo no dejaron de adorar al Señor del Monte, al Aire, a la Lluvia o al Dios de las Sementeras, de modo que se dio una superposición entre campos culturales distintos.

Teniendo como marco comparativo estas modalidades, habrá que abordar la expresión particular del culto a los santos en Milpa Alta.

3.2. Los nahuas de Milpa Alta ante la introducción del culto a los santos durante la época colonial

Linderos, templos y santos

Hasta ahora, la principal referencia que se ha encontrado para aproximarse a la respuesta de los nahuas ante la introducción del culto a los santos son *Los Títulos Primordiales*. Estos documentos, refiere Paula López, fueron dados a conocer a los juzgados españoles sobre todo en la primera mitad del siglo XVIII, pero también en el siglo XVII y el XIX.²⁶⁴ Por su parte, Serge

²⁶³ Jacques Galinier, *op.cit.*, p.73

²⁶⁴ Cfr., Paula López, *Los Títulos Primordiales en el Centro de México*, p.7 Los cinco documentos que esta historiadora presenta contienen los *Títulos Primordiales* de Milpa Alta, que se encuentran en el Archivo General de la Nación. Fueron redactados y presentado en diferentes años: en 1621, 1679, 1727 y en el siglo XIX.²⁶⁴

Gruzinski comenta que fueron redactados en la segunda mitad del siglo XVII, y que en los dos siglos siguientes constituyeron la memoria del pueblo.²⁶⁵

Los Títulos Primordiales son documentos anónimos que fueron redactados originalmente en lengua indígena, su función original fue confirmar los derechos sobre sus propiedades, no obstante conforman una invaluable fuente de conocimiento de la historia de las comunidades, y sobre todo, de su interpretación particular sobre ella. Gruzinski advierte la inexactitud y las falsificaciones de los hechos históricos, sin embargo, su valor no reside solamente en la validez de los acontecimientos, sino en la percepción y apreciación propia de las comunidades que se transmite en dichos documentos.²⁶⁶ Esta característica de los *Títulos Primordiales* permite aproximarse a la perspectiva indígena, y precisamente es lo que se busca en este capítulo.

A lo largo de este apartado y el siguiente se utilizará la versión paleografiada de Paula López, quien clasificó los títulos de comunidades del Valle de México, del actual Estado de México y de Morelos. Sobre Milpa Alta presenta el "Título Primordial de la Asunción Milpalta" y el "Título Primordial de Santa Martha Xocotepetlalpan". Ambos documentos se inscriben a un pleito de tierras entre la cabecera, Milpa Alta, y Santa Martha, que es un barrio sujeto.²⁶⁷

Estos documentos dejan ver la interrelación entre la introducción de los santos patronos, la construcción de las iglesias y la delimitación de las tierras. En este sentido, linderos, templos y santos son parte de un mismo proceso, el de la afirmación de su derecho sobre la tierra y su sentido de pertenencia, como se puede ver en el siguiente fragmento.

"En el nombre de Dios Padre y de la Santísima trini//dad que iso el Sielo y la tierra y Con Su infinito poder // bendisio todo el mundo Para que se devidan todos // los Pueblos Para que se Pongan Santos y Santas Patronas en las Iglesias Selebre la misa Para que Se adore el Santísimo // Sacramento..."²⁶⁸

La introducción de los santos se da en el contexto del inicio de la 'cristiandad' y de la 'gobernación': "...Y ahí fue donde se // nos puso el Nombre de Dios y de los Santos porque no lo te//niamos Asta que Se nos dio el Santo bautismo y nos bendiSio el Santisimo SaCramento ai empeso la gobernación..."²⁶⁹ Se rememora que aquellos eran 'buenos tiempos' y no se conocían las enfermedades. "El Título Primordial de San Gregorio Acapulco", en Xochimilco, también refiere que durante la construcción del templo y la delimitación de los linderos, se vivía un tiempo de paz y que no había enfermedad."²⁷⁰ Esta referencia sugiere que sí en esos

²⁶⁵ Cfr., Gruzinski, *op.cit.*, p.105

²⁶⁶ Cfr., *Ibid.*, p.105

²⁶⁷ Estos documentos se encuentran en el Archivo General de la Nación en el Ramo de Tierras, Vol.3032

²⁶⁸ Paula López, *op.cit.*, p.254

²⁶⁹ *Ibid.*, 263

²⁷⁰ Cfr., *Ibid.*, 218.

momentos había paz y no había enfermedad, entonces cuando se escribieron estos títulos había conflictos y enfermedades.

Se narra la presencia del virrey Antonio de Mendoza y del arzobispo Juan de Zúñiga hacia el año de 1535, quienes se encargaron de hacer la confirmación de la tierra, sin embargo, quienes tienen el papel preponderante son los viejos, los viejos son, como indica Paula López, los poseedores de la palabra y la verdad. Ellos son también el puente entre la tradición, el legado de los antepasados, y los hijos, nietos y los descendientes por venir; ellos son los que ‘ganaron la tierra’, los que ubicaron el sitio de sus templos y eligieron sus santos patronos.

Sobre esto encontramos: “Sabeos vosotros Nuestros Yijos Y nietos y bisnietos que nosotros los antiguos os dexamos escrito en estos papeles Yijos míos o si nuestros nietos os dexamos dada // esta rason Para que sepais Y quienes somos nosotros los que os ganamos la tierra que aquí quedamos Nombrados para que beais como // se ganó la tierra Yijos míos nosotros fuimos// Dies los que ganamos la tierra Y que fundamos la [...] tierra // Iglesia y templo de Dios en donde nascimos los gentiles que resemos la fe de Dios.”²⁷¹

La preponderancia de los viejos también se halla en otros títulos, por ejemplo de Metepec, del actual Estado de México, son ellos junto con los caciques los que fundaron su ‘Santa Capilla’, ellos son los que se encargaron de obtener los recursos y trabajo para construirla.²⁷² En Cuernavaca son los viejos los que garantizaron la congregación de los nativos y quienes los convencieron de recibir la cristiandad, además de ser los que marcaron los linderos de los diferentes pueblos.²⁷³ Los viejos de San Gregorio Acapulco igualmente convencieron a los ‘macehuales’ de servir a Dios y fueron los que delimitaron las fronteras de las tierras.²⁷⁴

Lo mismo encontramos en San Andrés Mixquic, título en el que se subraya el hecho de que los viejos fueran los que ganaron las tierras y se previene a sus descendientes de cuidar y defender sus propiedades de los españoles. “Venid acá todos los que // son del pueblo mosos y muchachos y los más chiquitos // y los que no han nacido // ahora no saben como ganaron // los viejos los pueblos y las tierras // y todo el agua y las ciénegas // con mucho trabajo y a vosotros [...] os echaran a perder todo Vendrán los españoles se // harán amigos compadres y // cuñados traeran dinero con // eso irán quitando poco a poco todas las tierras que aquí se encuentran han de ser tomadas de este modo Echaran a // perder todas las tierras...”²⁷⁵

²⁷¹ *Ibid.*, 255

²⁷² *Cfr.*, *Ibid.*, pp.149-152

²⁷³ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 174 y 186

²⁷⁴ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 217-218

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 246

La construcción de los templos también fue labor de los viejos, quienes fueron los responsables de la selección del sitio para construir las iglesias y los que ordenaron su edificación. El mismo Mendieta, como se señaló en el apartado anterior, da cuenta de la iniciativa de los mismos señores y principales de levantar cruces y erigir los templos; de los lugares en que registra este hecho, está Xochimilco, lugar que se distinguió, según este cronista, por el entusiasmo que mostraron al respecto.

En Milpa Alta las primeras iglesias que se construyeron fueron las dedicadas a Santa Marta, en el barrio del mismo nombre, y a la Virgen de la Asunción, patrona de la cabecera. Para la construcción de esta última se describe la participación de habitantes de los distintos pueblos. "Para que en todos los pueblos nombrados es//ten atentos al SantiSimo Sacramento Para // que Se conosca que estan todos los dichos pueblos juntos // Y congregados en donde ysieron Asiento Para // Servir a Dios Se ganaron todos estos pueblos Solo por // los de Santa Marta Xocotepetlalpan Y los de la Milpa // alta Y tambien le Ysieron la Iglesia A nuestra // [...] Señora de agosto Acavando el templo todos juntos..."²⁷⁶

Aunado a la construcción de las iglesias estuvo la elección de los santos patronos, como se acaba de referir. Los viejos también se encargaron de ello; autores como James Lockhart, Solange Alberro y Luis Weckmann sugieren que los indígenas solicitaban adecuar los días de sus santos patronos y las respectivas fiestas al calendario y las celebraciones prehispánicas.²⁷⁷

En Milpa Alta, al igual que las iglesias, las primeras santas patronas fueron Santa Marta y la Virgen de la Asunción, la primera de lo que sería un barrio y la segunda de la cabecera. Los títulos señalan que la elección del santo patrono y sus templos garantizaba la posesión de las tierras, como se lee en esta cita: " Para que no se pierdan las tierras de Santa Martha la // tierra que se le dio primero donde se hizo // Su iglesia de la parte del norte asia la parte de un serro Nombrado el tehtlixohiyacatzin Y a//si mismo Nuestra Señora de agosto junto con Santa // Martha son patronas de todo el pueblo de la Mil//Pa..."²⁷⁸

En este sentido, los santos no son solamente los padres y las madres de las comunidades, sino también su símbolo principal, el símbolo que representa su unidad y marca la diferencia entre un pueblo y otro. A cada uno se le asigna su santo patrono correspondiente, pero también cuentan con 'la Señora de la Milpa', la Virgen de la Asunción', que es la santa patrona de todos los pueblos que conforman Milpa Alta.

Asimismo, los santos se constituyen como los poseedores de la tierra, lo cual salvaguarda la propiedad de la comunidad sobre ella y su defensa al interior y al exterior. La fiesta destinada

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 257

²⁷⁷ *Cfr.*, James Lockhart, p.354; Solange Alberro, p.37; Luis Weckmann, p.209, *op. cit.*

²⁷⁸ Paula López., *op. cit.*, 253

a los santos patronos además de renovar la alianza con sus 'madres' y 'padres', refuerza la propiedad, el trabajo y la identidad comunitaria. Con la introducción de los santos se operaron mecanismos para financiar el culto y organizar su fiesta, lo cual implicó la existencia de 'tierras de santos', de una organización comunitaria, así como pagos y trabajo voluntario.

El siguiente fragmento alude a la existencia de 'tierras de santos': "...donde Se le isso Su igle//Sia Nueva a Nuestra Santa marta Y os dexamos // abisado a bosostros los que quedaren Y fueren // nasiendo que las tierras que dexamos en la // ermita biexa Son para que las Sembréis y to//tos los paderonoes y Casas se an de Senbrar Para // que a dicha Santa no le falten con sus misas belas // Y Flores todos los años..."²⁷⁹

En otros *Títulos Primordiales*, como el de Metepec y el de Cuernavaca, se hace mención a la 'tierra de santos' y a las aportaciones de sus pobladores para financiar su fiesta, el cuidado de su iglesia y de las imágenes. En ambas comunidades, los nativos están obligados a trabajar la 'tierra de santos', de pagar una cantidad determinada y de realizar actividades asignadas para la organización de la fiesta del pueblo. Quienes no cumplen con estas medidas se les impone una pena.

Para finalizar esta parte habrá que poner énfasis en la importancia que los títulos le asignan a la delimitación de los linderos, al derecho sobre la tierra, aunado a los santos y sus templos. Junto con la selección de sus santos patronos y de sus templos, los viejos se reúnen para delimitar los linderos entre los pueblos. Se hace una descripción muy minuciosa al respecto: se registra la presencia de los representantes de cada pueblo y se narra paso a paso el camino que recorren los viejos por cada pueblo y la forma en que confirman los linderos, a manera de una ceremonia ritual como lo sugiere Paula López.²⁸⁰ Los puntos de referencia de los límites entre una población y otra son cerros, cuevas, cruces, manantiales, lomas y ermitas.

Confirmados los linderos, templos y santos, lo que sigue es asegurar la propiedad de la tierra y la pertenencia de las comunidades exhortando a los hijos, nietos y demás descendientes para que defiendan y hagan valer su derecho: "y los que en adelante nasieren sepan que ningu//na persona les puede quitar ni perjudicar en dichas // tierras por ser nuestras y asi lo declaramos nosotros // los Referedios al prinisipio lo qual fue fecho en este año de mil quinientos y sesenta y sinco // Y asi mesmo desimos todos nosotros los biejos y demas principales de todos los pueblos asi de [a] asonphssion // milpa como todos los pueblos barrios y // demas sujetos [...] busquen su sustento y compla con la Obligación que tiene en el serbissio

²⁷⁹ *Ibid*, p.262

²⁸⁰ *Ibid*, pp.60-61

de dios y del // el Rey Nuestro Señor por ser Nuestras tierras i de Nuestros // pueblos y así lo debe guardar todos nuestros yxos". (c.240)

La relación entre linderos, templos y santos da cuenta de una de las respuestas de los nahuas de Milpa Alta ante la introducción del culto a los santos, otra es la descripción de la aparición de la Virgen de la Asunción que se hace en los *Títulos Primordiales*, que se abordará a continuación.

La aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta

La segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo XVII, la religiosidad de la Nueva España se distinguió por el auge de la devoción a los santos y las reliquias, así como por las apariciones milagrosas. Antonio Rubial considera que esta expresión es resultado de la política de la Contrarreforma y de la configuración de la cultura barroca. Serge Gruzinski, particularizando en la población indígena, destaca que esto es una expresión de la 'cristianización de lo imaginario', que refleja la forma en que lo sagrado y lo sobrenatural de los vencedores arraigo en los indios; para este autor, éstos se apropiaron de una 'sobrenaturalidad cristiana' muy particular, que igual conjunta el culto a los cerros y la veneración a los santos.²⁸¹

Precisamente, Xochimilco se destacó por el culto a los santos y las reliquias y por las apariciones milagrosas. Mendieta registra algunos casos al respecto en su obra *Historia Eclesiástica Indiana* y en los *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, que escribió junto con el fraile Francisco Suárez.

Siguiendo este testimonio, hacia el año de 1576 hubo una pestilencia en Xochimilco en la que pereció una gran parte de la población, ante la crisis, los nativos se encomendaron a dos santos, al apóstol Santiago y a San Sebastián y les dedicaron unos altares; con esto cesó la mortandad del pueblo.²⁸² Este mismo año se apareció 'una mujer con hábito de india y de buen parecer' a un indio que se encontraba andando en la laguna. Esta mujer le mandó que fuese guardián del pueblo y que hiciese penitencia de sus pecados para no morir; luego desapareció 'haciéndose remolino en el aire y en el agua'. En 1585 se destinó una reliquia de San Sebastián - consistía en un brazo de este santo- que pronto fue especialmente reverenciada en Xochimilco.²⁸³

²⁸¹ Antonio Rubial, *La santidad controvertida...*, p.53 Serge Gruzinski, pp.194-195, *op.cit.*

²⁸² Gerónimo Mendieta, *op. cit.*, pp.392-393

²⁸³ Gerónimo de Mendieta, Francisco Suárez, *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar, 1947.

Por esos años es cuando en Milpa Alta se apareció la Virgen de la Asunción. *Los Títulos Primordiales* refieren a este suceso; Paula López clasificó y paleografió tres versiones en las que se presenta el mismo acontecimiento pero con algunas variaciones, que a continuación se abordarán. Dos documentos señalan el año de 1596, y uno el de 1592. (Ver Figura 2)

La aparición se presentó en un momento crítico para Milpa Alta en que escaseaba el agua. Uno de los documentos refiere que el padre guardián ante esta situación, junto con nativos de la comunidad, se dirigieron a un 'cerro grande' para ver si encontraban agua. Los otros dos documentos aparte de mencionar al padre guardián señalan la presencia de Pedro de Gante y Juan de Zumárraga, quienes fueron a los montes para buscar agua.

Una versión narra este momento así: "En el año de mil y quinientos y noventa // y dos años quando bieni//eron nuestro padre // fray alonso de San calono guardian // y siete años no abia agua y los de tecomic que baja bajavan y trailla el agua los // mugeres con calabasos de tecomates y // los hombres con tecomates y cantaros // llenaban el agua y el segundo nuestro // padre guardian llamado don fray pedro de can//te hermano del señor arsobispo don // fray Juan de Sumarraga de la orden de nuestro // padre san francisco benidos de [e]spañoa se afli//gia de no aber agua andaban tristes // de ver los yjos de nuestra señora de la // milpa y el dicho padre bendito con // muchisimos oraciones y Rogatibos // miraban los munte si tiene agua..."²⁸⁴

Estando en el cerro se instalaron y empezaron a buscar agua haciendo hoyos en la tierra, para lo cual pidieron ayuda a los pobladores, y especialmente a uno, Miguel Telles, quien sabía donde poder encontrar este líquido esencial: "mi padre guar//dian llevara todos los natura//les del pueblo fuera que me // ayuden a trabajar. Dijo // luego el padre // Telles y le // dijo: ahora que empezaran a escar//bar la tierra haran un jajuey grande: alli ha de sa//lir agua..."²⁸⁵

Dos de los documentos indican que a medianoche, cuando todos estaban dormidos, a Miguel Telles se le apareció una mujer junto con un león y un pájaro. El tercero refiere que se apareció la Virgen de la Asunción en un madero, sin especificar a quien. En los tres documentos, lo primero que la mujer o la virgen les pide, es escarbar la tierra y les asegura que así van a conseguir agua.

En relación con esto se narra: "lebanto miguel telis llamo // el tolmiatl salio una mujer muy lin//da le preguntto si quere benir a pasiar // En la milpa dijo sin que a de venieri// llamo su erman o Salio Un leo tan gran//de que se llama tequanatl. Otro salio on paxaro Grande que se llama toto// altl le dijo [...] llamo la Mujer miguel tellis// dijo la mujer agura que enpiesa lue//go a

²⁸⁴ Paula López, *op. cit.*, p.241

²⁸⁵ *Ibid*, p.237

trabajar as de entrar alli // podras enesar a escarbar la tierra // ara un Jahue grande A de Salir // el agua quando ya Se acabo el Jahue.”²⁸⁶

Hubo una segunda aparición después de que se hizo un hoyo en la tierra; esta vez sólo se indica que se le apareció a un hombre, pero después se infiere que fue al padre guardián. Los tres documentos distinguen que la mujer o la virgen era muy linda y que tenía cabellos que resplandecían como oro o plata..

Al respecto se menciona: “...una ma//ñana se levanto un hombre // y vio en la orilla del Jahuey // a una mujer que estaba sentada //peinandose y cuando ya // iba a ver quien era esa mujer // vio que dentro del jahuey // y luego a media noche vino // una Señora muy linda a don//de estaba parada la Señora // parecia que había luna y // el cabello parecia de oro o de plata...”²⁸⁷

La mujer o la virgen le pidió al padre guardián que el día sábado llevara a cabo una misa en honor a la Virgen de la Asunción donde se hizo el hoyo en la tierra y que después fueran a la Milpa y escogieran el sitio donde poner un templo en su honor, dicho esto desapareció.

Este suceso se describe en la siguiente cita: “dijo la Señora aquí vine // a ver a voes[tr]a paternidad padre guar//dia el sabado dira uste Ona miSsa resada // a donde escavaro el Jahue alli en la ori//lla dira uste la missa de nuestra Señora //aSupciona, en acavando a missa echara // uste Bendicio el Jahuen y el agua yran us//tedes luego a la milpa y buscaran ustedes // a donde a de [e]star la iglesia de nuestra Se//ñora aupciona alli desaparecio la señora...”²⁸⁸

Siguieron la orden de la mujer o la virgen y el padre guardián hizo los preparativos para realizar la misa. El sábado se dio la misa en el ‘jahuey’ y ese mismo día salió agua. Al día siguiente, los naturales, ‘toda la gente’, se reunieron en el lugar para escuchar misa y comer; después empezaron a trabajar para hacer un ‘caño’, para lo cual se cortaron palos y se sacaron raíces.

Dos documentos especifican que tardaron siete años en terminar la obra del caño y con ello salió el agua con abundancia: “En siete años se concluyo el // caño. Un sabado por la ma//ñana hubo misa de Nuestra Señora de la Asunción A // medio dia llego el agua que // se olgaba (en abundancia) mu//cho.”²⁸⁹

Después de las misas y celebraciones en el cerro emprendieron la búsqueda del lugar para la edificación del templo en honor a la Virgen de la Asunción. Un documento cita que buscaron un lugar en donde hubiera siete cuevas, otro habla de siete ojos de agua. Encontrado

²⁸⁶ *Ibid.*, p.234

²⁸⁷ *Ibid.*, p.238

²⁸⁸ *Ibid.*, p.234

²⁸⁹ *Ibid.*, p.238

el sitio ideal, se levantaron dos cruces y se inició la construcción de la iglesia. Un título indica que se construyó el templo sobre un monte de piedras.

Esto es lo que se expone "...y los padres Benditos andan buscando a don//de a de [e]star a la iglecia de Nuestra Señora // aSupsiona fueron a ver a donde se llama -// tonalpa -biero los padres que no tiene cue//ba - y no es grande no tiene canpo -fueron a o//tra bes a donde Se llama -malacatepeti//tla -momosco-biero los padres tiene Siete //cuebas y tiene buena parte a donde a de [e]s//tar la iglecia de nuestra Señora de ASupcio//na y donde a de [e]star Sementerio y donde a // de [e]star la plasa y donde a de [e]star el Jahue // tiene buen canpo luego poSiero el Posensio [...] y escribieron luego y posiero alli dos cruces..."²⁹⁰

Un documento cuenta que después de siete años, al concluirse la iglesia, fue el arzobispo a dar la bendición a la edificación. En este momento cayó agua y los viejos lloraron y dieron las gracias.

Finalmente, dos de los documentos presentan que los viejos se reunieron para darle un obsequio en dinero a Miguel Telles, quien había señalado el lugar donde se encontró el agua. No aceptó el dinero y lo que les pidió fue que sus nietos no tuvieran que pagar tributo ni salir para trabajar.

Los *Títulos Primordiales*, como se dejó ver en la aparición de la Virgen de la Asunción y la relación entre linderos, templos y santos, presentan una perspectiva por demás compleja de los nahuas de Milpa Alta, de su propia historia y de su visión del mundo que se presta a múltiples lecturas e interpretaciones que sería imposible agotar en esta investigación. En la siguiente parte de la tesis se pretende hacer una aproximación a la religiosidad de esta población resaltando algunos elementos y estableciendo ciertas correlaciones simbólicas de los *Títulos* con aspectos de la religión mesoamericana y cristiana junto con la tradición oral.

La configuración de un tiempo y un espacio originario

Se parte de la idea de que la confirmación de los linderos junto con la elección de los santos patronos y la construcción de los templos, así como la aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta, expresan la configuración de un tiempo y de un espacio originario que se ha recreado y se ha enriquecido en la memoria colectiva a lo largo de la historia. En sí, los *Títulos Primordiales* son la expresión por escrito de una tradición oral que hasta hoy día encontramos.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.235

Tanto en estos documentos como en la tradición oral, la historia de los nahuas de Milpa Alta no inicia con la cristiandad, sin embargo sí es el origen de otro tiempo y de otro espacio que se arraiga en el pasado y en el territorio conocido junto con la reinterpretación de los símbolos traídos por los españoles que se harían propios.

Se habla de la configuración de un tiempo y de un espacio originario en el sentido de que se funda, por un lado, un territorio propio y legítimo de los nahuas de Milpa Alta, que se fija con el señalamiento de los linderos, la elección de los santos patronos y de sus templos. Por el otro, estos acontecimientos marcan el origen de Milpa Alta como pueblo cristiano, que además de todo, desde su perspectiva, sería bendecido con la aparición de la Virgen de la Asunción.

Tiempo y espacio originario que bien puede remitirnos a los planteamientos de Mircea Eliade en torno a lo sagrado. Este historiador de las religiones considera que un espacio sagrado se presenta como una fundación del mundo, como una revelación de una realidad absoluta en un espacio fijo, que da lugar al establecimiento de un centro, de una organización del mundo y de una no homogeneidad del espacio. En tanto, el tiempo sagrado también se constituye como un estado no homogéneo y continuo, resultado de un momento mítico y primordial, que fue creado y santificado por las divinidades, y que es posible actualizarlo en las fiestas.²⁹¹

Se coincide con Enrique Florescano en que los linderos, templos y santos además de estar correlacionados, le confieren a los pueblos de Milpa Alta una singularidad y una identidad: "La delimitación de las tierras es un acontecimiento paralelo a la construcción de la iglesia, el bautizo de los notables, la imposición de un nombre cristiano al *altépetl* y la designación de un santo patrono. Territorio, templo, nombre cristiano y santo patrono son los atributos que le otorgan la individualidad y le confieren identidad."²⁹²

Precisamente, los *Títulos* son muestra de una visión propia que da cuenta de una religiosidad particular que en la actualidad hallamos en sus historias y leyendas, en sus creencias, en sus fiestas y en su organización comunitaria. Bajo esta perspectiva, se comparte la idea de María Ana Portal de que "...la religiosidad popular no puede concebirse como una versión curiosa o 'desviada' del catolicismo hegemónico (postura que hasta hoy sostienen algunos sectores de la Iglesia) sino como una forma particular y diferente de pensar y actuar en la vida; una forma específica e históricamente construida para ordenar la relación entre lo

²⁹¹ Véase, Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor, 1983. Estos planteamientos parten de una visión dicotómica entre lo sagrado y lo profano, que cada vez es más cuestionada porque los hechos etnográficos dan cuenta de que estos dos modos de ser- sí es que existen más allá de la mirada del etnógrafo- no presentan límites bien delimitados, coexisten, se entretienen e incluso tienden a confundirse; que mayor evidencia de eso que las mismas fiestas, y en particular, las fiestas patronales.

sagrado y lo profano. En ella, el personaje sagrado católico del santo patrón se convirtió en un referente fundamental –y sobre todo permanente- de las comunidades.”²⁹³

La configuración de un tiempo y de un espacio originario que está marcada por una serie de símbolos que se presentan a lo largo de los *Títulos* y que encontramos también en la tradición oral. Entre los símbolos que destacan están por un lado, la tierra, los santos junto con sus templos y los ancianos y por el otro, la virgen, el agua y el cerro. Estas representaciones tienen el carácter de símbolos dominantes que plantea Victor Turner, por su constancia, consistencia y por ser relativamente fijos.²⁹⁴

Símbolos que se constituyen como un hilo conductor entre el pasado y el presente, de tal forma que algunos cruzan la época prehispánica y la colonia y se prolongan hasta nuestros días. Símbolos que a pesar de su firmeza y estabilidad se han transformado y recreado con el tiempo.

La tierra es de los símbolos más representativos en la historia de Milpa Alta, en los *Títulos Primordiales*, la tierra es lo que implica la continuidad en la historia de los nahuas de esta zona a pesar de la presencia española; es el motivo primordial por el cual los viejos pactaron con los españoles y es el principal legado para las generaciones posteriores. La lucha por la tierra como bien ha constatado Alicia Eguluz e Ivan Gomezcesar ha sido una constante en la historia de esta población y ha sido fundamento de la unión entre los pueblos y su defensa ha permitido que en la actualidad Milpa Alta sea una región rural en un contexto urbano con una importante reserva ecológica, con tierras ejidales y comunales.²⁹⁵

La introducción de los santos patronos junto con la edificación de sus casas, de los templos, son de los acontecimientos que más se destacan en los *Títulos*. En sí, los santos patronos, constituyen los principales puntos de referencia tanto espacial como temporal. Los santos y la edificación de sus templos se asocian a la fundación de los pueblos y sus imágenes se presentan como los protectores de las comunidades, como los principales referentes de su

²⁹² Enrique Florescano, “El canon memorioso forjado por los *Títulos Primordiales*” *Colonial Latin American Review*, Vol.11, No.2, 2002, p. 185

²⁹³ María Ana Portal, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, UAM-CONACULTA-DGCP, 1997, p.128

²⁹⁴ Para Victor Turner los símbolos son expresión de un proceso social con una secuencia temporal y cargados de dinamismo; generan la acción y son focos de interacción. Considera tres propiedades fundamentales: 1) la condensación, esto es, la presencia de muchas cosas y acciones en una sola formación; 2) la unificación de significados dispares e interconexos; 3) la polarización en dos polos, el sensorial y el ideológico. Distingue los símbolos referenciales de los símbolos de condensación: los primeros tienen que ver con lo cognitivo, con hechos conocidos y con lo consciente; los segundos están cargados de cualidades emocionales y corresponde a lo inconsciente. También diferencia los símbolos dominantes de los instrumentales: los dominantes son los símbolos que se caracterizan por su consistencia y constancia; son puntos relativamente fijos, representan fines en sí mismos y valores axiomáticos. Los símbolos instrumentales se deben analizar en un contexto social más amplio que el campo de un rito, esto es, en un sistema total de símbolos que constituyen un ritual. Estos corresponden a medios para la consecución de fines. Véase, Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1999.

sentido de pertenencia a un territorio y continuidad como grupo. Además, el cuidado de sus imágenes, de sus templos y de sus tierras, así como la realización de sus fiestas son base de la organización y la identidad comunitaria.

Se puede afirmar que los ancianos, los 'huehuetque', son los principales actores de los *Títulos*, ellos son los que se encargan de reunir a la población que se encontraba dispersa, de congregarlos y recibir los santos sacramentos. Los viejos son los que marcan los linderos, los que mandan construir los templos y ordenan la introducción de los santos patronos; los 'huehuetque otlalmaceuhque', 'los ancianos adquirieron la tierra', son quienes la consiguieron, quienes la ganaron. En ese sentido, los viejos no sólo son los depositarios de la tierra, sino también de la tradición, son el puente entre el pasado y el porvenir; son quienes garantizan la continuidad del grupo.

La relación entre la Virgen de la Asunción, el cerro y el agua nos conduce a una de las principales vías a la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta, que deja ver la presencia tanto de elementos de la tradición cristiana como mesoamericana. La aparición de la virgen está asociada a una de las necesidades fundamentales de los milpaltenses, es decir, el agua. Como se presentó en la descripción de los *Títulos*, en el apartado anterior, la aparición de la virgen se da en el contexto en que se había dado una escasez de agua por siete años. La virgen se aparece en un cerro y ella ordena que se escarbe la tierra para encontrar el líquido vital, además solicita que le construyan su casa, una versión dice, donde se encuentran siete cuevas y otra en un lugar en el que se sitúan siete ojos de agua. Los pobladores tardaron siete años en construir su templo y los mismos años para acabar el caño.²⁹⁶

Estas referencias junto con otras como la presencia de la virgen junto con un 'tequanatl', 'un agua de tecuan' y un 'totoatl', 'un agua de pájaro', dan cuenta, siguiendo a Leopoldo Valiñas, de dos tipos de agua, una de carácter celeste y otra terrestre. Estos datos vinculados a la aparición de la virgen en un madero, nos recuerdan a elementos de la cosmovisión mesoamericana y en particular a Cihuacóatl que era la deidad tutelar del Señorío de Xochimilco, entidad de la que formaba parte Milpa Alta.

²⁹⁵ Véase, Ivan Gómezcésar y Alicia Eguiluz, *op.cit.*

²⁹⁶ No deja de saltar a la vista la constante referencia al número siete. Leopoldo Valiñas sugiere que una posible interpretación puede girar más en torno a lo cualitativo que a lo cuantitativo; el número, el siete, en este sentido correspondería a lo que se considera lo justo, lo legítimo. Andrés Medina, retomando trabajos como los de Alessandro Lupo, da cuenta de que entre pueblos nahuas el siete se asocia a la idea de totalidad: "Lupo la remite a los cuatro rumbos del universo y a sus tres planos. Siete son también los puntos fundamentales de una casa; siete son las ofrendas para los difuntos y los regalos para los recién casados. Finalmente, en siete se divide la tortilla que forma parte de la ofrenda realizada en el ritual de la siembra." Andrés Medina, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía" en, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.p.109

Remitiéndonos al primer capítulo de esta tesis, en el que se aborda la religión durante la época prehispánica, los cerros eran receptáculos de agua en estación de secas y se liberaba en tiempos de agua. La fiesta de la Virgen de la Asunción corresponde a la estación de lluvias, al tiempo femenino- desde la perspectiva mesoamericana-, en una fecha en que se da el apogeo de lluvias y el crecimiento del maíz. Asimismo, las cuevas, los ojos de agua y los troncos de los árboles se consideraban caminos hacia lo sobrenatural.

El contexto de la aparición de la Virgen de la Asunción recuerda a la Cihuacóatl; Entre las funciones que se le atribuían a la Cihuacóatl estaba el control del agua terrestre y la provisión de los mantenimientos; de las principales peticiones que se le hacía a esta diosa estaba la abundancia de agua. Esta diosa se podía encontrar tanto en un cerro y una laguna como en una cueva o un ojo de agua. De los atributos de la Cihuacóatl encontramos también correlaciones con la virgen, como lo es su vestido blanco, su cabellera larga y su palo de telar.

297

De los elementos que se han destacado aquí también encontramos referencias en la tradición oral, en sí, en la actualidad encontramos historias en torno a la Virgen de la Asunción en las que destaca el agua junto con el cerro como símbolo dominante aunque con ciertas variaciones. Por ejemplo, la Sra. Delfina Muñoz narra que la virgen se apareció en el cerro del Cicitec, en un ojo de agua que se conoce como el Tulmiac, cerca del actual estado de Morelos. Señala que le pusieron así porque estaba rodeado de tules- y que quiere decir 'conjunto de tules'-, los cuales se cortaban para tejer petates. Destaca que en el Tulmiac o río Monte Alegre se ha proveído de agua desde siempre a Milpa Alta.²⁹⁸ Natalio M. Álvarez refiere también que la virgen se apareció en el Tulmiac, que se encuentra en un paraje entre los pueblos de San Pablo y San Lorenzo, y que ahí había una laguna y que era como el paraíso lleno de vegetación y animales. Comenta que en la actualidad está una marca donde se encontraba la laguna.²⁹⁹

Esta misma persona comenta que “abajo de sus pies, donde está el altar mayor, pasa agua que está pasando en un riachuelo que está manteniendo a la comunidad para que no se acabe esa agua y hay una cueva donde se escucha un borbotón donde dicen hay un lago pequeñito...” Como se refirió en el primer capítulo, se sabe en Milpa que debajo del altar hay cuevas que se vuelven túneles que conducen al Tehutli, a Tepoztlan y a Amecameca, como también refieren Natalio M. Alvarez y la Sra. Delfina Muñoz.

²⁹⁷ De la imagen de la Virgen de la Asunción de Milpa Alta se destaca su cabello largo que le llega debajo de la cintura. Incluso cuentan que no hace mucho tiempo uno de los principales rituales de su fiesta era llevado a cabo por adolescentes que se conocían como 'catorceñas' y que uno de sus rasgos distintivos era precisamente la cabellera larga. Información proporcionada por la Sra. Delfina Muñoz.

²⁹⁸ Información obtenida de la entrevista que se llevó a cabo el 6 de Noviembre de 2003.

²⁹⁹ Entrevista realizada el 18 de Noviembre de 2003.

De la tradición oral destaca la presencia de un malacate asociado a la virgen. La Señora Delfina cuenta que la Virgen de la Asunción dio la orden de que se construyera su casa donde encontrarán un malacate: “que les dice, vengan para acá y verán que donde lancé, donde caiga el malacate ahí me van a hacer mi casa. [...] Pues lanzó el malacate y cayó así como si lo hubieran enterrado así bien, bien. Bueno, pues ya vieron los señores y que les dijo- ándenle hijos míos vayan y vean el malacate, cuando ustedes lleguen ya no va a ser malacate ya va a ser un niño chiquito para que los esté cuidando-. Pues ellos ansiosos de ver al niño, y sí ya estaba ahí el niño y que les dijo- yo soy el malacate y aquí quiere mi mamá que hagan su iglesia-.”³⁰⁰

Esta narración bien la podemos ligar al topónimo de ‘Malacatepetitla Momoxco’ que encontramos en los *Títulos Primordiales*, que se ha traducido como ‘Entre el cerro del malacate, en el momoxtle (oratorio o altar)’. En este sentido, es posible pensar que la historia que narra la Sra. Delfina Muñoz es una recreación del topónimo de lo que se llamaría Milpa Alta, y que como partes esenciales tanto de éste como de la narración se encuentran un cerro, un malacate y un templo.

Igualmente, la Sra. Delfina destaca la presencia de un hombre de dos caras, quien guió a la virgen a su casa: “Entonces ya se vino, terminaron no sé en cuánto tiempo el templo, así se vino la virgen pero antes que se viniera, ella venía con un hombre llamado ‘Axayacatl’, que quiere decir dos caras, tenía una cara al frente y otra atrás. La virgen venía aquí y la venía guiando el señor de dos caras, pero que era un señor muy raro, alto, gordo y con dos caras, como venía caminando el señor, venía la virgen atrás del señor y nada más llegó la virgen a Milpa Alta y desapareció el señor.”³⁰¹

Este ser, ‘Axayacatl’, que traduciéndolo del náhuatl al castellano significa ‘máscara de agua’, Natalio M. Álvarez además de relacionarlo con la obtención de este líquido vital y resaltar sus dos caras, una que ve al frente y otra atrás, menciona que existe la creencia de que vive en Morelos y que se consideraba un dios.³⁰²

Tanto los *Títulos Primordiales* como la tradición oral dan cuenta de que la Virgen de la Asunción no sólo está arraigada en la comunidad sino que también expresa una apropiación de la imagen a partir de su propio contexto. La Virgen de la Asunción es mucho más que ‘la glorificación del cuerpo y del alma de la madre de Jesús’, es quien asegura que en Milpa Alta no falte el agua, que no carezcan de este líquido por demás esencial para la vida, es ‘*totlazonatzi Agosto*’, ‘Nuestra querida madre de Agosto’.

³⁰⁰ Sra. Delfina Muñoz, *op.cit.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Natalio M. Álvarez, *op.cit.*

Salta a la vista la referencia a Agosto, a un mes del año como un rasgo distintivo y característico de la Virgen de la Asunción de Milpa Alta, que se sabe es un tiempo que corresponde al crecimiento del maíz y a la temporada de lluvias, a la obtención de agua a partir del 'agua de temporal', como se le llama. Agua que se puede decir cae del cielo y que bien se puede vincular con una de las características de esta virgen, que es la ascensión o asunción de la Virgen María a los cielos, al encuentro definitivo con Jesucristo resucitado.

No obstante, esta asociación que se ha establecido y que puede ser un puente para entender el significado de la Virgen de la Asunción para los frailes franciscanos y la forma en que se la pudieron apropiarse y resignificar los nahuas de Milpa Alta, se considera que habrá que poner especial atención al contexto particular de Milpa Alta y a la hagiografía popular. Lo que tiene mayor relevancia, bajo esta perspectiva, es la aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta, 'de su querida madre de Agosto', y que sus habitantes cuentan con su imagen y su presencia en el templo que es la casa de su madre y la de todos.

Volviendo al enfoque de Victor Turner se puede decir que los santos patronos -y en especial la Virgen de la Asunción, de la cual contamos con mayores datos históricos y etnográficos- constituyen símbolos dominantes no sólo por su constancia, consistencia y por ser relativamente fijos en el tiempo, sino también porque condensan múltiples significados, generan la acción y son un foco de interacción.

Sobre todo la versión en náhuatl de los *Títulos Primordiales* deja ver la forma en que los santos patronos, y en particular, la Virgen de la Asunción condensa aspectos como lo es la tierra -*tlalli*- los ancianos - *huehuetque*-, el acto de adquirir o conseguir la tierra - *otlalmaceuhque*-, los pueblos -los *altepetl* o los *altepeme* en plural-. En la Virgen de la Asunción se deposita la existencia de la comunidad en el tiempo y en el espacio, en la historia y en el territorio, del derecho a ser y tener en el contexto de la presencia española y del régimen colonial.³⁰³

De esta versión en náhuatl de los *Títulos Primordiales* se han reconocido algunos aspectos que bien podrían confirmar esta interpretación. En primera habrá que destacar que es recurrente en diferentes partes del documento la relación entre la Virgen de la Asunción, Santa Marta, el don de tierra ofrecido a estas divinidades, la presencia de los ancianos y su gestión para adquirir la tierra, la delimitación de los linderos y la confirmación de los *altepetl*. Estos

³⁰³ Ramo Tierras, Año 1565, Vol. 3032. En este contexto, la apropiación de los santos patronos, simboliza una acción, y en específico, una negociación política en que se pacta el sometimiento a la Corona a cambio de mantener el derecho sobre su territorio. Este sentido originario o histórico de los santos patronos en un lugar como Milpa Alta, se recrea hoy día al relacionar a los santos patronos y sus templos con el origen, fundación y centro de los pueblos. Las imágenes y las fiestas en torno a los santos patronos sigue siendo uno de los principales focos de la organización comunitaria y puntos de reunión y de convivencia en los diferentes pueblos y barrios.

distintos elementos forman parte de un mismo sentido y significación: el derecho sobre un territorio que es conferido y depositado en los santos patronos, en particular, en la Virgen de la Asunción, en *totlazonatzi Agosto*, -Nuestra querida madre de Agosto-.

Sentido que confirma una pertenencia recíproca entre los nahuas de Milpa Alta y su santa patrona y se afirma en un intercambio. Los nahuas le construyen su casa, *-icaltzi-*, le entregan un don de tierra *-itlalnemactzi-*, le elaboran su vestimenta *-itlaquetzin-* y le hacen su fiesta *-ihuitli-*; a cambio ellos reciben de su madre protección y asegura su derecho sobre la tierra.

Derecho sobre la tierra que se asegura no sólo ante las autoridades españolas, sino también ante los diferentes pueblos de Milpa Alta. Es importante enfatizar esto porque *Los Títulos Primordiales* no sólo confirman su pertenencia ante la Corona, sino también, ante problemas de linderos entre los pueblos, delimita el territorio que le pertenece a cada altepetl.

En este sentido, *Los Títulos* tienen un tono conciliador en dos direcciones: los nahuas de Milpa Alta reciben la 'cristiandad y la gobernación', se comprometen a ser cristianos, ser subditos de la Corona y pagar tributo, a cambio de confirmar y asegurar su derecho sobre la tierra. Además, se reúnen los distintos altepetl para acordar y definir lo que le pertenece a cada uno; pertenencia que implica sus respectivas tierras y santos patronos. Así, se confirma la legítima diferencia de los altepetl pero también se asegura la unidad entre ellos al tener una misma santa patrona, la Virgen de la Asunción.

Las historias en torno a la aparición de la Virgen de la Asunción dejan ver que se entretejen elementos propios de la tradición cristiana y de la cosmovisión mesoamericana. Estamos ante una visión del mundo que representa de una manera coherente y lógica ambas tradiciones, no resulta fuera de lugar la aparición de la virgen en un cerro y que procure agua para la comunidad en un contexto como el de Milpa Alta.

Desde una perspectiva personal, no se considera que la Virgen de la Asunción sea en esencia la Cihuacóatl, más bien se reconoce como trasfondo un referente común en ambos símbolos que se vincula con requerimientos fundamentales –tanto de carácter material como simbólico- como la necesidad de agua, el derecho sobre un territorio, así como el sentido de pertenencia, continuidad e identidad de un grupo.

Necesidades que se proyectan y expresan en símbolos y que para el caso que nos ocupa hay uno fundamental, el agua junto al cerro, que claramente nos remite al altépetl –que literalmente en castellano significa cerro-agua- y que constituye uno de los referentes fundamentales de la cosmovisión mesoamericana. Es significativo que para el siglo XVII, tiempo en que posiblemente se elaboraron *Los Títulos Primordiales* de Milpa Alta, a los pueblos se les siga denominando como 'altepeme'.

Se podrá llamar 'sincretismo', 'cultura compuesta', 'bricolage', o como se le quiera nombrar, lo cierto es que nos encontramos ante una tradición que tiene su origen en sistemas culturales diferenciados, que se ha ido conformando durante siglos, y que en particular, durante la época colonial, se constituyó como un sistema cultural propio, como se desarrollará a continuación.

3.3: La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria durante la época colonial

En este apartado se pretende dar cuenta de la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en torno al culto a los santos. Durante la colonia se formó una tradición religiosa a partir de cuatro ejes: los templos, las imágenes de los santos, las fiestas y las cofradías junto con una organización comunitaria.³⁰⁴ En esta parte de la tesis, siguiendo a James Lockhart, se abordará la etapa en que reconocemos un sistema cultural propio que deja ver una 'combinación de formas' y 'patrones estables'.

En relación con la formación de una religiosidad e identidad comunitaria, plantea Federico Navarrete: "...los santos impuestos por los españoles se convirtieron pronto en un elemento definitorio de la identidad comunitaria y sirvieron de bandera para las movilizaciones indígenas. Igualmente, instituciones cristianas como las cofradías se transformaron en armas de cohesión comunitaria y sirvieron como centro de una economía ritual independiente de la del mercado, presentando así un sentido de autonomía religiosa y cultural."³⁰⁵

En Milpa Alta, desde el siglo XVII aunque es más patente en el siglo XVIII, encontramos cofradías, una organización comunitaria y un ciclo establecido de fiestas. Las fuentes que registran esto son los inventarios y directorios elaborados por los franciscanos. Otra fuente también son los *Títulos Primordiales*, que aluden a hechos y situaciones del siglo XVI, sin embargo, fueron redactados tiempo después y expresan el sentir de su época. También contamos con la evidencia etnográfica, con los templos, el sistema de cargos y las fiestas, y que

³⁰⁴ En relación con el concepto de organización comunitaria se han retomado los planteamientos de Andrés Medina, quien da cuenta de que en los pueblos originarios de la Cuenca de México, desde la época prehispánica hasta nuestros días, su cosmovisión, sus relaciones de parentesco, su estructura política, su organización ceremonial y el trabajo agrícola han girado en torno a los *altépetl*, a las comunidades. Para el caso que nos ocupa en esta parte de la tesis al hablar de organización comunitaria se refiere sobre todo a la organización ceremonial. Véase, Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México", *op.cit.*

³⁰⁵ Federico Navarrete, *La conquista y el régimen colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, s/f., p.34

a pesar de los cambios acumulados con el tiempo, se pueden hacer correspondencias entre la realidad actual y la época colonial.

A partir de la lectura de los *Títulos Primordiales* se puede constatar que para el siglo XVII los nahuas de Milpa Alta se habían apropiado del cristianismo y que, en particular, la devoción a los santos ya era primordial. Para ese tiempo cada pueblo y barrio contaba con su templo y su santo patrono y ya había una organización encargada de llevar a cabo su fiesta. Esto es lo que se confirma, entre otros documentos, en los directorios e inventarios elaborados por los franciscanos, como se verá en los siguientes apartados.

Los templos y los santos de las comunidades

En el siglo XVII, a parte de la Asunción Milpa Alta, San Juan Tepeñahuac, Santa Ana Tlacotenco, San Pedro Atóctpan, San Bartolomé Xicomulco, San Jerónimo Miácatlan, San Francisco Tecoxpa, San Lorenzo Tlacoyucan, San Pablo Oztotepec y San Antonio Tecómitl, contaban con su templo y su santo patrono. Desde el siglo XVI el nombre y la imagen del santo es un marcador toponímico, como se puede confirmar en los documentos de finales de ese siglo.³⁰⁶

Además de los pueblos, los barrios contaban con su ermita y su santo patrono. Precisamente, en los *Títulos Primordiales* se hace mención de la santa y el templo del barrio de Santa Marta. El directorio del convento de la Asunción de 1720 registra los barrios que llevan el nombre de un santo patrono y la ermita en su honor con la que cuenta cada barrio, que son Santa Marta, San Mateo, San Agustín, Los Ángeles, Santa Cruz y el de la Concepción.³⁰⁷

Charles Gibson y James Lockhart consideran que la construcción de los templos está estrechamente relacionada con la identidad comunitaria. Para estos historiadores es una evidencia sobre todo la proliferación de las 'iglesias de visita', de las capillas secundarias de los pueblos sujetos, sin religiosos residentes.

Lockhart sostiene: "A medida que las grandes iglesias conventuales que pertenecían a todo el altépetl se fueron terminando en la segunda mitad (principalmente en el último cuarto) del siglo XVI, la atención de los indígenas se fue dirigiendo cada vez más a la red de iglesias

³⁰⁶ Archivo General de la Nación, Ramo Indios, Año. 1591, Vol.3, Exp.323, F.74

³⁰⁷ Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Fondo Franciscano, Vol. 145, Directorio del Convento de la Asunción 1720.

menores, y por supuesto cada subunidad estaba interesada ante todo en la construcción y mantenimiento de su propio templo.³⁰⁸

El interés por la construcción y el mantenimiento de los templos implicó la movilización de recursos humanos y materiales. En sí, fueron resultado de la organización comunitaria, de la entrega de trabajo y de la cooperación económica. Para Antonio Rubial también son reflejo de la formación de comunidades sólidamente consolidadas, que pueden garantizar la concreción de obras comunales a partir de la coordinación de la mano de obra y de la administración de los excedentes.³⁰⁹

Igualmente, resulta revelador la riqueza que llegan a tener los templos, puesto que son producto de las donaciones y de la cooperación de la comunidad. Por el inventario que se realizó en Milpa Alta durante el proceso de secularización es posible percatarse de esto. El templo de la Asunción es el más representativo al respecto, son múltiples los objetos de valor con los que cuenta, desde retablos y cruces para procesión, hasta candeleros, cálices, incensarios, vasos y cajas de plata, así como adornos de los santos, por ejemplo diademas o coronas del mismo metal. Las iglesias de visita también contaban con sus retablos, 'alhajas y ornamentos'.³¹⁰

De especial importancia son los retablos de los que se hace mención en este documento porque permite observar la relevancia que tenían las imágenes de los santos y saber a cuales se veneraba. Para 1773 el templo de la Asunción contaba con 20 retablos: en el principal estaba colocada la santa patrona y el Señor del Sacramento y como remate estaba el Triunfo de la Concepción; a los lados estaban dos medianos, uno dedicado a la Santísima Trinidad y el otro a la Señora de los Ángeles. Los trece restantes estaban consagrados a estos santos: la Purísima Concepción, el Santo Sacrificio, el Santo Entierro, la Señora de Guadalupe, la Señora de Belén, la Señora del Tránsito, la Virgen de los Dolores, San José, Jesucristo Crucificado, San Francisco, San Diego y Jesús de Nazareno.³¹¹

Serge Gruzinski señala que para finales del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII encontramos un cristianismo interiorizado, que gira en torno al culto a los santos. Plantea que el vínculo del pueblo con su santo patrono y su templo se tienen por esenciales dentro de la vida comunitaria.³¹² Una característica que distingue este autor de la devoción a los santos entre los pueblos indios, es la falta de distancia entre el significante y el significado, al venerar a la

³⁰⁸ James Lockhart, p.299. Charles Gibson, pp.122-123, *op.ci.*

³⁰⁹ Antonio Rubial, *La evangelización en Mesoamérica...*, *op. cit.*, pp.48-49

³¹⁰ Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, 1773, Vol. 638, exp.105. Lilia Velázquez presenta una versión paleografiada en su tesis de licenciatura que se ha citado en otras partes de la tesis.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Serge Gruzinski., *op.cit.*, pp. 234-236

imagen del santo como si fuera la deidad misma. Eso hoy día es posible percatarlo, no sólo en Milpa Alta con el culto a la Asunción o al Señor de Chalma, sino también con otras imágenes que tienen fama de milagrosas como el Niñoopa de Xochimilco y la Virgen de Guadalupe.

Por su parte, James Lockhart, quien hace un análisis semántico de los testamentos de los nahuas del centro de México, sitúa el hecho de que en estos documentos se vincula a los santos con la vida común de los nahuas. Revela que la parte principal que los componen aluden a los santos patronos: “El preámbulo tiende a pertenecer a Dios y la parte principal a los santos, aunque hay casos en que penetran al territorio del otro. En cierto sentido, el dominio de Dios era la invariable estructura religiosa de la salvación, la eternidad y los sacramentos tal como se había establecido a mediados del siglo XVI, y por lo común ya no eran el centro de atención en tiempos posteriores; el dominio de los santos, más corriente, era la vida diaria, la organización y economía del *altépetl* y de la vivienda doméstica, el mundo de los vivos, la experiencia que vive y cambia...”³¹³

Este autor apunta que los santos se relacionan con diferentes ámbitos de la vida de los nahuas, y uno de ellos es el doméstico, en el cual los santos simbolizan la identidad y la continuidad del grupo; así como éstos son los propietarios de la tierra, también lo son de la vivienda doméstica. Sugiere que se encuentran más santas patronas en el ámbito doméstico y más santos patronos en el público.

Es posible constatar esta evidencia en Milpa Alta, en el Archivo General de la Nación hay un conjunto de testamentos sobre todo de San Pedro Atocpan. En estos testamentos es clara la importancia de la herencia en relación con la tierra y los santos. Por ejemplo, uno de ellos fechado en el año de 1794, la Sra. María Pasquala, da fe en lengua náhuatl y en castellano, de la sucesión de sus bienes a sus hijos, mayordomos y cantores.³¹⁴

Se lee en el documento: “Y a nuestro padre San Antonio se lo cogieran los mayordomos y con el se llevaran un solar que esta aquí en el paraje llamado Tlamanco y mira para abaxo.” “Un pedazo de tierra de tres yuntas de sembradura, que se halla en el paraje llamado Ahuatlitlan y otro pedazo de tierra de nuestra yunta que se halla en el paraje de Mecalco lo llevaran también Nuestros Estimados Padres.”

“Y a los padres cantores les entrego un Santo Christo y un Jesús Nazareno, los cantores de Techan cogieran el Santo Christo y un pedazo de tierra de media yunta que se halla en el paraje llamado Ixtlahuaca y esta yunta con la tierra de Don Santiago Miguel: y los cantores de

³¹³ James Lockhart, *op.cit.*, p.369

³¹⁴ Archivo General de la Nación, Ramo Tierras, Vol. 2429

Tepetenchi cogeran el Jesús de Nazareno y tambien se llevaran con el la tierra de Ixtlahuaca que se partira a la mitad.”

“Y a una hija mia llamada Juana Maria le entrego una casa de piedra, que esta aqui en Acopiltenco y mira para abaxo, con todo su patio y el solar que esta detras de la cassa: Mi hija Juana Maria se cogera al Señor San Diego y un solar pequeño que se halla aqui en el paraje llamado Tetecalpa junto a la milpa del barrio de San Diego.”

En este testamento se constata no sólo la relación entre los santos y la tierra, y se reconoce que estos son de los bienes más preciados para una originaria de Milpa Alta a finales del siglo XVIII, también es patente la presencia de los mayordomos y de los cantores en la vida comunitaria, aspecto que se desarrollará a continuación junto con las cofradías y la organización comunitaria, rasgos distintivos del culto a los santos.

Las cofradías y la organización comunitaria

Las cofradías son asociaciones de miembros de la parroquia que se encargan de realizar obras de piedad y de contribuir al sostenimiento y esplendor del culto; son comunidades de carácter corporativo, que hacen sentir a cada miembro parte de un grupo particular y cohesionado, diferenciado frente a otros.³¹⁵ Luisa Zahino describe así su función: “Además de rendir culto al Santo titular, de llevar el viático a los cofrades enfermos, de officiar diversas funciones en pro de los hermanos difuntos y de efectuar un sinfín de prácticas espirituales, las cofradías realizaban numerosas y variadas actividades benéfico-caritativas, conforme a lo prescrito por sus respectivas reglas o constituciones.”³¹⁶

Por su parte, Dagmar Bechtloff advierte que las cofradías no sólo están vinculadas con la adoración del santo patrono, sino también giraban en torno a los misterios de la religión cristiana, como la muerte de Cristo, el Santísimo Sacramento, las festividades del Señor, la Virgen María o algún atributo divino, como la Providencia.³¹⁷

Este mismo autor plantea que en Europa las primeras asociaciones pías se constituyeron hacia el siglo VIII con la finalidad de intensificar los vínculos entre su iglesia y los feligreses; no obstante, para el siglo XV tenían múltiples objetivos, tanto de tipo religioso, social como

³¹⁵ Cfr., Charles Gibson, *op.cit.*, pp.130-136

³¹⁶ Luisa Zahino, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p.102

³¹⁷ Cfr., Bechtloff Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-El Colegio Michoacán, 1996, p.50

económico. En particular, eran organizaciones que respondían de manera 'unificadora y fraternizante' a la inseguridad social.³¹⁸ Originalmente se encargaban sobre todo de dar una 'retribución temporal', de un beneficio material y espiritual, a miembros de la asociación a quienes se les había muerto uno de sus parientes.³¹⁹ Históricamente en España las cofradías se relacionan con los gremios, con los oficios y las actividades productivas; su principal finalidad era defender sus intereses y garantizar la seguridad social y laboral.³²⁰

Las cofradías en la Nueva España se introdujeron en el siglo XVI, no obstante entre los pueblos indígenas alcanzaron un auge entrado el siglo XVII y más aún durante el XVIII. Charles Gibson distingue que estas asociaciones permitieron desarrollar la organización comunitaria de los pueblos y brindaron seguridad espiritual e identidad colectiva.³²¹

Para Bechtloff Dagmar las cofradías, desde la perspectiva de los misioneros, "a través de la práctica regular de la oración comunitaria, la preparación y realización de las procesiones, y el cuidado de la iglesia, habría de alcanzarse una rápida y profunda integración de los indios a la religión católica. Los franciscanos ponían especial énfasis en que los neófitos entendieran el sentido y la importancia de las devociones más significativas: el acercamiento a la Eucaristía, así como a la devoción a la Cruz y a la Virgen María."³²²

En Asunción Milpa Alta, en un inventario elaborado en 1602, se hace mención de una cofradía, la de la Soledad y para 1720, en un directorio del convento, se registran cinco, la del Santísimo, la de la Concepción, la del Santísimo Sepulcro, la de los Dolores y la de las Ánimas. En estos documentos se refieren a las donaciones hechas al convento por estas asociaciones; además se apunta la solicitud y el pago de misas regulares, por semana, quincenales o mensuales, así como las efectuadas durante las fiestas tutelares.³²³

John K. Chance y William B. Tylor apuntan cuatro maneras de hacer frente a los gastos de la cofradía durante la época colonial: una fue a partir de contribuciones personales de los miembros principales de la cofradía; otra fue a partir de aportaciones de todos los miembros; otra con base en la cooperación de la comunidad; y por último, a partir de la propiedad comunal.³²⁴

³¹⁸ Cfr., *Ibid.*, pp. 13-14, 38-41

³¹⁹ Cfr., Luisa Zahino, *op.cit.*, p.91. Las cofradías organizaban oraciones y misas en honor a los difuntos y se encargaban de la concesión de indulgencias

³²⁰ Cfr., Bechtloff Dagmar, *op.cit.*, p.45

³²¹ Cfr., Charles Gibson, *op.cit.*, pp.130-136

³²² *Ibid.*, p.65

³²³ Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Fondo Franciscano, Directorio del Convento de la Asunción 1720, Vol. 45 y el Inventario del convento de la Milpa 1602, Vol.143.

³²⁴ Cfr., John K. Chance y William B. Tylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, No.14, Mayo-Junio 1987, p.7

En los pueblos indios, los principales ingresos para financiar el culto se obtenían de la tierra agrícola, con 'la tierra de santos'. En los *Títulos Primordiales* de Milpa Alta y de otras comunidades del Valle de México y del actual Estado de México y de Morelos, los miembros de la comunidad estaban obligados a entregar su fuerza de trabajo, además de cooperar con una cuota determinada para la fiesta.

Un título de Cuernavaca refiere a 'la tierra de los santos' para hacer la fiesta: "Aquí empieza otra medida que es suya también de Nuestra Señora de la Asunción y nuestro Padre San Francisco que de ay se sacan y se irán sacando para la fiesta.[...] a onde empezaron las tierras de Nuestra Señora de la Asunción y nuestro // Padre San Francisco que no es de ningún barrio, que bien lo saben todos los oficiales de República // pues de ay han de ir sacando lo necesario para ir haciéndole la fiesta a Nuestra Señora para decirle // sus misas y lo demás necesario de regalos..."³²⁵

Las cofradías se encargaban de administrar los ingresos obtenidos por la propiedad comunal y por las cooperaciones de la comunidad. Estas asociaciones contaban con un conjunto de cargos que se distribuían las tareas y las responsabilidades. Había una junta rectora, en la que estaban un rector, un mayordomo, un mandatario, un clavero, un diputado y un secretario, los cuales tenían la función de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que se generaban.³²⁶ El principal cargo era el de mayordomo, quien asumía un mayor compromiso y responsabilidad económica, aunque era el que más ganaba en reconocimiento y prestigio social.

En el directorio de San Pedro Atócpán de 1720 se hace mención múltiples veces de los mayordomos. En una parte del documento se lee: "El día de Nuestra Señora de los Dolores hacen los mayordomos la fiesta y dan por la misa con ministros y procesión cinco pesos y de éstos se les asigna al religioso que canta y aplica la misa, un peso, y cada ministro cuatro reales. Hay sermón y le signan al que lo predica tres pesos, y dan de comer a los padres y la cena."³²⁷

También en el testamento citado en el apartado anterior es posible constatar la importancia de los mayordomos en la vida de los nahuas de Milpa Alta, a ellos se les heredan tierras y santos en beneficio de la comunidad. "Empiezo por la Imagen de la Santísima Trinidad que esta en la Iglesia en su Colateral y la que esta aquí en Acopiltenco que esta otra Santísima Trinidad con todo el oratorio, que mira para abaxo, y que tiene un solar que esta a la parte

³²⁵ Paula López, *op. cit.*, p.182

³²⁶ Luisa Zahino, pp.94-95. John K. Chance y William B. Tylor, p.7, *op. cit.*

³²⁷ Lilia Velázquez, *op. cit.*, pp.114-115. Esta autora integra el directorio de San Pedro Atócpán como apéndice en su tesis y ofrece una versión paleografiada.

Oriente, y la Cassa de piedra que esta a la Orilla del camino y mira para abaxo: todo se le entrega a los mayordomos para que la conviertan en casa de comunidad”³²⁸

No obstante, el principal cargo de la jerarquía religiosa dentro de la comunidad no era el mayordomo sino el fiscal. Lockhart considera que el fiscal era el líder del personal de la Iglesia, era el principal mediador entre el sacerdote y la comunidad; era supervisor y administrador de la iglesia, tanto de sus bienes como de sus actividades. Después del gobernador, el fiscal era quien contaba con mayor prestigio.³²⁹

Este autor ahonda al respecto: “Los españoles introdujeron el cargo y el término llegó a muchos de sus territorios americanos desde épocas muy tempranas, al parecer con la finalidad de establecer un equivalente del cacique en los asuntos eclesiásticos. Entre los nahuas, el fiscal del periodo colonial maduro en un linaje noble y, en jerarquía, el representante de segundo ramo después del gobernador/tlatoani.”³³⁰

Robert Ricard establece que entre sus actividades estaba reunir a la comunidad para llevarlas a las enseñanzas del catecismo y la misa, de vigilar que toda la población estuviera bautizada y se confesara en cuaresma, de procurar la celebración en regla de los matrimonios, de denunciar a los adúlteros, ebrios, vendedores de licor e ‘idólatras’. El fiscal garantizaba que el templo estuviera limpio y en buenas condiciones, era quien registraba los bautismos, e incluso, ante la ausencia de sacerdotes, llegaba a bautizar y presidir entierros. Para Ricard el fiscal era quien, en definitiva, llevaba la dirección de la vida religiosa y moral de la comunidad.³³¹

En los documentos del Fondo Franciscano referentes a Milpa Alta encontramos la presencia del fiscal desde 1602. Se registra que el fiscal lleva las cuentas de las limosnas entregadas al padre guardián y es encargado, junto con los topiles, de proveer de alimentos al convento.³³²

El Directorio de San Pedro Atocpan fechado en 1720 es especialmente representativo en cuanto a los cargos y las obligaciones que tiene el pueblo para las celebraciones y el sustento de los religiosos: “Tienen obligación los que son mayordomos del Santísimo Sacramento a dar aceite para la lámpara [...] Tienen obligación el fiscal a dar la cera para celebrar y así para esto de los oficiales que habían de entrar, reservar algunos, pagándoles los que son casados a dos reales y los no casados a real por la semana. [...] Asimismo tienen obligación los sacristanes a

³²⁸ Archivo General de la Nación, Ramo Tierras, Vol.2429

³²⁹ James Lockhart, *op.cit.*, pp.300-302

³³⁰ *Ibid*, pp.300-301

³³¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual...*, *op.cit.*, pp.182-183

³³² Fondo Franciscano, Directorio del Convento de la Asunción 1720, Vol. 45 y Inventario del convento de la Milpa 1602, Vol.143

dar las hostias para celebrar; y para esto es menester tener cuidado que las hagan todos los miércoles como se les ha enseñado, subiendo por el agua para efecto de hacerlas a la celda. [...] Tienen obligación a buen agua para los padres todos los días en los barriles, y para esto tienen un indio que le llaman altopile y los barriles están en el convento y su aderezo está de cargo del convento cuando se echan a perder o se quiebran, así cuidado de ellos. [...] Tienen obligación los cocineros de entrar todos los días agua y leña para cocinar. Tienen obligación los del pueblo a entrar todos los días setenta tortillas para los oficiales y seis más al medio día, y otras seis a la noche para la mesa de los padres y para esto cada barrio tiene destinadas indias que las recojan.”³³³

En la documentación se constata que desde principios del siglo XVII en Milpa Alta existe una jerarquía religiosa que se encarga, por un lado, de auxiliar a los religiosos, en la administración y en su sustento; y por el otro, tiene la función de organizar y suministrar las celebraciones del pueblo.

Este hecho da cuenta de que en la Cuenca de México, si bien las instituciones españolas contribuyeron a la reproducción del régimen español, a un sistema de explotación y dominio, también los indígenas las aprovecharon y las utilizaron para mantener una relativa autonomía, expresada sobre todo en su organización e identidad comunitaria, aspecto que se ha prolongado hasta nuestros días en los pueblos originarios de esta región. Relativa autonomía que no sólo fue tolerada sino también impulsada por el mismo régimen colonial, y en particular, por los religiosos.

Asimismo, es patente que durante la época colonial, sobre todo a partir del siglo XVII, existe una escala de cargos que responden a diferentes funciones y necesidades de la vida comunitaria, y corresponden a distintos grados de prestigio y reconocimiento social.³³⁴ Junto con esto y por el mismo tiempo, encontramos la existencia de un sistema de fiestas que, como se verá en la siguiente parte, forma parte de la vida comunitaria de los pueblos y barrios de los nahuas de Milpa Alta.

³³³ Cfr., “Directorio de San Pedro Atocpan”, Lilia Velásquez, pp.119-120, *op.cit.*

³³⁴ Los hechos identificados en Milpa Alta sustentan la posición de que por lo menos para este caso no se puede sostener de manera absoluta la tesis de la extracción de la riqueza y explotación de los pueblos indios a través de su jerarquía religiosa y sus rituales. Asimismo, no se puede argumentar de que los sistemas de cargos tienen su origen en el siglo XIX, con el patronazgo individual –como lo sostiene John K. Chance y William B. Tylor-, cuando

El sistema de fiestas

Las fiestas constituyen otra de las expresiones de la devoción a los santos. En los *Títulos Primordiales* de Milpa Alta encontramos que las fiestas son una de las principales preocupaciones de la comunidad; se manifiesta la necesidad de contar con las tierras, con el trabajo y la cooperación para llevar a cabo la celebración de sus santos.

En la siguiente referencia se pide a los habitantes de los nueve pueblos que cumplan con su deber para realizar la fiesta en honor a su santa patrona: “los pueblos en la congregación y bosotros // los congregados que estavais en los montes en // las cuebas en los seros en los pedregales // que deXaisteis buestra habitación aveis de ir // a cultivar para vuestro mantenimiento Y esto lo mando a todos los nueve pue//blos como tambien os deXo encarga//da la fiesta del Santisimo Sacramen//tto Y de la patrona deste nuestro pue//blo que es la Madre de Dios de agosto...”³³⁵

Para el siglo XVIII, en Milpa Alta, es clara la conformación de un ciclo establecido de fiestas, que además de fechas establecidas cuentan con actividades fijas y responsabilidades del pueblo para llevarlas a cabo. Además de las realizadas en honor a los respectivos santos patronos de cada pueblo y barrio, otras celebraciones son parte de su tradición religiosa, como la Candelaria, la Semana Santa, Corpus y Difuntos y también lo son los bautismos, casamientos, entierros, misas de Requiem y responsos.

El directorio de San Pedro Atocpan es muy ilustrativo al respecto: en el mes de Enero se celebra a la Virgen de la Concepción y a los Reyes; en Febrero a la Virgen de la Candelaria; en Marzo y Abril, la Cuaresma, Semana Santa y a la Virgen de los Dolores; en Mayo a la Santa Cruz, a la Trinidad, a Corpus y al Santo Jesucristo; en Junio a San Juan y San Pedro; en Julio y Agosto no hay cosa especial; en Septiembre a la Natividad Nuestra Señora; en Octubre se llevan a cabo misas en dos barrios de San Pedro; en Noviembre a los Difuntos, a San Martín y San Esteban.³³⁶

Este documento registra como parte esencial de las fiestas, las misas, las procesiones, los cantos, las danzas, la comida y la bebida. Por ejemplo en Mayo para la celebración de Santo Jesucristo se registra: “Después de la fiesta que hace el barrio de Tepetenchi a la Santa

encontramos evidencias de una clara jerarquía religiosa desde la época colonial. Véase la discusión que desarrolla y polemiza Andrés Medina en su artículo ya citado “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México...”

³³⁵ Paula López, *op.cit.*, p.264

³³⁶ *Cfr.*, “Directorio de San Pedro Atocpan”, *op.cit.*, pp.113-126. Es muy significativo que en Agosto no se considere la fiesta de la Asunción como parte del ciclo festivo de San Pedro Atocpan, este dato puede apuntar a que la celebración a esta santa para el siglo XVIII era propia de la cabecera y no se considerara como fiesta titular de los pueblos sujetos. Si fuera así, este hecho confirmaría la tesis de James Lockhart de que desde el siglo XVII se

Cruz: hacen los cantores de dicho barrio fiesta en domingo del Santo Cristo que tienen en el coro: dan la limosna de tres pesos. Se les asigna al Padre que canta la misa de la intención, cuatro reales, dan de comer y cenar (a la cena no entran pan) a los religiosos para esta fiesta tienen un pedazo de tierra y una casa." Para el día de San Pedro en Junio: "Los tlatoques dan la limosna de cinco pesos, de estos se le asignan al Padre que canta la misa de un peso y otro para los dos ministros, si piden sacramento dan dos pesos más y siempre hay procesión y saliendo el Señor ofrecen algunos medios, son del convento."³³⁷

El Directorio de San Pedro Atocpan da cuenta de una perspectiva podríamos llamar 'oficial' de la fiesta, que resalta las obligaciones de los cargueros y del pueblo en relación con los religiosos y sobre todo de los pagos que se les destinaban. No obstante, habrá que pensar en el aspecto 'no oficial' y considerar, siguiendo a Andrés Medina, que hay una distinción entre el ritual católico realizado en las cabeceras de los pueblos, en donde hay un control directo de los religiosos sobre la jerarquía religiosa y las actividades efectuadas, y en la serie de rituales sobre todo agrarios y arraigados en la vida cotidiana de los barrios y los pueblos sujetos donde se encuentran las iglesias de visita y en los que la injerencia de los frailes fue mínima.³³⁸

Precisamente, Fray Agustín Vetancurt presenta una imagen de Xochimilco que entreve el aspecto 'no oficial' de la fiesta: "...porque todos estos Pueblos cuelgan en quadro la plaza, que es de buen tamaño, de arcos, flores, y juncia; de suerte que va por debajo de sombra y enramadas la procesión. Ofrendan todos los oficios, y para mas festejo se visten enmascarados de cada officio algunos, que en sus tablados los representa haziendo que trabajan en los instrumentos que a cada officio pertenecen, ay muchos generos de danzas: ferias con vestiduras galanas,; ponese en medio de la plaza un instrumento que llaman Teponaztli, y los mas nobles al son de aquel instrumento, en rueda, van danzando: unos con figuras de aguilas, otros de leones, otros como que van cargados, cada qual con armas pintadas en tarjas en las manos, a este tiempo estan tres, o quatro viejos junto al instrumento cantando historias pasadas de la Conquista unas, de la venida de los religiosos otras."³³⁹

Esta cita resulta por demás representativa porque describe la participación del pueblo y sus formas propias de hacer la fiesta; salta a la vista las referencias a los oficios, las máscaras, las danzas, los cantos, la música de Teponaztli y la presencia de los viejos. Elementos que nos

reafirmaron las identidades comunitarias de los pueblos de una misma región o estructura política como entidades diferenciadas.

³³⁷ *Ibid.*, pp.115-116

³³⁸ *Cfr.*,, Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *op.cit.*, p.10

³³⁹ Fr. Agustín de Vetancurt, *op.cit.*, pp.156-157

invitan a pensar en el trasfondo simbólico y social de la fiesta que traspasa las épocas y es posible identificar tanto en la época colonial como en la actualidad.

La fiesta, siguiendo a Mircea Eliade, vinculada al ámbito sagrado, hace presente y renueva un tiempo mítico primordial. "Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, <al comienzo>. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal <ordinaria> para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado en la fiesta misma."³⁴⁰

En particular, las fiestas patronales implican la reafirmación de un tiempo y de un espacio originario, del tiempo en que fue fundado el pueblo y del espacio en que habita el padre o la madre de la comunidad y es la casa de todos. Es el momento privilegiado de interacción con los santos, el pueblo se comunica con ellos a través de los rezos, las ofrendas, la música, las danzas y los cantos. Es el tiempo en que se confirma el pacto original entre la comunidad y sus protectores.

Las fiestas patronales las distingue la organización y la participación colectiva, para hacerlas posible es necesario que los mayordomos, sus mujeres, familiares y amigos entreguen dinero, bienes y trabajo. Su realización compromete a la comunidad en general en distintos niveles y ámbitos; si no colaboran en la organización, sí son partícipes del ritual al asistir a las misas, a las procesiones, a las comidas y bailes comunitarios.

Las fiestas de los santos integran a la comunidad pero también expresan las contradicciones y diferencias sociales al interior. Envuelven un tiempo y un espacio único para la interacción social y la transmisión de prácticas y creencias, además la mayoría de los miembros son beneficiarios o copartícipes en algún momento de la riqueza y energía que se moviliza. No obstante, dejan ver la distinción, en primera instancia, entre los mayordomos o cargueros y el resto de la comunidad; se distinguen quienes entregan mayores recursos y servicios para la fiesta y cuentan con un mayor prestigio y reconocimiento social.³⁴¹

Las fiestas patronales diferencian a un barrio de otro o a un pueblo de otro, y así como las imágenes de sus santos suelen ser el símbolo principal de la comunidad, las celebraciones en su honor también son marcas de distinción y de identidad. Igualmente, son punto de encuentro entre distintos barrios y pueblos al participar en sus fiestas como asistentes o embajadores, al intercambiar ofrendas y al llevar de visita a sus santos patronos.

³⁴⁰ Mircea Eliade, *op.cit.*, p.63

³⁴¹ Las fiestas patronales están estrechamente vinculados a la economía de los pueblos, no sólo por los gastos y la movilización de recursos económicos que implican, sino también por los intercambios y circuitos mercantiles que se organizan alrededor de estas celebraciones entre los pueblos y las regiones. No obstante, no se han encontrado documentos que den cuenta de esta evidencia más allá de las aportaciones y los recursos que destinan a sus fiestas los nahuas de Milpa Alta durante la época colonial.

En definitiva, el culto a los santos expresado en sus fiestas, ha sido uno de los principales mecanismos de diferenciación dentro y fuera de las comunidades, pero también de intercambio y de integración. Aspectos que se puede constatar hoy día en Milpa Alta y que es posible rastrear desde el siglo XVII, pero sobre todo a partir del XVIII. Para este periodo encontramos un sistema de fiestas, que forman parte de la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria.

CONSIDERACIONES FINALES

El culto a los santos, que hoy día es una de las expresiones culturales más arraigadas en Milpa Alta, se conformó como una tradición religiosa y una identidad comunitaria durante la época colonial. El culto a los santos fue parte del proceso de evangelización, en particular, de la introducción del cristianismo por los franciscanos y su consolidación en el transcurso de la colonia; no obstante, su aceptación y su apropiación por parte de los nahuas dejan ver que esta expresión se constituyó en eje fundamental de su vida comunitaria.

Se conformó como una tradición religiosa ya que las creencias y prácticas que involucra se fijaron a manera de un sistema, en el sentido de elementos y relaciones que permanecen relativamente en el tiempo, de tal forma que se volvió en puente entre el pasado y el presente, en un hilo conductor entre las distintas generaciones. Esta tradición a su vez se configuró como uno de los principales referentes de la identidad de los pueblos que conforman Milpa Alta; las imágenes de los santos, sus templos y fiestas, así como la organización y el trabajo comunitario, integraron a las comunidades y las distinguieron de otras, además de que arraigaron a sus miembros a un tiempo, espacio, símbolos y costumbres que reconocen como propios.

Tradición religiosa e identidad comunitaria que es resultado de un proceso histórico que implicó la desarticulación del sistema prehispánico con la irrupción española y la conformación de un sistema cultural a lo largo de la época colonial. Precisamente esta investigación pretendió dar cuenta de que el culto a los santos puede verse como un proceso, como un fenómeno que transcurre, se desarrolla y se configura en el tiempo y que presenta diferentes fases en un periodo de larga duración.

En este sentido, me pareció pertinente considerar tres grandes momentos, estos son, los antecedentes históricos que refieren a la época prehispánica; el contacto y la inserción del régimen colonial, junto con esto, la evangelización y la introducción del culto a los santos; por último, la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en torno a la devoción a los santos que deja ver la configuración de un nuevo sistema cultural.

Además de ver el culto a los santos como un proceso de larga duración que he delimitado a la época colonial -pero que es posible rastrear antecedentes durante la época prehispánica y considerar esta expresión cultural en la actualidad-, he buscado establecer relaciones entre la religión, el territorio, la estructura política y la base económica para situar su particularidad, significación y trasfondo dentro del contexto de Milpa Alta.

En el capítulo uno de esta tesis, en el cual se presentó un marco geográfico y un antecedente histórico, primeramente se estableció que la actual demarcación de Milpa Alta como delegación política del Distrito Federal constituida por doce pueblos, es un punto de referencia para situar su delimitación durante la época colonial. Sin embargo, la investigación documental arroja información de que Milpa Alta fue parte de Xochimilco desde la época prehispánica hasta principios del siglo XX. De especial importancia fue reconocer que esta población por su medio ambiente y sus recursos naturales se ha caracterizado por contar con altas elevaciones, vastos bosques y por carecer de significativas fuentes de agua. Como parte de la ubicación regional, resultó particularmente representativo identificar a Milpa Alta no sólo como parte de Xochimilco sino también de la Cuenca de México, entendida como una región geográfica, histórica y cultural.

La ubicación regional fue clave para distinguir el origen xochimilca de Milpa Alta durante la época prehispánica, tanto por su procedencia étnica como por su pertenencia a una entidad política. Milpa Alta fue un pueblo cabecera dependiente y sujeto al Señorío de Xochimilco, que a su vez contaba con otros pueblos sujetos a su jurisdicción. Con el dominio de la Triple Alianza hubo cambios: los datos indican que se ejerció un control más directo por parte de esta entidad desplazando a Xochimilco, población que quedó como señorío y provincia subordinada a los mexicas.

Sobre la religión de los nahuas de Milpa Alta durante la época prehispánica resalta la relación que se estableció entre agricultura y religiosidad, así como la existencia de una geografía sagrada y la devoción a los dioses tutelares. En particular, el reconocimiento del culto a Cihuacóatl como deidad tutelar del Señorío de Xochimilco permitió identificar un referente fundamental para aproximarse a la religiosidad de esta época y contar con una base comparativa en relación con la época colonial.

Del capítulo dos, en el cual se trató el régimen colonial y la introducción del culto a los santos, se advierte que la conquista en Milpa Alta es resultado de una negociación política y que la irrupción española se distinguió por la introducción del cristianismo. Milpa Alta durante la época colonial siguió formando parte de Xochimilco, de la estructura política española que se conoció como corregimiento; se constituyó como República de Indios con gobernador propio y con alcaldes como representantes de los pueblos que conformaban a esta entidad. Durante la colonia destaca el repartimiento como una de las principales instituciones, la producción del pulque como una de las actividades económicas más importantes y su territorio como puente comercial entre la Cuenca de México y la Tierra Caliente.

La presencia franciscana sobresale durante el régimen colonial en Milpa Alta; esta orden fue la asignada para evangelizar y la que se encargó de consolidar la institución eclesiástica en esta población. Los franciscanos se caracterizaron por su ideal de pobreza y por la intencionalidad de convertir a los indios siguiendo el modelo del cristianismo primitivo. En testimonios como los *Coloquios de los doce* es posible constatar la convicción de estos religiosos de dar a conocer al 'verdadero y único Dios' y la certeza de que los indígenas tenían por dioses a 'ídolos e ilusiones del Diablo' que se debían erradicar. Para lo cual se siguió una metodología sistemática, con base en el bautismo, en la educación, en la introducción de una 'policía cristiana', en el conocimiento de la historia, de la cultura y de las lenguas indígenas y en el uso de métodos didácticos, artísticos y recreativos, como la pintura, la escultura, el teatro, el canto, la música y la danza. La investigación documental no sólo da cuenta de la aplicación de esta metodología en Milpa Alta, también de la consolidación de la institución eclesiástica a partir de la implantación del sistema de iglesias cabecera y de visita, así como de la introducción de cofradías, de fiestas y de una organización comunitaria. Metodología y política misionera que en principio fueron parte del proyecto de evangelización pero que darían lugar a la constitución de un esquema que fue base de la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta durante la época colonial, y que incluso, en parte, se sigue recreando en la actualidad.

La referencia al culto a los santos dentro de la religiosidad católica permitió situar el carácter de esta expresión religiosa dentro del contexto europeo y contar no sólo con otro antecedente sino también con otra base comparativa para identificar la religiosidad de los nahuas durante la época colonial. De particular relevancia fue reconocer una religiosidad popular y otra hegemónica en torno al culto a los santos en Europa: por una lado, una que le da preponderancia a los milagros, a la protección, a los favores recibidos y a la resolución de las necesidades fundamentales; por el otro, la que pone énfasis en el modelo de vida cristiano que representan los santos. Precisamente, la introducción del culto a los santos en Milpa Alta por parte de los franciscanos se ha vinculado a la primera modalidad, a la expresión popular. Los religiosos fueron sensibles a las necesidades primordiales de las comunidades y vieron en ello la posibilidad de arraigar el culto a los santos, estrategia que ya practicaban en Europa antes del contacto. De manera que encontramos que en Milpa Alta la introducción del culto a los santos está ligada a la propiedad de la tierra, a la delimitación de los pueblos, al sentido de pertenencia, a la continuidad del grupo y a la obtención de un recurso vital como lo es el agua.

En el capítulo tres fue de especial relevancia partir del principio de que es posible encontrar múltiples perspectivas de análisis y de interpretación, así como diversas modalidades en torno al culto a los santos. Perspectivas que corresponden a diferentes posiciones y

enfoques teóricos y modalidades que dan cuenta de distintas respuestas de los pueblos indios ante el culto a los santos. Habrá autores que pongan énfasis en la continuidad y otros en la discontinuidad; habrá quienes pongan atención en los paralelismos y semejanzas y otros en el desplazamiento; algunos hablarán de sincretismo, cultura compuesta, yuxtaposición o bricolage. Las modalidades del culto a los santos pueden dar cuenta de un sincretismo, como lo plantea Aguirre Beltrán, o de una reconstitución étnica como lo propone Marcello Carmagnani. También pueden ser, como lo desarrolla Victoria Reifler Bricker, expresión de una autonomía religiosa y de una sublevación en contra de las autoridades eclesiásticas, o bien, de una asimilación que coexiste con el culto a las antiguas divinidades, como lo muestra Jacques Galinier.

Con respecto a las perspectivas y modalidades en torno al culto a los santos, me parece que no sólo es posible partir de distintas posturas y marcos teóricos, sino que también los casos específicos exigen el uso y la construcción de conceptos adecuados para interpretarlos. Bajo esta perspectiva, en esta investigación pretendí fijar la atención en el proceso histórico y el contexto particular de los nahuas de Milpa Alta más que demostrar que el culto a los santos, en este caso, da cuenta de una aculturación, sincretismo, cultura compuesta, bricolage o yuxtaposición. Los distintos casos abordados en el marco comparativo dejan ver diversas manifestaciones en torno al culto a los santos, sin embargo, considero que es una constante que esta expresión religiosa está arraigada en la vida de los diferentes pueblos indígenas y se vincula a su historia y contexto

En este sentido, en Milpa Alta fue posible constatar que el culto a los santos está vinculado a las necesidades primordiales. Con la irrupción española de las acciones más urgentes de los nahuas de esta población fue negociar su sujeción al rey a cambio de conservar el derecho sobre la tierra. La elección de sus santos patronos y la construcción de sus templos no sólo representó la aceptación de la religión traída por los españoles, sino también la confirmación de su derecho sobre la tierra y la delimitación de los linderos de los pueblos, lo cual hacía posible seguir perteneciendo a un territorio y continuar como grupo a pesar de los cambios que pudieran darse con el régimen colonial. La aparición de la Virgen de la Asunción también da cuenta de ello: los nahuas de Milpa Alta, desde su perspectiva, fueron elegidos por la virgen para solucionar un problema y una necesidad vital, esto es, la escasez de agua. La relación entre linderos, templos y santos y la aparición de la virgen dan cuenta de un conjunto de símbolos que han configurado un tiempo y un espacio originario, en el sentido que se funda un territorio propio y legítimo de Milpa Alta y se marca su origen como pueblo cristiano.

Para el siglo XVII y más aún en el siglo XVIII es posible constatar que se conformó y se consolidó una tradición religiosa y una identidad comunitaria en torno al culto a los santos a partir de cuatro ejes fundamentales: las imágenes y los templos de los santos, las cofradías junto con una organización comunitaria y un sistema de fiestas. El templo donde habita el santo patrono se constituyó como la casa del pueblo y se volvió el principal punto de referencia espacial. Para esta época cada pueblo y cada barrio contaba con su santo patrono; su presencia y su imagen representa la continuidad del grupo, tanto a nivel de la comunidad como de la vivienda doméstica, además de que en él se deposita el derecho sobre el territorio. De particular importancia fue encontrar que la dirección de la vida religiosa de los nahuas de Milpa Alta estaba dirigida por miembros de la misma comunidad; los 'cargueros' son los principales agentes de la organización comunitaria, en ellos residía la responsabilidad de llevar a cabo las fiestas y velar por las imágenes de los santos. Asimismo, la documentación muestra que para este tiempo había un sistema de fiestas, con celebraciones fijas, días establecidos, así como actividades y responsabilidades determinadas; en fin, había un ciclo de fiestas que era eje esencial de la vida comunitaria.

Llegué a estos resultados por la información encontrada durante la investigación documental, bibliográfica y etnográfica, que superó en mucho las expectativas al inicio de la investigación. También fueron producto de los objetivos y supuestos planteados en el proceso de elaboración de la tesis y por basarme en el enfoque de la microhistoria –tanto de Luis González como de Carlo Ginzburg- y utilizar el término de 'cambio cultural' como marco conceptual.

Habría que decir que tanto los objetivos y los supuestos, así como el contenido y la estructura misma de la tesis fueron cambiando a lo largo de la investigación. Los objetivos, en particular, fueron rebasados: no sólo conseguí aproximarme a la conquista y al régimen colonial como procesos diversos y reconocer bajo esa perspectiva la particularidad de Milpa Alta e identificar hechos históricos que dieran cuenta de la evangelización y de la introducción del culto a los santos. Asimismo, no sólo logré distinguir el proceso de desarticulación y construcción de la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta, como me lo propuse en el proyecto de tesis.

Durante el proceso de investigación pude reconocer también la importancia y el trasfondo del culto a los santos y darme cuenta que esta expresión cultural es una de las más arraigadas en la actualidad en Milpa Alta porque no sólo se constituyó como una tradición religiosa y se volvió uno de los principales referentes de la identidad comunitaria durante la época colonial, sino también esta ligada a otros ámbitos sustanciales de la vida comunitaria, como lo es el

territorio, la tierra, los linderos, el agua, la pertenencia de los nahuas de Milpa Alta a un espacio propio y su continuidad como grupo en la historia.

Al principio tenía un interés particular por explicar el proceso de introducción del culto a los santos por los franciscanos y su aceptación por los nahuas de Milpa Alta a partir de los paralelismos y semejanzas entre la religión cristiana y la mesoamericana. Partía del supuesto de que las simetrías entre los santos católicos y las antiguas deidades tutelares o *calpoteotl*, por un lado, fueron aprovechadas por los frailes para evangelizar, y por el otro, facilitaron la adopción del cristianismo por parte de los nahuas.

Al respecto habrá que señalar que en el proceso de interacción entre los franciscanos y los nahuas, y más aún de la transmisión de una cultura y su recepción, implican una posible comunicación y un probable entendimiento a partir de los propios esquemas culturales, de los particulares marcos de sentido y significación. Bajo esta perspectiva, la introducción del culto a los santos por los franciscanos y su aceptación por los nahuas de Milpa Alta se pudo haber dado a partir de sus referentes inmediatos y de las semejanzas que encontraran entre su propia cultura y la del otro.

No cabe duda que se pueden identificar correlaciones entre las deidades tutelares prehispánicas y los santos patronos: tanto en el contexto europeo como en el mesoamericano; ambos fungían como protectores, como símbolos que daban cohesión e identidad. Representativo tanto de uno como de otro, era la devoción a las imágenes y los rituales propiciatorios que garantizaran sus favores y beneficios.

Sin embargo, no me parece que los frailes hayan aplicado una deliberada estrategia de sustitución de las deidades tutelares por los santos católicos, cuando una de sus principales intenciones era erradicar la 'idolatría', dar a conocer al 'Dios verdadero' y acabar con las obras del 'Demonio'. Más bien impulsaron una religiosidad que arraigara en los pueblos indios con la finalidad de dar respuesta y resolución a sus necesidades primordiales, aspecto que era común dentro de la expresión popular del culto a los santos en el ámbito europeo.

Esta apertura por parte de los frailes franciscanos posibilitó que los nahuas de Milpa Alta buscaran en los nuevos símbolos, en las imágenes de los santos, la resolución de sus necesidades y problemas más apremiantes, así como lo llegaron a hacer con la Cihuacóatl, en relación con el agua durante la época prehispánica. Esto no quiere decir que durante el periodo colonial se adorara a la Cihuacóatl revestida de la imagen del Virgen de la Asunción, sino que en uno de los símbolos más representativos como lo es la santa patrona de Milpa Alta se proyectó uno de los principales factores de subsistencia, que lo ha sido desde la época prehispánica hasta nuestros días.

Los nahuas de Milpa Alta vincularon y proyectaron diferentes ámbitos de su vida comunitaria en las imágenes de los santos, de tal forma que se volvieron símbolos que representaban tanto a la comunidad, como a su origen, su tierra y su territorio y a su vez garantizaban su pertenencia y la salida a los problemas más urgentes. Precisamente en esta conexión me parece reside la aceptación, la apropiación y la resignificación del culto a los santos en un contexto particular como lo es el de Milpa Alta.

En este sentido, considero que el caso de Milpa Alta en relación con las distintas modalidades del culto a los santos contempladas en el capítulo tercero a manera de marco comparativo, deja ver un proceso que abarca y cruza a los distintos pueblos indios. Me refiero a la interacción de sistemas culturales distintos durante el contacto y, en particular, a la transmisión de una religión por parte de los frailes y su recepción por parte de los indígenas, así como la conformación de otro tipo de religiosidad a partir de este proceso. No obstante, las distintas modalidades también corresponden a procesos paralelos e independientes, puesto que el contacto, la evangelización, la respuesta de los pueblos indios y las dinámicas culturales se presentaron de manera diferentes; de tal modo que el culto a los santos en los múltiples casos que se puedan situar expresa contextos diversos.

Diversas modalidades y perspectivas en torno al culto a los santos que conducen a múltiples formas de concebir el cambio cultural. El caso de Milpa Alta y el enfoque desde el cual he abordado la investigación dan cuenta de distintos momentos y particularidades del proceso mediante el cual se introdujo esta expresión religiosa por parte de los franciscanos y su aceptación, apropiación y resignificación por parte de los nahuas de Milpa Alta.

De los tres siglos que contemplé, como delimitación temporal, primeramente habrá que decir que el siglo XVI se distingue por el contacto entre españoles e indígenas, lo cual implicó la confrontación de sistemas culturales diferentes y la penetración de una nueva cultura, de una cultura hegemónica que implicaba otras formas de dar sentido y significación que debían ser aceptadas por los pueblos indios. Más allá de una relación desigual y de dominio, los indios lograron adaptar la nueva religión a sus requerimientos y circunstancias, y darle su propia singularidad como se ha podido constatar en relación con la introducción de los santos patronos y de la construcción de sus templos vinculado a la delimitación de los linderos, el derecho sobre un territorio y la necesidad de agua .

Esto es todavía más patente en el siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, en que es posible advertir la conformación de una tradición religiosa y de una identidad comunitaria en torno a los templos, las imágenes de los santos, las cofradías, la organización comunitaria y el sistema de fiestas. Aspectos que desde mi perspectiva son signos de la configuración de un nuevo sistema

cultural, que es resultado de un proceso de cambio que no presenta <supervivencias absolutas ni desplazamientos totales> –retomando a James Lockhart-, de tal forma que es posible identificar tanto continuidades como discontinuidades.

Antes de considerar las continuidades y discontinuidades en relación con la religión, habrá que referirse a otros aspectos que están estrechamente vinculados. Si pensamos en el territorio, es posible situar una continuidad entre la época prehispánica y la colonia: Milpa Alta siguió siendo parte de una entidad mayor representada por Xochimilco, primero como señorío y después como corregimiento y a finales de la época colonial como subdelegación. Si relacionamos el territorio con la estructura política encontramos cambios que durante la colonia se fueron acentuando: Milpa Alta se estableció como República de Indios con gobierno propio pero dependiente de Xochimilco, como en la época prehispánica que conformaba un pueblo cabecera pero sujeto a esta entidad, sin embargo observamos una tendencia a la diferenciación y la segmentación.

La organización territorial eclesiástica es especialmente representativa de este proceso: en la primer mitad del siglo XVI en Xochimilco solo había una cabecera, pero a lo largo de la época colonial se multiplicaron. En Milpa Alta primero se estableció una cabecera con el convento y templo de la Asunción y después en San Pedro Atocpan y San Antonio Tecómitl. Esta tendencia también se observa en las iglesias de visita, en que los templos de los pueblos se constituyeron como los principales puntos de referencia espacial y símbolos identitarios. De manera que es posible reconocer un reforzamiento de las identidades locales, en detrimento, me parece, de las identidades regionales.

Ni siquiera en torno a la Virgen de la Asunción, que para el siglo XVI se registra que todos los pueblos participaron en la construcción de su templo y se introdujo como santa patrona de todo Milpa Alta, encontramos datos que den cuenta de que se considere como fiesta principal de las distintas comunidades o que éstas formaran parte de la organización comunitaria encargada de llevar a cabo su celebración. Menos aún identificamos una imagen o fiesta que abarcara a Xochimilco como región cultural, como si lo vemos en la época prehispánica, con la Cihuacóatl, que era deidad tutelar del territorio de la jurisdicción que abarcaba el señorío de Xochimilco.

Las continuidades y las discontinuidades las observamos en la religiosidad y, en específico, en relación con el culto a los santos. Los nahuas de Milpa Alta aceptaron símbolos, instituciones y rituales introducidos por los franciscanos, lo cual da cuenta de la incorporación de nuevas expresiones culturales. No obstante, su sentido, significación y trasfondo están

vinculados a su contexto y requerimientos fundamentales, lo que da cuenta de un sustrato que cruza diferentes épocas en la historia de Milpa Alta.

Considero especialmente representativo que a la Virgen de la Asunción, ni en la documentación como en los datos etnográficos, se vincule con la 'glorificación de cuerpo y alma de la madre de Cristo' o con algún dogma católico, sino con su aparición en Milpa Alta, con la disponibilidad de agua, con la construcción de su casa, con la cofirmación de los linderos, con los altepetl y, sobre todo, por ser 'totlazonatzi de Agosto', 'Nuestra querida madre de Agosto'.

Precisamente, la relación cerro y agua, entre otros símbolos que identificamos en la descripción de su aparición en Milpa Alta, los encontramos también con la Cihuacóatl, lo cual da cuenta de la continuidad de un aspecto de la cosmovisión mesoamericana en relación con el altepetl. Más aún, esta continuidad, deja ver que la elección de ciertos símbolos corresponden a determinadas tradiciones y convenciones: En la época colonial como en la prehispánica la deidad titular es una imagen femenina, ambas deidades y el agua se asocian con el cerro, los ojos de agua y las cuevas; tanto de la Cihuacóatl como de la Virgen de la Asunción, destaca el color blanco, la larga cabellera, e instrumentos para hilar, en un caso un palo de telar y en el otro un malacate.

No obstante, a pesar de estas similitudes y equivalencias, desde mi perspectiva, como ya lo dejé asentado, la Virgen de la Asunción no es una imagen revestida de la Cihuacóatl, sino que en ambas imágenes, en épocas distintas, encontramos un referente común, esto es, la proyección de necesidades fundamentales para la existencia de los nahuas de Milpa Alta - tanto de carácter material como simbólico de una población específica en un contexto particular-, como lo es la disponibilidad de agua, el derecho sobre un territorio, el sentido de pertenencia a la tierra, la continuidad de un grupo en la historia, así como la protección y los favores de un ser sobrenatural que se ve como una madre de la comunidad, que asegura su integridad y existencia.

Posible referente común que también responde a un contexto determinado, lo cual a mi parecer da cuenta de una discontinuidad y se expresa en nuevos sentidos y significados. El contexto de la aparición de la Virgen de la Asunción, y de la introducción de los santos patronos en general, simboliza la sujeción de los nahuas ante la Corona a cambio de conservar los derechos sobre la tierra y la delimitación de los linderos y la confirmación de los distintos altepetl.

Pienso que precisamente la aceptación, la adopción y la resignificación del culto a los santos fue posible por la relación que los nahuas de Milpa Alta fijaron entre esta expresión religiosa y sus necesidades fundamentales en contextos determinados. Relación que forjaron a

lo largo de la época colonial y que fue permitida e incluso alentada por los frailes franciscanos. En torno al culto a los santos configuraron una tradición religiosa y una identidad comunitaria que desde la época colonial hasta la actualidad ha sido fundamento de su existencia como una unidad (con diferencias al interior) geográfica, histórica y cultural en el contexto de la Cuenca de México y del actual Distrito Federal.

Para terminar, habrá que decir que con esta investigación he pretendido abordar un proceso de cambio cultural desde una perspectiva de larga duración, y en específico de una modalidad de dinámica religiosa de un pueblo nahua, con la intención de contribuir al conocimiento de la diversidad cultural y de la multihistoricidad de lo que ahora es México. He procurado poner atención en la perspectiva nativa y en el contexto particular de Milpa Alta y ver la historia como un proceso, lo cual se logra al tejer y al darle significación y pertinencia a los datos que se presentan en primera instancia disociados y sin sentido, para así construir un discurso.

A pesar del discurso cuidadosamente construido, de los fundamentos presentados y los argumentos planteados, esta investigación no deja de ser una aproximación a una realidad compleja, desde una mirada limitada y parcial, a partir de una interpretación entre otras posibles.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Carmen, "Cihuacóatl, diosa otomí" en *Estudios de cultura otopame*, México, IIA-UNAM, 2000, pp.29-44

-----, "Topónimos de los doce pueblos de Milpa Alta, México, D.F.", en *Expresión Antropológica*, México, Nueva Época, No.14, Enero-Abril, 2002, pp.59-66.

Aguirre Beltrán, Gonzalo *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto de Ciencias Sociales, 1970, (Colección del Estudiante de las Ciencias Sociales).

-----, *Zongolica, Encuentro de dioses y santos patronos*, México, FCE, 1992.

Aguirre Rojas, Carlos "Invitación a otra microhistoria", en *Transverso*, No.1, México, 2000, pp.19-42.

Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE-CM, 1999.

Anders, Ferdinand, Maarten Cansen y Luis Reyes (Introducción y explicación), *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, libro explicativo del llamado *Códice Borgia*, España-Austria-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsantalt-Fondo de Cultura Económica, 1993.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

-----, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.

-----, "Los disfraces de las diosas. Sincretismo y religiosidad", en *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, México, No.1, Mayo-Junio, 1995.

-----, *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial-CONACULTA, 1990.

Bricker, Victoria Reifler, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Broda, Johanna, "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana", en *Arqueología Mexicana*, México, Vol. VII, No.41, Enero-Febrero, 2000.

-----, "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica", en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

-----, "El culto mexicana de los cerros y el agua", *Multidisciplina*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 3, No.7, 1982, pp.45-56.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1996.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación breve y verdadera de algunos de los muchos que sucedieron al padre Fray Alonso de Ponce en las Provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Códice Franciscano, México, Editorial Salvador Chávez Hayoe, 1941.

Chance, John K. y William B. Tylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, No.14, Mayo-Junio 1987.

Chavira, Francisco, *Monografía de la Delegación Milpa Alta*, México, 1949. (Trabajo mecanografiado tirado en estencil).

-----, *Monografía de la Delegación Milpa Alta*, México, 1973. (Trabajo mecanografiado tirado en estencil).

Dagmar, Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-El Colegio Michoacán, 1996.

Diccionario de la Espiritualidad, Ermanno Ancilli (dir.), Barcelona, Editorial Herder, 1987.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, 2 Vols.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1996.

Eguiluz, Alicia, *La confederación de los nueve pueblos de Milpa Alta*, México, UNAM, s/f.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor, 1983.

Esquerda, Juan, *Diccionario de la evangelización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

Florescano, Enrique, "El canon memorioso forjado por los *Títulos Primordiales*" *Colonial Latin American Review*, Vol.11, No.2, 2002, pp.183-230.

Foster, George, *Cultura y Conquista. La herencia española*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.

Frost, Elsa Cecilia, "El proyecto franciscano" en *En torno al Nuevo Mundo*, Mercedes de la Garza (ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp.105-119.

Galarza, Joaquín, "Límites ancestrales de Malacachtepec Momoxco", en *CE- ACATL. Revista de la Cultura de Anáhuac*, No.22, Enero, 1992, pp.3-9.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1990.

García Cisneros, Pablo, "La relación del cacicazgo de Malacachtepec Momoxco en la Nueva España", en *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (editores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, Vol.2. (Colección Científica, Serie Historia), pp.349-358.

García Martínez, Bernardo, "El saldo demográfico y cultural de la conquista", en *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, No.5, 2001.

Géraud, Marie-Odile, Olivier Leservoisier y Richard Portier, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1998.

Gerhard, Peter, "Congregaciones de indios de la Nueva España antes de 1570", en García Martínez, Bernardo (Introducción y selección), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, (Lecturas de Historia Mexicana), pp.30-79.

-----, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas- Instituto de Investigaciones Geográficas, 2000, (Serie Espacio y Tiempo/ 1).

-----, "La evolución del pueblo rural mexicano", en *Historia Mexicana*, Vol. XXIV, No.4, Abril-Junio 1975, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, pp.566-578.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2000, (Colección Tierra Nuestra).

Giménez, Gilberto, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones históricas, en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Año 11, No.22, 2001, pp.5-14.

Ginzburg, Carlo, "Intervención sobre el paradigma indiciario", en *Tentativas*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo-Facultad de Historia, 2003, pp. 157-177.

-----, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella", en *Manuscripts*, Barcelona, No.12, 1994.

Godoy Ramírez, *Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco*, México, Editorial Vargas, 1953.

Gómezcesar, Ivan, *La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica de Milpa Alta*, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-I, 2000.

González Jácome, Alba, "La riqueza natural de Mesoamérica", *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta-Conaculta-INAH, 2001, No. 54.

González, Luis, *Invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

-----, *Otra invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, (Colección Fondo 2000).

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Hernández Palomo, José Jesús, *La renta del pulque en la Nueva España 1663-1810*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1979.

Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre historia y cultura de Milpa Alta, México, Departamento del Distrito Federal, Delegación Milpa Alta-Centro de Estudios del Agrarismo en México, 1995, 5 vols.

Horcasitas, Fernando, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 1989.

INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegaciona. Milpa Alta, Distrito Federal*, México, Instituto Nacional de Geografía e Historia-Gobierno del Distrito Federal, 2000.

Jacobs, Florencia, "Recursos naturales del Lago de Xochimilco, del siglo X al XVI", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, Tomo LXXIII, Nums.1-3, Enero-Junio de 1952.

Jiménez Moreno, Wilberto, "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo", en *Boletín de Información del Seminario de Cultura Mexicana*, México, Segunda Epoca, No.14, Septiembre de 1962.

Klein, Cecilia, "Rethinking Cihuacóatl: Aztec Political imagery of de conquered woman", en *Smoke and Mist Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, England, B.A. R International Series 402, 1988, pp.237-277.

Lara, Rubén, *Milpa Alta cuenta su historia. Investigación documental*, México, s/f, (Concurso testimonial sobre la historia y cultura de Milpa Alta), s/f.

León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

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

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 (Colección Textos, Series Antropológicas e Historia Antigua: 2).

-----*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, (Serie Antropológica:39).

-----, *Los mitos del Tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

López, Carlos, *Malacachtepec Momoxco. Historia Legendaria de Milpa Alta*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1982 (Cuadernos de la Casa Chata, No.53, Serie Malacachtepec Momoxco 4).

López, Paula (introducción y paleografía), *Los Título Primordiales del Centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

-----, *Los Título Primordiales en el Centro de México*, Tesis del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

Lozano Buenrostro, "Milpa Alta, un convento del siglo XVI", en *Cuadernos de Culhuacán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Año. 1, Vol. 1, 1975.

Maldonado Jiménez, Druzo, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Martínez, Rodrigo, "Las apariciones de Cihuacóatl", en *Historias*, México, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Abril-Septiembre, No. 24, pp.55-66.

Martínez Ruvalcaba, María de Jesús, *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

McClung, Emily *Ecología y Cultura en Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 1979.

Medina, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México", en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Año 5, No.9, 1995, pp.6-23.

-----, "La textura india de la Ciudad de México", en *Antropológicas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, No.17, Septiembre-Diciembre, 2000, pp.5-16

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayoe, 1949.

Mendieta, fray Gerónimo de y Francisco Suárez, *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar, 1947.

Millán, Saúl, "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", en *Dimensión Antropológica*, México, Año 8, Vol.23, Septiembre/Diciembre, 2001, pp.33-47.

Milpa Alta. Monografía, México, Gobierno de la Ciudad de México-Delegación Milpa Alta, 1997.

Motolinía, fray Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1995.

Navarrete, Federico, "La conquista europea y el régimen colonial", en *Historia Antigua de México. El horizonte posclásico*, Linda Marzanilla y Leonardo López Lujan (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, 2001, Vol. 3.

-----, *La conquista y el régimen colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, s/f.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y Reformas: la mixteca 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.

Pérez Zevallos, Juan Manuel, "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (Siglo XVI)" en *Historia Mexicana*, Vol. XXXIII, No.4, Abril-Junio de 1984, México, El Colegio de México, pp.445-462.

-----, "Organización del señorío de Xochimilco" en *Xochimilco en el siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1981.

Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, IIH-UNAM, 1972.

Pirttijärvi, Jouni, "El sincretismo religioso en el culto a los santos de los mayas y los aztecas", en <http://www.Helsinki.fi/iprttij/gradu-resumen.html>.

Ponte Pierre, Michael Izard, *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid, Ediciones Akal, 1991.

Portal, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, UAM-CONACULTA-DGCP, 1997, pp.41-50.

-----, "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y en Milpa Alta, en *Alteridades*, México, Año 5, No.9, 1995, pp. 41-50

Ragon, Pierre, "La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromote de Amecameca" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, No.73, Verano 1998, pp.281-302

Ramírez Contreras, Ana Hilda, *Nahuas de Milpa Alta*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

Reyes Heróles, Alfonso, *Milpa Alta. Monografía*, México, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, s/f.

Reyes, Luis, "Los dioses tribales", en *Religión, mitología y magia-II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1969, pp.33-45.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual*, México, FCE, 2000.

Rubial García, Antonio, "Cultura e identidad en Nueva España, siglos XVI y XVII", en *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

-----, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, FFyL-UNAM, 2000.

-----, *La evangelización en Mesoamérica*, México, CONACULTA, 2002.

-----, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

Séller, Albert C., *Calendario Perpetuo de los Santos*, México, Editorial Hermes, 1995.

Serna, Justo y Anaclet Pons, *Cómo se escribe la microhistoria*, Madrid, Fónesis, Cátedra Universitaria de Valencia, 2000.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México Colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

Tamayo, Jorge *Geografía Moderna de México*, México, Trillas, 1998.

Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1975.

Torre del Villar, Ernesto de la, *Las Congregaciones de los pueblos de indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Torres Lima, Pablo, *El campesinado en la estructura urbana (El caso de Milpa Alta)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1991.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1999.

Velazquez, Lilia, *Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta*, Tesis del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, Septiembre de 2000.

Vetancurt, Fray Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España*, Madrid, Porrúa, 1961.

Villaseñor y Sanchez, Joseph Antonio, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional, 1952.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, FCE- El Colegio de México, 1996.

Zahino, Luisa, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996

Zantwijk, R. A. M. Van, *Los indígenas de Milpa Alta. Herederos de los aztecas*, Amsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, (Colección de Antropología Cultural y Física, No.64), 1960.

-----, "Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en el municipio de Milpa Alta, Distrito Federa", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Vol XVIII, No.2, 1958, pp.119-138.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General Agrario

Expediente 276.1 /11

Archivo General de la Nación

Ramo Mercedes, Año 1584, Vol. 12
Ramo Indios, Año. 1591, Vol.3, Exp.323
Ramo Indios, Año 1591, Vol.3, Exp.294
Ramo Indios, 1594, Vol.6, Exp.817.
Ramo Indios, Año 1595, Vol. 1, Exp.990
Ramo Indios, Año 1620, Vol.9, Exp.396.
Ramo Indios, Año 1640, Vol.12, Exp. 121
Ramo Indios, Año 1657, Vol.21, Exp.146
Ramo Indios, Año 1658, Vol.23, Exp.82
Ramo Indios, Año 1691, Vol. 30, Exp.22
Ramo Indios, Año 1689, Vol.30, Exp.246
Ramo Tierras, Año 1565, Vol. 3032
Ramo Indios, Año 1681, Vol.27, Exp.176
Ramo Tierras, Año 1687, Vol. 2711, Exp. 11
Ramo Tierras, Año 1691, Vol. 30, Exp. 197.
Ramo Tierras, Año 1695, Vol. 1485, Exp.2
Ramo Tierras, 1708, Vol. 182, Exp.5
Ramo Tierras, Año 1732, Vol.2426, Exp.4
Ramo Tierras, Año 1794, Vol. 2429
Ramo Tributos, Año 1614, Vol. 61, Exp.5
Ramo General de Partes, Año 1580, Vol.2, Exp.715
Bienes Nacionales, Año 1773, Vol. 638, Exp.105
Ramo Tierras, Año 1774, Vol.2327, Exp.10
Ramo Padrones, Año 1800, Vol.29, Exp. 258
Ramo Tierras, Año 1801, Vol.2669, Exp.6

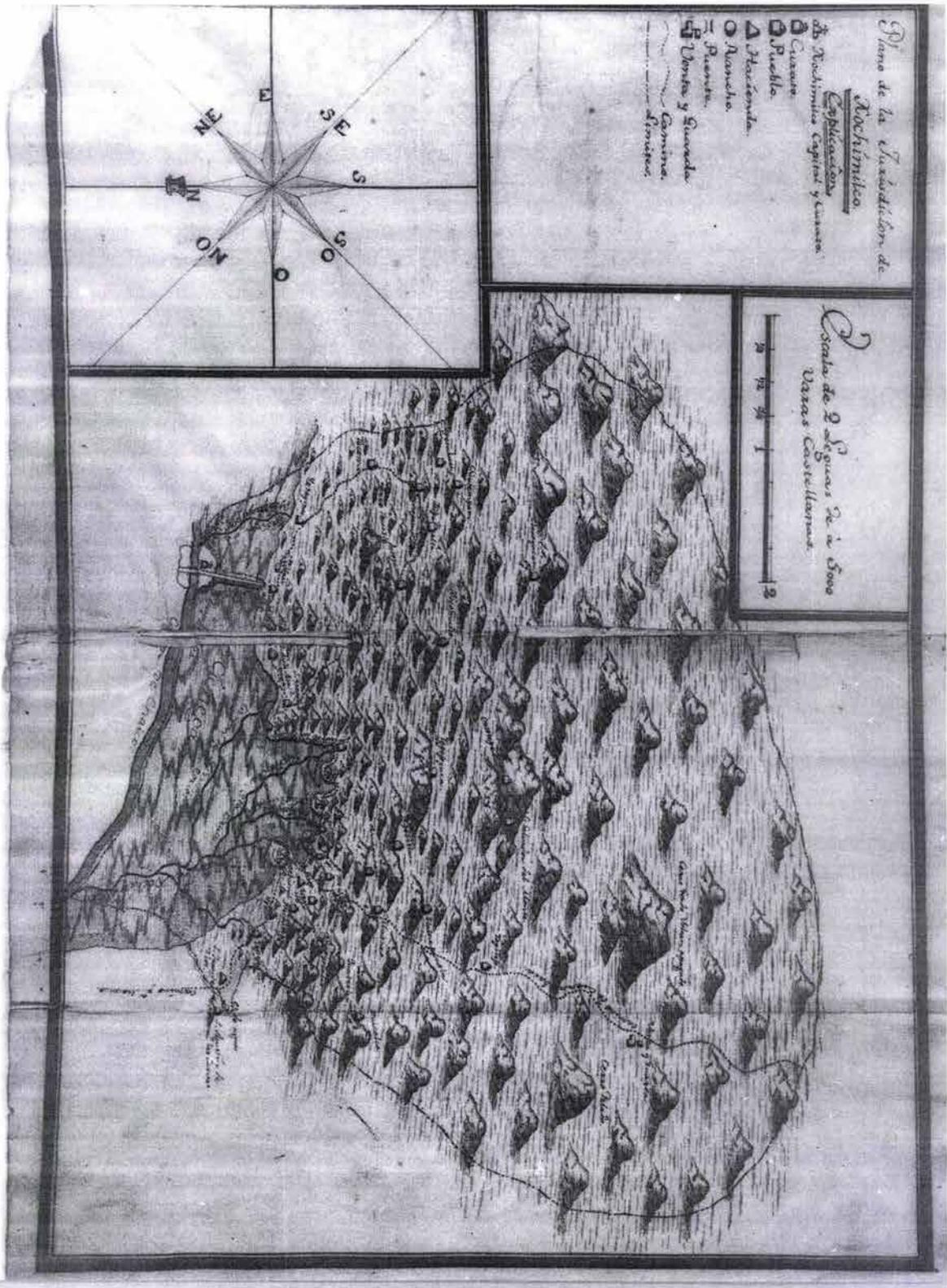
Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología

Vol. 143, "Inventario del convento de la Milpa, por su guardián Fray Diego de Gauna, 1602".

Vol. 145, "Directorio del convento de la Asunción, 1720".

Vol. 137, "Cuaderno-Inventario de la Hospedería de la Milpa, desde 1725 en adelante".

Vol.140, "Información acerca de la administración de los franciscanos en las doctrinas a su cargo, 1734".



Mapa 2. La Jurisdicción de Xochimilco hacia el año de 1800, en la que se incluye los pueblos de Milpa Alta (AGN, Ramo Padrones, Año 1800, Vol.29, Exp. 258)



Figura 1. Imagen de la Cihuacóatl. (Tomado del texto de Carmen Aguilera, "Cihuacóatl, diosa otomí", " en *Estudios de cultura otomame*, México, IIA-UNAM, 2000, pp.29-44)



Figura 2. La Virgen de la Asunción, santa patrona de Milpa Alta.