



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**IDENTIDAD Y MEMORIA EN EL BARRIO DE
SANTA MARTHA:
UN ANÁLISIS SOBRE LA FORMACIÓN
DE SU PATRIMONIO CULTURAL.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN DESARROLLO Y
GESTIÓN INTERCULTURALES

P R E S E N T A:

PERLA ALICIA QUIROZ XOLALPA



DIRECTOR DE TESIS:
DR. COTTOM ULIN BOLFY EFRAÍN

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2020



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

Gracias a la Divinidad que me trajo aquí, gracias a la Vida y a todos los seres que han cruzado por mi camino y han aportado a mi vida.

Toda mi gratitud y amor a mis padres, mis abuelos y a todos mis ancestros que recorrieron un largo camino antes que yo.

Gracias a mis hermanos, Manolo, Luis, Diana y Caro por esa hermandad inigualable que hemos formado.

Gracias al Barrio de Santa Martha y a las personas que abrieron sus corazones y me dejaron entrar a sus espacios sagrados.

Gracias a mi Universidad, que me mostró la pluralidad de realidades y guio en la construcción de mi consciencia crítica y mirada compleja para entender el mundo.

Gracias a mi gran Maestra Diana Contreras, por siempre ser luz, amor y sabiduría en mi camino. Gracias amado Círculo de expansión por ser y estar siempre.

Gracias infinitas a mi ángel, maestro y asesor de tesis el Doctor Bolfy Cottom que siempre estuvo ahí para guiarme y mostrarme caminos.

*Para mis padres y todos mis ancestros,
para nuestra raíz,
para nuestro pueblo hoy Milpa Alta.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN.....	11
ANTECEDENTES	13
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	15
MARCO TEÓRICO	19
CAPÍTULO I.	
PAISAJE, MEMORIA Y FORMACIÓN DE IDENTIDADES: PROPUESTA TEÓRICA PARA LA CONCEPCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL.	
1.1 INTRODUCCIÓN	21
1.2 MÉXICO PROFUNDO, MÉXICO DIVERSO.....	22
1.3 PROCESO DE PATRIMONIO CULTURAL	25
1.4 IDENTIDAD	26
1.4.1 IDENTIDAD COLECTIVA/ SOCIAL	27
1.5 IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO	29
1.6 MEMORIA.....	31
1.6.1 MEMORIA DEL HÁBITO	35
1.7 PAISAJE	36
1.7.1 PAISAJE CULTURAL	36
CAPÍTULO II.	
CONTEXTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DE MILPA ALTA.....	41
2.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA.....	41
2.1.1 FLORA.....	42
2.1.2 FAUNA	42
2.1.3 DEMOGRAFÍA	43
2.1.4 CONTEXTO GEOGRÁFICO Y MEDIO AMBIENTAL	43
2.1.5 PROBLEMÁTICA	44
2.2 CONTEXTO HISTÓRICO	45
2.2.1 MESOAMÉRICA Y SU COSMOVISIÓN	45
2.2.2 LA RITUALIDAD	46
2.2.3 ALTÉPETL: PAISAJE CULTURAL	48
2.2.4 SINCRETISMO	48
2.3 MALACACHTEPEC MOMOXCO	50
2.4 LA CONQUISTA: PUNTO DE INFLEXIÓN EN LA HISTORIA DE MILPA ALTA	52

2.4.1 CARACTERÍSTICAS DE LA COLONIA	53
2.4.1.2 COMUNIDAD-PUEBLO-BARRIO-MAYORDOMÍA	53
2.4.1.3 EL PAPEL DEL CULTO A LOS SANTOS	53
2.5 ÉPOCA COLONIAL	54
2.6 ORIGENES DEL BARRIO DE SANTA MARTHA	56
2.7 LOS TÍTULOS PRIMORDIALES DEL VALLE DE MÉXICO	58
2.8 SIGLO XIX	60
2.9 PORFIRIATO	60
2.10 REVOLUCIÓN	61
2.11 SIGLO XX.....	62
2.11.1 LA SUSTITUCIÓN DE CULTIVOS	62
2.12 ÉPOCA CONTEMPORÁNEA	63

CAPÍTULO III.

ETNOGRAFÍA SOBRE LA FIESTA DEL BARRIO DE SANTA MARTHA, MILPA ALTA, CIUDAD DE MÉXICO.

3.1 VÍSPERAS DE LA FIESTA DE SANTA MARTHA: SÁBADO 28 DE JULIO 2018.	65
3.2 INICIO OFICIAL DE LA FIESTA 12 A.M. 29 JULIO 2018.....	69

CAPÍTULO IV.

INTERPRETACIÓN

4.1 INTRODUCCIÓN	77
4.2 LA FIESTA DE SANTA MARTHA	77
4.3 SÍMBOLOS ASOCIADOS AL PROCESO DE MEMORIA E IDENTIDAD DURANTE LA FIESTA DEL BARRIO	79
4.3.1 PROCESIÓN.....	79
4.3.2 COHETES/ MÚSICA/ SAHUMERIO/ CAMINO DE FLORES	80
4.3.3 CRUCIFIJO Y ESTANDARTE PRINCIPAL DE SANTA MARTHA	80
4.3.4 JÓVENES MUJERES QUE CARGAN LAS IMÁGENES RELIGIOSAS DE STA. MARTHA Y ASUNCIÓN DE MARÍA	81
4.3.5 IMÁGENES EN BULTO DE SANTA MARTHA Y LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN.....	82
4.3.6 MÚSICA ALREDEDOR DE LA FIESTA.....	84
4.3.7 BANDAS DE VIENTO DEL ESTADO DE MÉXICO.....	84
4.3.8 MARIACHIS	85
4.3.9 JÓVENES DEL JUBILEO.....	86
4.3.10 BANDAS QUE ACOMPAÑAN LAS PROMESAS Y PROCESIONES.....	86
4.3.11 DANZAS	86
4.3.12 RECIPROCIDAD	87
4.3.13 PROMESAS.....	88
4.3.14 COMIDA, MÁS ALLÁ DE SÓLO ALIMENTO	88

4.3.15 REMINICENCIAS DEL NÁHUATL	90
4.3.16 MAYORDOMIAS PARA LA REALIZACIÓN DE LA FIESTA	90
4.4 ¿EXISTE UN PATRIMONIO CULTURAL EN EL BARRIO DE SANTA MARTHA?	92
CONCLUSIONES.....	95
PROPUESTA DE GESTIÓN	97
ANEXO	99
BIBLIOGRAFÍA.....	113

INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca abordar el patrimonio cultural desde una perspectiva antropológica, en donde se prioriza el análisis de los procesos sociales que sustentan la existencia de diversos patrimonios. Se busca identificar y explicar la existencia del patrimonio cultural del barrio de Sta. Martha en Villa Milpa Alta, como un ejemplo de la diversidad patrimonial actual en la Ciudad de México.

La investigación tiene la finalidad de visibilizar la pluralidad y valor de estos patrimonios, así como ser un primer paso en su preservación a partir de la caracterización de los mismos. Así como, establecer sugerencias en la creación de propuestas de gestión y desarrollo para su fortalecimiento.

ANTECEDENTES

El patrimonio cultural es un fenómeno social complejo que se puede entender y abordar desde diversas perspectivas.

Desde un punto de vista antropológico, las características asociadas al patrimonio cultural, como lo son la creación, preservación del conocimiento, identidad y vínculos entre el pasado y el presente están presentes desde que el ser humano se ha formado en colectividad.

“(…) por tanto la construcción de la noción de patrimonio cultural es un hecho multicultural que no corresponde a una cultura o a un proceso civilizatorio único sino que está presente en todas las realidades sociales de la historia (…) este proceso se funda sobre un proceso de educación social reflejado en sus mecanismos pedagógicos de transmisión de conocimientos tradicionales (…) fenómeno antropológico, dónde no existe el termino patrimonio cultural pero sí sus notas características”(Cottom,2015:21)

Por otro lado, el patrimonio cultural como concepto jurídico nace en Europa a finales del s. XIX, producto de la revolución industrial, la urbanización, la racionalidad del Iluminismo, las expansiones coloniales e imperiales, las ideas de progreso y supremacía en términos intelectuales y biológicos del darwinismo natural y social (Smith 2006: 17).

A su vez, patrimonio cultural como concepto académico, nace en un contexto de construcción de nacionalismos y modernidad que exalta los valores de las sociedades europeas como cumbres de la evolución social y cultural de la humanidad (Smith 2006).

Por lo que el Patrimonio Cultural en ese momento tiene una función y un objetivo a través de:

La reivindicación de un pasado común, la comunidad de lengua, cultura y valores, y una pretendida unidad e identidad —que se proyecta generalmente como transhistórica—, esto ha sido parte de los discursos fundantes de las identidades nacionales y del interés por construir un legado patrimonial que debe ser parte esencial de la cultura y la historia. (Pérez, 2004:13)

Por tanto, desde un punto de vista histórico y crítico, el patrimonio cultural es una herramienta que “nace como parte del proyecto cultural e identitario para la consolidación y legitimación de los estados nación” (Pérez, 2004).

En este contexto, uno de los conceptos intrínsecamente ligados a la definición de patrimonio cultural es el de *monumento*. Durante el s. XVII, este concepto se asoció al poder, la grandiosidad y la belleza, siendo definido como “un testigo de la historia y trabajo del arte” (Choay 2001, en Smith 2006:19). Por ello, en primera instancia fueron los edificios históricos y monumentos los elegidos como representantes de la identidad de las naciones. Además, la definición de la pala-

bra patrimonio se asoció a la idea francesa de *patrimoine*, entendida como la herencia estética de las grandes naciones, en la que estaba implícito el deber social de transmitir esta herencia de manera inamovible a las futuras generaciones (Smith 2006: 19).

A finales del siglo XIX se impulsa un movimiento de defensa de los edificios antiguos provenientes fundamentalmente de la Edad Media, una lucha entre el movimiento enciclopedista y una vertiente del romanticismo en defensa del pasado (...) una lucha ideológico-política que al defender monumentos del medioevo añoraba el restablecimiento de la monarquía. Lo cierto es que en este periodo se involucra claramente al Estado sobre la base jurídica del derecho administrativo y civil haciendo referencias a bienes culturales que pasaban a formar parte del patrimonio de la persona moral al del Estado (Cottom, 2015:22-23).

Dicho contexto tiene como consecuencia la creación de instrumentos jurídicos para la protección del patrimonio cultural. A su vez, después de la devastación que dejó la segunda Guerra Mundial, se aprueban y difunden diversos instrumentos de derecho internacional que aportan diversas normas técnicas y bases para la preservación y manejo del patrimonio cultural, concretamente la de los monumentos.

En 1972 se aprueba la Convención para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO la cual propone una definición para el patrimonio cultural a nivel internacional¹. En el caso de México se decreta la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Históricas y Artísticas en 1972, la cual se enfoca en la protección de los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos muebles e inmuebles asociados a la historia nacional y a lo que ahí se señala como valores estéticos relevantes.

¹ Se define patrimonio cultural en su artículo primero como:

-Los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-Los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-Los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico (Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, UNESCO:1972).

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La prioridad en nuestro país en los 80's en términos de patrimonio cultural se ha dado a los restos materiales (es decir, monumentos) y a los elementos considerados estética y occidentalmente relevantes. Pues la cultura occidental dominante en México ha incorporado estos mecanismos de selección (universalizantes) y los ha aplicado en sus esfuerzos por constituirse en cultura nacional, única, homogénea y generalizada (Bonfil, 2005: 49). Por un lado se valora la consolidación de una única cultura nacional a través del esfuerzo material por preservar los restos materiales de la Historia nacional; por el otro, se promueven los valores de lo que es considerado estéticamente relevante en términos occidentales.

Por tanto, el patrimonio cultural en términos generales ha sido concebido desde los paradigmas conceptuales que las leyes e instituciones oficiales brindan. Esto por un lado, ha permitido el desarrollo e inicio del tratamiento del patrimonio cultural así como su análisis, estudio y crítica teórica, pero por otro lado no nos permite abordar el por qué y el cómo del proceso que origina al patrimonio cultural. Sobre todo en ciertos casos paradigmáticos y prácticos en los que definiciones que provienen de las instituciones internacionales y nacionales continúan generando una concepción del patrimonio cultural, en donde se posiciona la grandeza (monumental) y la belleza estética como los valores primordiales para definir el patrimonio cultural, dejando fuera todo lo que no entre en estas categorías.

Durante los años noventa, la *herencia viva* de los pueblos cobra relevancia a nivel internacional cuando la UNESCO inició la realización de varios ensayos de preservación como: *Recomendación sobre la protección de la Cultura y el Folklore Tradicionales* de 1989 y, la *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible* que inició en 2001 y continuó hasta 2005 e incluso sirvió como base para crear la llamada "Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial" establecida en el artículo 16 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial² (Cottom, 2017:14-15)

En 2003 se aprueba la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en la que México se ratifica en 2006.

Lamentablemente en el caso mexicano esta Convención y las declaratorias que se han realizado a partir de su ratificación: (...) se han encaminado más a la atracción turística desmedida que a la consolidación de identidades o servicios educativos públicos para la sociedad (Cottom, 2017:15).

² Que entiende el patrimonio cultural inmaterial como: los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, UNESCO: 2003)

Así mismo, recientemente hemos visto una serie de nuevos instrumentos internacionales y legislaciones locales que han integrado una diversidad de categorías que incluyen nuevas expresiones culturales con el estatus de patrimonio cultural, la Ley de Fomento Cultural del Distrito Federal, 2003³, así como la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, 2017⁴.

A pesar de la innovación legal tanto nacional como internacional:

(...) pareciera que el patrimonio cultural en general, y en particular, el intangible; es más bien una moda. Se habla con tanta ligereza de él, se identifica con todo y con nada, se acude a lugares comunes y da lo mismo confundir la “cultural inmaterial” con el patrimonio cultural inmaterial, o se cree que lo importante es lograr declaratorias o inclusión en listas de lo que sea, sin importar lo que la gente piensa, padece, quiere y siente; difícilmente se analizan problemas socioculturales de fondo que expliquen al sujeto social como protagonista en toda esta valoración y preservación. (Cottom, 2017:17)

Por esta razón, se requiere mayor estudio y análisis de los fenómenos socioculturales de patrimonio cultural. Ya que quedarnos sólo con la concepción legal o administrativa de patrimonio

³ La cual atiende a los siguientes principios:

- I. Respeto absoluto a las libertades de expresión y de asociación dentro del marco de la Constitución y de las leyes que de ella emanan, así como rechazar las expresiones de discriminación por razón de edad, sexo, embarazo, estado civil, raza, idioma, religión, ideología, orientación sexual, color de piel, nacionalidad, origen o posición social, trabajo o profesión, posición económica, carácter físico, discapacidad o estado de salud;
- II. Reconocimiento y respeto a la diversidad e identidad culturales, garantizando el derecho al desarrollo de la propia cultura y la conservación de las tradiciones;
- III. Fomento a la cultura con un sentido distributivo, equitativo, plural y popular, estableciendo las bases para que las actividades culturales en el Distrito Federal lleguen a todos los sectores de la población y a todas las zonas de la ciudad;
- IV. Vigilar que no se ejerza ningún tipo de censura;
- V. Proteger la expresión artística y cultural conforme a los ordenamientos jurídicos aplicables;
- VI. Preservar y difundir el patrimonio cultural;
- VII. Vincular la cultura a la sustentabilidad, garantizando el desarrollo económico, la inclusión social, el cuidado del medio ambiente, la protección del patrimonio tangible e intangible y toda aportación relativa al bienestar social de la población; y
- VIII. Predominio del interés general sobre el interés particular (Ley de Fomento Cultural del Distrito Federal, Gaceta Oficial del Distrito Federal el 14 de octubre de 2003, última reforma 2013, negritas propias)

⁴ La cual tiene como objeto:

- I. Reconocer los derechos culturales de las personas que habitan el territorio de los Estados Unidos Mexicanos;
- II. Establecer los mecanismos de acceso y participación de las personas y comunidades a las manifestaciones culturales;
- III. Promover y respetar la continuidad y el conocimiento de la cultura del país en todas sus manifestaciones y expresiones;
- IV. Garantizar el disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en materia cultural;
- V. Promover, respetar, proteger y asegurar el ejercicio de los derechos culturales;
- VI. Establecer las bases de coordinación entre la Federación, las entidades federativas, los municipios y alcaldías de la Ciudad de México en materia de política cultural;
- VII. Establecer mecanismos de participación de los sectores social y privado, y
- VIII. Promover entre la población el principio de solidaridad y responsabilidad en la preservación, conservación, mejoramiento y restauración de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia. (Ley General de Cultura y Derechos Culturales, Diario Oficial de la Federación el 19 de junio de 2017, negritas propias)

cultural no nos permiten ahondar en el proceso del cómo y el por qué “algo” es patrimonio cultural, el planteamiento de esta investigación es entender el proceso, este conocimiento nos brinda una perspectiva más amplia y mayor sensibilización respecto a cómo, por qué y para qué algo es Patrimonio Cultural. Así desde esta mirada y desde la gestión intercultural, seremos capaces de colaborar, realizar, difundir y educar para la realización de un adecuado y pertinente manejo de preservación del patrimonio cultural con la finalidad de generar el tan necesitado bienestar social y cultural de las comunidades portadoras del patrimonio cultural.

En el caso de México, la conjunción de su vasta historia, geografía y su contexto social, político, económico, cultural y artístico, han configurado un país diverso y multicultural lo cual hace aún más urgente y necesario tener un tratamiento intercultural que incorpore los diversos ámbitos que componen el patrimonio cultural como lo son: 1) el antropológico, 2) histórico y, 3) el político-jurídico y administrativo (Cottom, 2017:17). Así como el elemento biocultural presente en muchos casos del patrimonio cultural mexicano.

Como afirma Bonfil, no existe un patrimonio cultural común a todos los mexicanos. El patrimonio cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado (los monumentos arquitectónicos, las obras de arte, los objetos comúnmente reconocidos como ‘de museo’) sino que abarca también las costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección (Bonfil, 2005:48).

Teniendo en consideración, tal como lo afirma Gilberto Giménez: el patrimonio cultural es un capital vivo incesantemente reinvertido, reactivado, resemantizado y renovado en el seno del grupo de referencia. Tampoco debe concebirse como una herencia histórica orientada exclusivamente al pasado, sino también como un proceso contemporáneo de creatividad e innovación incesantes. (Giménez, 2007 en Lara, 2017: 40)

Considerar estas concepciones de patrimonio cultural nos permite mirar y comprender la diversidad de expresiones socioculturales de valor para las comunidades pues permite (i) reconocer a todas ellas en un mismo lugar de valoración y (ii) derribar las nociones de patrimonio que jerarquizan dichas expresiones —como si unas fuesen más valiosas, importantes y validas que otras—.

El énfasis de esta investigación es entender el proceso de patrimonio cultural desde su origen en el sentido antropológico. En la discusión que mantiene Maya L.Pérez Ruíz (2004) sobre la dicotomía entre patrimonio material e inmaterial, empieza por explicar la relación dialéctica entre las dos dimensiones de la cultura de la que Bordieu (1985) habla; por un lado la dimensión objetivada de la cultura y por otro, la internalizada. La objetivada se refiere a todos los objetos materiales de una cultura y la internalizada los significados e ideas que sustentan la cultura de los grupos sociales. La existencia de ambas, supone una relación dialéctica entre ambas dimensio-

nes. Podemos trasladar esta explicación al campo del patrimonio cultural, en la que Maya L. Pérez (2004), nos habla de una visión integral que nos permita abordar el patrimonio cultural desde una perspectiva antropológica de cultura en la que lo material y lo inmaterial se alimenten uno al otro y sean entendidos como complementarios. Retomando el centro del patrimonio cultural en los sujetos creadores y portadores de la cultura y por tanto del patrimonio cultural.

Además esta situación se agrava ante las dinámicas que impone el crecimiento económico a la preservación del patrimonio cultural en lo general (Litvak King y López Varela 1997; López Varela y Dore 2008).

Por lo tanto, a partir de un análisis antropológico de patrimonio cultural que permite ahondar en el proceso de patrimonio cultural, la presente investigación busca analizar y comprender el proceso de creación y recreación del patrimonio que se desarrolla en el Barrio de Santa Martha, con la finalidad de generar una mirada de reconocimiento a la diversidad de patrimonios de los pueblos originarios del México actual y por otro, ser el primer paso en su preservación a través de su catalogación ante el riesgo de pérdida ya sea por destrucción, apropiación o lucro.

MARCO TEÓRICO

El patrimonio cultural desde un enfoque antropológico se asocia a elementos de memoria, identidad, preservación y fuentes de conocimiento. Elementos presentes en los seres humanos desde que tuvieron noción de su vida colectiva (...) expresiones que han logrado sobrevivir en el tiempo, justo por su valor excepcional; proceso que se funda sobre un proceso de educación social (Cotom, 2015:20-21), de transmisión de conocimientos, de valores y cosmovisiones.

La antropóloga y arqueóloga Smith (2006:44) propone entender al patrimonio cultural como derivado de un proceso social y cultural, que se asocia con la memoria. Esta definición entiende al patrimonio cultural como un acto de transmisión o un *teatro de memoria* (Samuel, 1994 en Smith, 2006:46). Teatro de memoria en el que se recrea la cultura, en el que el patrimonio cultural se vive y se construye en el continuo presente.

Por tanto, el patrimonio cultural es entendido como una construcción social en el que el valor es dado por las sociedades que lo construyen y lo viven.

En torno al valor, Bonfil apunta lo siguiente:

El valor patrimonial de cualquier elemento cultural tangible o intangible, se establece por su relevancia en términos de la escala de valores de la cultura a la que pertenece; en ese marco se filtran y jerarquizan los bienes del patrimonio heredado y se les otorga o no la calidad de bienes preservables, en función de la importancia que se les asigna en la memoria colectiva y en la integración y continuidad de la cultura presente (Bonfil, 2005:48)

Entender así el valor del patrimonio hace la conexión inmediata con el tema de memoria, como han señalado varios autores (Bonfil 2005, Smith 2006, López Varela 2012), la construcción del patrimonio cultural se plantea desde la memoria, es decir, a partir de ese proceso cultural activo de recordar y olvidar que es fundamental para nuestra habilidad de concebir el mundo.

Cabe recalcar que la memoria es un proceso asociado con la creación de significado (Wertsch 2002:17, citado en Smith 2006:59). Por ello se argumenta que cada grupo social se construye y edifica por sí mismo a través de las memorias compartidas que dan estabilidad y continuidad a un grupo. La memoria colectiva es transmitida y formada en el presente por los eventos conmemorativos, la cual es reforzada día a día a través de la transmisión entre los miembros del colectivo social y el lenguaje que ellos utilizan para enmarcar y definir esas memorias (Halbwachs 1926, citado en Smith 2006:59).

En el momento en que la memoria se transmite e intercambia se produce un efecto emocional que crea un sentido de pertenencia (Smith 2006), un sentido de lugar, lo cual lo asocia definitivamente con otro proceso social: el de identidad.

La identidad es un proceso que se desarrolla a través de las actividades y los símbolos comunes de la vida diaria (Billing 1995 en Smith 2011:49). En este proceso, miembros de los grupos usan elementos simbólicos para definir y constituir quiénes son y qué no son (Billing 1995 en Smith 2011:49).

En suma, dichos procesos nos permiten entender el patrimonio cultural como un:

Conjunto de creaciones o expresiones culturales seleccionadas, sean tangibles o intangibles, que un grupo social en su conjunto hereda de generaciones anteriores otorgándoles un valor excepcional y por ende decide preservar, en tanto que le son útiles para su permanencia en como colectividad en la historia (Cottom, 2015:19).

Partiendo de la idea que el patrimonio cultural no se limita a grandes monumentos ni bienes de gran belleza estética, entendiendo el patrimonio cultural como un proceso cultural de creación de significado y construcción de la memoria (Smith, 2006, 2012).

Así mismo desde la perspectiva del desarrollo y gestión interculturales esta investigación invita a un diálogo entre los grupos que componen este patrimonio cultural, en primer lugar a través de la comprensión y sensibilización sobre la construcción y origen de este patrimonio cultural local. En segundo lugar, a la búsqueda e invitación de llevar a cabo este dialogo a través de la práctica en beneficio de las comunidades que lo portan, viven, construyen y disfrutan.

Una propuesta intercultural para construir un diálogo entre la propia comunidad escuchando sus necesidades y propuestas, la academia y el gobierno que sirve a la comunidad. Con la finalidad de establecer la bases para desarrollar planes y programas culturales para el fortalecimiento de los procesos de identidad y memoria que sustentan el patrimonio local.

La presente investigación busca identificar en el barrio de Santa Martha, Milpa Alta, estas prácticas, elementos simbólicos que constantemente hacen referencia a procesos de identidad y memoria, como un ejemplo de patrimonio cultural. Reconocer desde el punto de vista académico y antropológico el proceso que constituye al patrimonio cultural, a través de un caso.

Por lo tanto, se plantean las siguientes preguntas, como guía de la investigación:

¿Existe un patrimonio cultural del barrio de Santa Martha, Villa Milpa Alta?

¿Cuál es el patrimonio cultural del barrio de Santa Martha, Villa Milpa Alta?

¿Desde qué punto de vista podemos decir que es patrimonio cultural?

¿Qué busco o, en su caso, qué desean los pobladores de aquel lugar, al considerar que se reconozcan otras expresiones de su vida cultural como patrimonio cultural?

CAPÍTULO I.

PAISAJE, MEMORIA Y FORMACIÓN DE IDENTIDADES: PROPUESTA TEÓRICA PARA LA CONCEPCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL.

“Who controls the past controls the future. Who controls the present controls the past.”

“Quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro.”

George Orwell, *Mil novecientos ochenta y cuatro*, 1949.

1.1 INTRODUCCIÓN

El presente capítulo plantea el desarrollo del marco teórico y conceptual a partir del cual se desarrollará la investigación. El principal objetivo de este capítulo es definir y articular los conceptos ejes que sostendrán el aparato teórico, apelando sobre todo a la propuesta teórica de patrimonio cultural de Smith (2006) que desarrolla en su texto *The uses of heritage*⁵. Libro que es un punto de partida en el desarrollo de esta investigación.

Es necesario señalar que los conceptos que a continuación se desarrollarán no poseen una definición definitiva o aislada de otros conceptos. Por lo que es necesario abordarlos desde una perspectiva holística y complementaria que nos permite entender mejor el sentido teórico de los conceptos que Smith plantea.

La autora explica la existencia de dos discursos o formas de abordar el patrimonio, una en la que el patrimonio cultural se ve asociado con el *discurso patrimonial autorizado*⁶ y la otra, el patrimonio cultural que ella asocia con los procesos sociales y a la que solamente denomina herencia.

El DPA es un discurso que se encarga de legitimar las narrativas históricas y culturales que mantienen y negocian los valores y jerarquías sociales necesarias para sustentar el aparato ideológico y político de los estados-nación (Smith 2006:6-7). De este discurso nacen las definiciones sobre patrimonio cultural de las instituciones oficiales que en la actualidad predominan en términos de patrimonio cultural.

Gran parte de la atención del DPA se enfoca en el valor estético y monumental de los objetos materiales a los que denomina patrimonio cultural. Dando por hecho que el patrimonio cultural sólo tiene valor por sus características estéticas y su monumentalidad. Este patrimonio responde a una función política y económica. En cuanto a la función política, el patrimonio brinda un sentido de identidad nacional basada en el relato de un pasado común del estado-nación. Esto forma parte del soporte y fundamento que refuerza constantemente la identidad nacional con el obje-

⁵ Todas las citas de este libro fueron una traducción propia del texto original en inglés *The Uses of Heritage*, Smith, 2006.

⁶ A partir de ahora me referiré a este concepto como DPA.

tivo de ejercer el poder sobre la población. Por ejemplo, el gobierno mexicano, al igual que el de muchos otros países, han utilizado el patrimonio arqueológico e histórico como representaciones tangibles de su concepto de identidad para crear la unidad nacional y el sentido de pertenencia a un lugar (L. Smith 2004:2 en López 2015)

Por otro lado, la herencia o el patrimonio cultural del que habla Smith se entiende como un proceso social y cultural que se relaciona con los actos de recordar, los actos de memoria que sirven para crear formas de comprensión y unión con el presente (Smith 2006:2). Es decir un proceso cultural de creación de significado y construcción de memoria.

Es por ello que Smith afirma que todo el patrimonio es en primera instancia de carácter intangible, pues es un proceso y forma parte de un discurso. La autora desarrolla esta idea al explicar que el patrimonio cultural primero surge como un discurso el cual sustenta la razón del por qué monumentos y objetos materiales son considerados patrimonio cultural. A la par de este proceso discursivo, el patrimonio cultural existe, porque se lleva a cabo un proceso de manejo y preservación que lo mantiene en el presente.

La propuesta por tanto, es mirar el proceso de patrimonio cultural a través de procesos culturales como lo son la memoria, la identidad y el paisaje que permiten abrir la mirada hacia la diversidad y la razón de estos.

1.2 MÉXICO PROFUNDO, MÉXICO DIVERSO.

“El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezcan todos.” (Subcomandante Marcos, 1996)

Con la finalidad de contextualizar el caso de México, retomo el concepto que Bonfil (1989) trata en su texto *México Profundo* como un ejemplo de lo que ha sucedido en la realidad mexicana y, con un cierto matiz, trasladar algunas de sus ideas a la esfera del patrimonio cultural. De esta manera, ubicaremos mejor las problemáticas de nuestro país y podremos encontrar mejores modelos de gestión y solución.

La tesis principal de Bonfil (1989), a partir de la cual desarrolla su texto, es la existencia de una tensión entre el México profundo y el México imaginario, es decir, un conflicto entre dos cosmovisiones con consecuencias en todas las esferas de la realidad social mexicana.

El México profundo tiene su origen en la civilización mesoamericana, lo cual le ha brindado una profunda raíz social, cultural e histórica que continúa hasta nuestros días gracias a la resistencia

y transformación que ha ejercido para seguir vigente⁷. El México imaginario, por otra parte, es el que busca la consolidación de un proyecto civilizatorio a partir de la cosmovisión occidental, el cual inicia a partir del proceso de colonización. Como consecuencia existe una fuerte tensión entre estas dos cosmovisiones sobre la realidad mexicana.

Evidentemente, ambos son resultado de una historia colonial que marcó en gran medida nuestro presente. Para entender la importancia del colonialismo en México, Bonfil apunta:

Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador. (Bonfil, 1989:11)

Esto ha provocado que exista una relación de dominación por parte del México imaginario y de resistencia por parte del México profundo.

El proceso de resistencia ha sido parte importante en la vida de muchas poblaciones en México. Bonfil explica el proceso de resistencia de los pueblos del México profundo:

El México profundo, entre tanto, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a la que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos de México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia. (Bonfil, 1989:11)

La explicación que Bonfil da sobre la resistencia de los pueblos podemos trasladarla al tema del patrimonio cultural, pues la resistencia de estos pueblos implica también la resistencia de su patrimonio. Al mismo tiempo, entender estos procesos de resistencia como procesos de cambio de los propios grupos sociales nos permite entender sus patrimonios como resultado de una gran transformación y adaptación a la realidad, de su continuidad en el tiempo y espacio a través del cambio.

En lo que a esta investigación respecta, retomaremos esta idea de dos Méxicos en pugna, pues considero que esta pugna sigue vigente en el terreno de patrimonio cultural. Además de sumar la idea sobre la no existencia de un patrimonio cultural común a todos los mexicanos:

⁷ Bonfil (1989) habla específicamente de la cosmovisión y grupos indígenas. Yo trato de retomar esta idea y ampliar la mirada a todos los grupos socioculturales que componen el México de hoy.

El patrimonio cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado (los monumentos arquitectónicos, las obras de arte, los objetos comúnmente reconocidos como ‘de museo’) sino que abarca también las costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección (Bonfil, 2005:48).

En esta cita es posible observar que Bonfil considera que el patrimonio cultural no se restringe sólo a la monumentalidad y estética, sino que abarca procesos socioculturales de carácter intangible que necesitan atención y protección.

Podría decirse, con sus matices, que en una primera etapa las definiciones que provienen de las instituciones internacionales y nacionales generan una concepción del patrimonio cultural que no reconoce la diversidad de identidades y expresiones socioculturales del país, pues forman parte de un discurso occidental en donde se posiciona la grandeza (monumental) y la belleza estética como los valores primordiales para definir el patrimonio cultural, dejando fuera todo lo que no entre en estas categorías.

En este punto quiero señalar que con esto no pretendo descalificar de ninguna manera la forma oficial y estándar de abordar el patrimonio, pues (como todo) tiene grandes aciertos y logros. Incluso recientemente hemos visto una serie de nuevos instrumentos internacionales y legislaciones locales que han integrado una diversidad de categorías que incluyen nuevas expresiones culturales con el estatus de patrimonio cultural, como fue mencionado en los antecedentes.

El punto que me gustaría retomar de la crítica de Bonfil es que debemos mirar el patrimonio cultural desde una perspectiva que nos permita incluir en vez de dividir; desde la mirada del México profundo, un México que ha sido negado y excluido por mucho tiempo y el cual urge reivindicar.

Además, me gustaría añadir que también hace falta una mirada al México diverso en todos sus sentidos, más allá de las posibles pugnas por definir a los diversos grupos sociales —e.g. pueblos indígenas, pueblos originarios, afro descendientes y demás categorías—. Debemos hablar de la diversidad en su más amplio sentido, partiendo más allá de una identidad impuesta, partir desde el punto en el que todos somos seres humanos, concediendo la libertad necesaria para que cada grupo pueda definirse, sin caer de nuevo en imposiciones y sin generar lugares de exclusión.

Es decir, tenemos que hablar de la diversidad respetando la diferencia y la libertad para autodefinirse.

En muchos sentidos, México es un país ampliamente diverso. La conjunción de su vasta historia, biodiversidad, geografía, su contexto social, político, económico, cultural y artístico han configurado un país diverso. Esta situación hace aún más urgente reivindicar esta mirada amplia y compleja en el ámbito del patrimonio cultural.

Bonfil entiende la diversidad como un recurso de enorme potencial:

La diversidad cultural no es un problema en sí mismo. De hecho, constituye un capital tangible e intangible de enorme potencial para el país, en tanto, pluralidad de experiencias históricas acumuladas, que forman un repertorio vastísimo de recursos para hacer frente a las situaciones más variadas (Bonfil, 1989:96).

Abordar la diversidad y el patrimonio cultural como recursos sociales, nos permite entender que ambos son capaces de potenciar procesos de cohesión social y reivindicación de las diversas identidades con la finalidad de construir un mejor presente y futuro social.

Por lo tanto, la propuesta es abordar el patrimonio cultural desde la mirada de este México profundo y diverso que posee diversos patrimonios vivos, conectados al pasado, presente y futuro a través de procesos de memoria e identidad, que abarcan todo tipo de realidades socioculturales del país.

1.3 PROCESO DE PATRIMONIO CULTURAL

Este apartado tiene la finalidad de explicar en términos generales lo que Smith (2006) propone al re teorizar sobre el concepto de patrimonio cultural y lo que ella a lo largo de su texto denomina como *heritage* (herencia / patrimonio).

En primer lugar, es definido como: un proceso cultural que se asocia con actos de recordar que trabajan para crear formas para entender y asociar con el presente (Smith 2006:44). En otras palabras, las acciones socioculturales asociadas al recordar, en las que participan los habitantes de cualquier comunidad, son actos de patrimonio. En estos actos los objetos y lugares son sólo herramientas que ayudan a que estos se desarrollen e impulsan el fenómeno de patrimonio y no son lo esencial en el proceso.

El patrimonio es una acción, un proceso que las personas crean en comunidad y la materialidad es un recurso que forma parte en el proceso. Por lo tanto, al ser un proceso es inherentemente intangible.

La relevancia de entender de esta forma el patrimonio cultural es entender el patrimonio cultural desde su origen, entender cómo y por qué se conforma así. Nos permite explicar la construcción del patrimonio cultural, encontrar la razón y el sentido del patrimonio cultural en los procesos sociales y culturales de una comunidad e ir al “corazón” del proceso que le da origen y justamente así comprender su valor para las comunidades que lo viven, recrean y sustentan.

A continuación se presenta el desarrollo de los conceptos involucrados que componen de manera más amplia el proceso de patrimonio cultural.

1.4 IDENTIDAD

Desde la teorización de Gilberto Giménez (2005,2009), entendemos que existe una relación simbiótica entre identidad y cultura⁸. Giménez (2005) explica a la identidad como una forma de interiorizar la cultura, con el objetivo de diferenciar y contrastar la relación con los demás sujetos.

Giménez (2005) empieza por describir la primera función de la identidad, la de marcar fronteras entre un “nosotros” y los “otros”. Por lo tanto, su primera función consiste en la diferenciación y la definición de sus límites.

Es también necesario entender la identidad como un proceso de creación de significado que gira en torno a definir quiénes somos.

Como todo proceso significativo, opera a través de la diferenciación, ésta implica un trabajo discursivo que vincula y establece los límites simbólicos (Derrida 1981; Laclau 1990; Butler 1993 en Hall⁹ 1996:4-5). He aquí la creación de un discurso que permita delinear con mayor claridad los límites en términos simbólicos que se verán reflejados en el exterior y que facilitarán la diferenciación con el otro.

Hall (1996) habla de la identidad como una práctica significativa que se encuentra en una interacción a base de reglas en torno a la diferenciación. Los significados que de ahí emanan servirán tanto para identificarse como para diferenciarse, trazando así límites invisibles. Dichos límites son las fronteras entre el ellos y el nosotros y se establecen a través de similitudes (identificación) entre un grupo y las diferencias con los otros grupos (diferenciación). Límites que se crean desde el lenguaje y forman un discurso tanto interno como externo sobre lo que soy y lo que no soy, formando así las fronteras. Es interno en el sentido de la construcción de un discurso que sustente ideológicamente la identidad de un grupo y externo en el sentido de que será reforzado por elementos visibles.

Toda identidad pretende apoyarse en una serie de atributos, marcas o rasgos distintivos que permiten afirmar la diferencia y acentuar los contrastes (Giménez, 2009:55). Por ejemplo, el por qué de determinada vestimenta o determinada forma de cocinar y comer, el uso de una lengua y/o cualquier otro tipo de expresión sociocultural que funcione tanto para identificarnos como para diferenciarnos de los otros.

El sujeto asume diferentes identidades conforme su vida transcurre, lo que le aporta continuidad y sentido en la construcción “(...) de una narrativa del yo” (Hall, 1990, 1992: 277). No puede ser un proceso finito porque tanto el sujeto como la comunidad que lo sostienen están en un espacio temporal que sigue su curso. A través de una narrativa (una historia), la identidad va tomando

⁸ Por cultura, tomamos la concepción simbólica de Clifford Geertz (1973) que la define como “pautas de significados” o “telaraña de significados”.

⁹ Traducción propia del texto original en inglés.

sentido. En este punto, es pertinente el tema de la memoria, pues la memoria es un elemento importante en la construcción de identidad. Las narrativas son uno de los principales recursos en la construcción de memorias, así como la memoria es uno de los principales recursos en la construcción de la identidad. He aquí la convergencia entre ambos procesos y el cómo se alimentan uno a otro.

Hall (1996) habla sobre el carácter inacabado de este proceso. Las identificaciones son una articulación inacabada y por tanto nunca llega a ser una totalidad, perfectamente delimitada. Es decir, no es algo finito ni estático, sino que es un proceso en constante movimiento y cambio, conforme los hechos sociales transcurren en el tiempo. Por tanto, la identidad no es permanente y es históricamente construida.

1.4.1 IDENTIDAD COLECTIVA/ SOCIAL

Es en este proceso de identificación se gestan colectividades y a su vez identidades colectivas.

La identidad es sinónimo de identificación, entendida como un proceso. La identificación social tiene que ver con la adscripción a grupos sociales, con quién se identifican los individuos y cómo las personas establecen y mantienen límites invisibles pero socialmente eficientes entre nosotros y ellos (Hylland Eriksen¹⁰, 2004:157). El proceso de identificación hace que nos unamos y juntemos con los similares a nosotros y esto a su vez, causa la diferenciación con los que no son como nosotros.

Taylor (1995) explica el fenómeno de la identidad colectiva como un proceso de articulación que tiene que ver con el proceso de identificación del individuo a grupos o colectividades:

Los individuos se identifican por sus relaciones de grupo las cuales giran en torno a una pertenencia histórica. La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de identidad de los individuos, y al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, este adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia (Taylor, 1995:15).

En este punto, la identificación se torna un proceso social en la interacción que sucede entre los individuos, los grupos dentro de la variable del tiempo, en este caso a lo que llama una pertenencia histórica. Es decir, a un grupo social ubicado dentro de un contexto espacio temporal, que responde a un pasado y a un presente en común, lo cual lo hace comportarse, expresarse y accionar de alguna manera en específico.

Giménez (2009) desarrolla el tema de las “identidades sociales” partiendo de la comprensión de la relación dialéctica existente entre identidad personal e identidad colectiva y define a la identidad social como:

¹⁰ Traducción propia del texto original en inglés.

La percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (in-group), por oposición a “los otros” (out-group), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva supuestamente compartida (Giménez, 2009:54)

En esta definición convergen tanto identificación-diferenciación como reconocimiento y memoria colectiva, características que se interactúan entre sí para entender y definir la identidad social o colectiva.

Toda identidad se apoya de rasgos distintivos, elementos que lo dotan de características propias, en el caso de la identidad social, por ejemplo son los mitos fundadores, los antepasados comunes, los lazos de sangre, el compartir un mismo territorio, hablar una misma lengua, a lo que se denomina auto adscripción. Lo cual permite tanto, afirmar la diferencia como acentuar la identificación.

Otro de los elementos necesarios para entender la identidad es el del reconocimiento social:

La identidad social –entendida como el sistema de nuestros grupos de pertenencia- necesita ser aprendida y reaprendida permanente. Además, necesita darse a conocer y hacerse visible públicamente para “mostrar” la realidad de su existencia frente a los que se niegan a “verla” o a reconocerla (Giménez, 2009:58)

La identidad es un proceso que se aprende continuamente con la ayuda del proceso de memoria y que para ser reconocida y reconocerse necesita mostrarse, es por ello que Giménez (2009) identifica como una estrategia poderosa a las celebraciones o fiestas que se llevan a cabo en la colectividad, al respecto señala lo siguiente:

Ambas necesidades explican por qué la identidad social aparece frecuentemente ligada a estrategias de celebración y manifestación. Como ya lo señalaba Durkheim, toda celebración constituye un momento de condensación y autopercepción efervescente de la comunidad, y representa simbólicamente los acontecimientos fundadores que, al proyectarse utópicamente hacia el futuro, se convierte en “destino” (Giménez, 2009:59)

Este momento de condensación de la comunidad en una fiesta en el que en la representación de su identidad convergen pasado, presente y futuro, converge con el proceso de la memoria y la concepción del tiempo lo cual resulta un gran ejemplo para entender ambos procesos dentro del proceso de patrimonio cultural.

Hall explica la función e importancia del proceso de identidad en relación al tiempo:

Aunque (las identidades) parecen invocar un origen en un pasado histórico con el que siguen correspondiendo, en realidad se refieren a los usos de los recursos de la historia, el lenguaje y la cultura en el proceso de convertirse en algo más que ser: no “quiénes somos”

o “ de dónde venimos “, sino lo que podríamos llegar a ser, cómo hemos sido representados y cómo eso tiene que ver con cómo podemos representarnos a nosotros mismos (Hall 1996:4).

La identidad no está definida sólo por un pasado histórico, sino que éste es utilizado con la ayuda del lenguaje y los recursos de la cultura para dar un sentido de vida en relación al pasado, al presente y con miras al futuro de la comunidad. Este punto resulta crucial para dimensionar la importancia de tomar en cuenta el fenómeno de la identidad en relación de los patrimonios y porvenires de las comunidades. Especialmente en definir hacia dónde nos dirigimos como grupo, abre la posibilidad de la toma de consciencia y autodeterminación en lo que al porvenir de la comunidad se refiere. Pues coloca el futuro y la construcción de este directamente en manos de los sujetos sociales.

En resumen, la identidad es el proceso de creación de significado que gira en torno a definir quiénes somos y hacia dónde nos dirigimos como grupo en relación a nuestro pasado, bajo las necesidades del presente y con aspiraciones al futuro; en el que surgen procesos simultáneos tanto de diferenciación como de identificación que ayudan a trazar los límites para identificar la identidad de las colectividades. Así mismo se nutre del proceso de memoria y necesita del reconocimiento social para su existencia.

1.5 IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

Desde la perspectiva de Taylor (1996) la identidad va de la mano con el tema del reconocimiento. Acto necesario para que la identidad tome un sentido político en el aspecto más amplio de la palabra que es el campo de lo social. Entonces entiende que la identidad será validada y efectiva a través del reconocimiento de los otros:

Pero a partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado. Este espacio es el que da lugar al discurso y a las teorías del reconocimiento (Taylor 1996:13)

Es decir que para que la identidad se consagre en términos sociales debe existir un reconocimiento a ella. El reconocimiento toma un sentido mayor en el caso de la identidad social de los estados-nación. Que la identidad de un grupo sea reconocida por los otros tiene consecuencias en el ámbito político y social.

Las instituciones, órganos y poderes que componen al Estado-nación son los que están en capacidad de reconocer las identidades en el sentido práctico y político a través del desarrollo de políticas públicas, acciones, programas, derechos y legislaciones pertinentes. Si, éstas no reconocen

y toman acción en torno a la diversidad sociocultural que habita en este país, en el sentido más amplio del término y de la realidad del país, las personas que componen esa diversidad y sus recursos sociales, culturales y naturales se encuentran en un estado de total vulnerabilidad.

Si el gobierno y sus instituciones que son los actores capaces de brindar la protección y defensa de nuestras garantías y derechos, no reconocen la diversidad de identidades e importancia política que de ellas emanan (soberanía, auto adscripción, voz propia, derechos culturales y sociales) los recursos sociales, culturales y naturales de valor patrimonial se encuentran vulnerables y a la deriva del hacer u omisión del poder e instituciones en turno.

Taylor hace una asociación importante entre identidad y política, apuntando por un lado sobre las características de la identidad colectiva y su relación con el reconocimiento, para que ésta permita desarrollar una verdadera democracia. En términos políticos afirma que el objetivo del estado-nación moderno es la democracia fundada sobre la soberanía de los pueblos.

La identidad colectiva desde la perspectiva de Taylor (1995) requiere del reconocimiento, la escucha y la comprensión, necesarios para llegar a la deliberación común y que el estado-nación funcione de manera legítima y óptima. Traslado estos conceptos en relación al patrimonio, éste tiene un enfoque positivo en relación al proceso democrático, al reconocer la diversidad de patrimonios y en consecuencia la posibilidad de soberanía de los grupos sociales que habitan el Estado.

Para Taylor (1996) el reconocimiento, la comprensión y la escucha deben llevarse a cabo de manera inclusiva en un estado-nación. Estas características son necesarias para que la identidad colectiva se constituya de una forma sólida, consciente y viva, que permita la plena capacidad de autodeterminación.

En conclusión, trasladando estas propuestas teóricas al tema del patrimonio y todo lo relacionado con los territorios, los modos de vida, paisajes, los recursos naturales y socioculturales de una comunidad, las personas que pertenecen a esa comunidad, deben ser incluidas en la toma de decisiones y formación de políticas públicas. Concebir la identidad colectiva de esta manera nos permite reconocer, comprender e incluir la diversidad de identidades y con ello, de patrimonios que existen en el país.

Nancy Fraser (2000) argumenta que el reconocimiento o la falta de él sobre la identidad y los valores culturales es algo políticamente poderoso y perjudicial. En las llamadas guerras culturales en Norte América y otros países poscoloniales, la habilidad de validar la identidad es tan importante como la habilidad para desafiar y derrotar la falta de identificación (Fraser (2000) en Smith 2006:52-53).

Por tanto, tal como Laclau, argumenta la constitución de la identidad social es un acto de poder (1990 en Hall 1996:5). Tanto la constitución de la identidad, como su exclusión o anulación es un acto de poder, pues en ellas se ejerce una capacidad de definir o crear y también de validar e invalidar las formas de ser y estar en comunidad y finalmente de existir y vivir en el mundo.

Por lo tanto, es necesario abordar la identidad como un proceso complejo compuesto de múltiples variables. Por un lado el proceso de autodefinición que se desarrolla en el interior en términos individuales como en el exterior en términos sociales. Los procesos de identificación y diferenciación que surgen en la formación de identidad. Así como la pertenencia e identificación a un grupo social que se gesta en el pasado en un tiempo y espacio específico con miras a determinar el futuro del quehacer como sociedad o colectividad. Aunado a esto el fenómeno de reconocimiento que debe existir para que la identidad se desarrolle de manera óptima para todos los actores sociales que componen la realidad social.

1.6 MEMORIA

A continuación se presentan una serie de conceptos y características del tema de memoria que nos permiten abrazar y comprender las convergencias conceptuales entre los demás conceptos aquí expuestos.

Los discursos de la memoria surgen en Occidente después de la década de 1960 como consecuencia de la descolonización y de los nuevos movimientos sociales que buscaban historiografías alternativas y revisionistas (Huysen, 2002:14)

Aunado a esto, después de la Segunda Guerra Mundial, específicamente después del holocausto y genocidio que se perpetuó contra la comunidad judía, el concepto de memoria en el mundo de las ciencias sociales se utilizó como herramienta de análisis y estudio en respuesta y oposición a las narrativas nacionalistas que sustentaron a los estados totalitarios que detonaron la gran Guerra (Smith, 2006).

Esto ha colocado a la memoria como una forma de narrativa subalterna que se contrapone a las narrativas nacionalistas (Smith, 2006). Pues parte de una perspectiva que permite mirar la diversidad de voces que existen para explicar temas que convergen con la identidad y las expresiones socioculturales desde la perspectiva de las personas que las construyen y no desde una sola narrativa impuesta.

La memoria es definida como un proceso cultural activo de recordar y olvidar que es fundamental para concebir el mundo (Miztal, 2003:1 en Smith 2006:58). Entender la memoria primero como un proceso, es entender y colocar en un lugar importante de su definición su carácter intangible o inmaterial, su carácter de proceso.

El proceso de memoria se gesta en el interior de las personas y comunidades se lleva a cabo a través del recordar y el olvidar. En la habilidad de recordar se distingue la necesidad de olvidar como un proceso de construcción importante de la memoria (López, 2012:90).

Cada grupo desarrolla un recuerdo que resalta su propio pasado y su identidad única (Miztal,

2003:50-55 en Jones, Syan. Russell, Lynette 2012¹¹:269). Durante este proceso se selecciona todo lo que aporte a resaltar los elementos de la identificación y diferenciación en relación a los otros. Aquí es visible el por qué la memoria se hace parte de la identidad, en el proceso de selección la memoria colectiva se hace presente y forma parte de la narrativa que define la identidad.

(...) La memoria es un elemento constitutivo importante de la formación de la identidad, a diferencia de las narrativas históricas profesionales, es personal y, por lo tanto, la memoria colectiva tiene un poder emotivo particular (Smith, 2006:). Dicho poder emotivo lo aporta su carácter personal, pues es un proceso que las personas de un colectivo interiorizan e impregnan de emotividad. Al gestarse en el interior se entremezcla con otros procesos que acompañan tanto al ser humano como ente individual como ser social, la carga emocional que le damos a las experiencias que tenemos en el mundo. Las emociones se ven involucradas en este proceso ya que tienen un impacto importante en los recuerdos y olvidos, ya sean memorias que se asocian al dolor o a la felicidad. Ambas tienen un peso importante en el interior de las personas.

La memoria es entonces un producto transitorio de las actividades de recordar y evocar, que tienen lugar en el contexto de la interacción social, y las interacciones entre las personas y sus entornos. (Jones, Syan. Russell, Lynette, 2012:270). La memoria adquiere un carácter meramente social, al gestarse en la interacción e intercambio entre las personas que pertenecen a una comunidad. Es a través de la interacción social que la memoria puede desarrollarse y transmitirse.

El filósofo y sociólogo Halbwachs argumenta que:

La memoria colectiva es socialmente construida en el presente, y es colectivamente legitimada en tanto que construye intereses comunes significativos y percepciones de la identidad colectiva. Trabaja para enlazar la colectividad, dar estabilidad y continuidad. (Halbwachs ({1926} 1992) en Smith, 2006:59).

Desde esta perspectiva la memoria es entendida como un fenómeno meramente social que nace con el objetivo de brindar estabilidad y continuidad a los grupos sociales y a formar parte de su sentido de pertenencia y existencia, ahondando en las funciones que posee en términos de identidad.

En ella existen procesos de transmisión y reproducción que se dan al interior de la colectividad. El proceso de identificación va a estar compuesto por las memorias previamente seleccionadas, constatadas y transmitidas para así poder compartirlas entre el grupo y formar identificación a partir de ellas.

La memoria también es entendida como la acción mediadora de recordar, que es en sí misma un proceso asociado con la creación de significado (Wertsch 2002:17 en Smith 2006:59). La creación de significados, irá asociada a una gama de sentidos y construcciones sociales y culturales que den sentido y explicación al pasado y al presente en resonancia con las aspiraciones del futuro.

¹¹ Traducción propia del texto original en inglés.

A través de estas prácticas y relaciones (actos de memoria como recordar, olvidar) las personas se involucran en procesos culturales de trabajo de memoria a través de los cuales el pasado es continuamente interpretado y negociado en una relación dialéctica con el presente (Jones, Syan. Russell, Lynette, 2012:270). La memoria es el proceso por el cual el tiempo concebido como pasado, presente y futuro cobra un sentido identitario para los grupos sociales, en dónde se encuentra el sustento necesario para formar la identificación y diferenciación necesaria para construir la identidad.

Urry argumenta que el pasado no existe en sí mismo, sólo en el presente, el pasado puede ser recreado (Urry 1996:48 en Smith 2006:58). En otras palabras, sólo a través de la experiencia del presente es que el pasado puede ser recreado o interpretado. Al negar la existencia del pasado se niega toda posibilidad de trasladar el pasado al presente de manera exacta y objetiva, los hechos que en él se gestan, no son algo objetivo y medible. Al recrear el pasado se construye una interpretación del mismo. Desde esta perspectiva el pasado no es visto desde la objetividad y exactitud con la que es tratado por las concepciones epistemológicas que el realismo filosófico plantea. Como es el caso de las historiografías elegidas para relatar las historias nacionales, en dónde solo se considera la existencia de un solo pasado, por lo tanto una sola perspectiva de él y en él una verdad implícita, así sólo existe una Historia, la oficial, lo que desde el paradigma oficial del conocimiento llamamos la Historia Nacional o la Historia Universal, que es la que alimenta y permite ejecutar mejor el poder.

Como podemos observar la memoria tiene que ver con la comprensión y entendimiento del tiempo, cosa que no resulta única para todos, ni lineal en términos de pasado-presente-futuro, como si este fuese un conducto lineal y en el que se pudiese viajar y hablar de él de manera exacta. Como bien se define, es una relación dialéctica que va y viene, tomando los recursos, discursos e historias del pasado en total interacción y combinación con el presente. Sin ser una transmisión exacta del pasado, sino que esta concepción comprende que la concepción del pasado es una interpretación a través del presente.

Para G. Giménez la memoria es una construcción del pasado en función del presente, es decir de los intereses materiales y simbólicos del presente. Por tanto, no existe ningún recuerdo absolutamente "objetivo". Sólo recordamos lo que para nosotros tiene o tuvo importancia y significación. (Giménez, 2009:64)

Esta concepción tiene consecuencias en la comprensión del patrimonio cultural en el sentido de que ya no se entenderá en términos de lo prístino, de sólo lo material o monumental, del valor del patrimonio por el objeto mismo, sino de revalorizar y replantear su valor en torno al proceso que permitió que hoy eso sea considerado patrimonio cultural.

Colocar en primer lugar los procesos que dan sentido al patrimonio, es priorizar los procesos que alimentan el que algo sea considerado patrimonio y así permitir la escucha de las diversas voces

que habitan un espacio en la defensa de sus patrimonios. Lo cual, al mismo tiempo es permitirnos escuchar las diversas expresiones de ser y estar en el mundo. Y permitir llevar a la práctica el respeto y expresión de la diversidad cultural.

Esto provoca una oposición entre los distintos quehaceres de memoria e historia, donde la primera se asocia positivamente con lo “personal” y lo “subjetivo” y la segunda con lo “público” y lo “objetivo” (Jones, Russell 2012:269). Existe una tensión, entre los discursos que se forman a partir del quehacer de la Historia y el de la memoria, Smith (2006) explica que la Historia se trata sobre una narrativa nacional autorizada y la memoria es entendida como una serie de narrativas subjetivas y emotivas que provienen de las personas y sus colectivos. Y no es que estos dos discursos sean totalmente antagónicos o que uno anule al otro, si no que desde sus diferentes perspectivas y objetivos llegan a distintas interpretaciones y cumplen distintas funciones. El punto importante, es permitir la expresión de los otros discursos, de las otras perspectivas.

En nuestro país tenemos muchos casos que ejemplifican muy bien las consecuencias de la detención de este poder. Por ejemplo, el caso de la exaltación de la cultura azteca por encima de la existencia de los demás grupos culturales que también habitaron Mesoamérica, el discurso de lo mestizo sobre lo nativo, el discurso de del español sobre la gran diversidad de lenguas nativas. Todos estos casos ejemplifican la imposición de un discurso de poder sobre los demás, anulando y estableciendo una jerarquía de superioridad y validez sobre los “otros diferentes”.

La creación de este tipo de narrativas no sólo permite programar la memoria, sino que se convierten en una fuerza para controlar a las comunidades que no tienen el poder para rehacer su pasado de acuerdo con sus propios intereses (Schudson, 1997:3-17 en López, 2012:95).

Assmann explica uno de los procesos al interior de la memoria al cual denomina: cultura de la memoria, el cual brinda las pautas para recuperar este poder de las comunidades, es el proceso mediante el cual una sociedad garantiza la continuidad cultural preservando -con la ayuda de la mnemotécnica cultural¹²- su conocimiento colectivo de una generación a la siguiente, haciendo posible que las generaciones posteriores reconstruyan su identidad cultural (Assmann 1995: 124-135 en Rodríguez, 2007:1). El tema de la transmisión y continuidad del conocimiento de un grupo hacia sus siguientes generaciones es una parte fundamental en el fenómeno de la memoria y el que garantiza la continuidad y existencia del proceso de memoria. Esta transmisión de saberes a través del proceso de memoria permite la preservación de estos saberes, prácticas y significados que definen el patrimonio cultural.

Entender este fenómeno como parte de la memoria permite entender mejor las conexiones entre memoria, identidad, patrimonio y preservación, así es posible comprender como estos procesos sociales se gestan y entretienen.

¹² Una serie de acciones y objetos que ayuden a recordar. Aquí los objetos, monumentos, actos y todos los elementos funcionan como herramientas en el acto de recordar. A partir de ellos el acto de recordar se ve facilitado y también es constatado.

Tal como añaden Hodgkin y Radstone (2003):

En la reconstrucción de la identidad cultural, también se encuentra la reconstrucción de las memorias; la memoria, entonces. . . no está ligada al individuo que ha experimentado un evento dado, sino que se ha dispersado y transmitido a las generaciones posteriores. Pero el proceso de transmisión también cambia a los que recuerdan: los padres que comparten sus recuerdos encuentran sus recuerdos cambiando (Hodgkin and Radstone 2003a: 27 en Smith 2006:64).

Las memorias se irán transformando a lo largo del tiempo, la concepción del pasado ira transformándose a partir del presente y sus nuevos actores y aconteceres. El pasado se irá impregnando del presente a lo largo del tiempo, se irá transformando a partir de las experiencias del presente.

El papel del lenguaje en este punto es crucial, pues es el mediador entre el mundo y nuestras interpretaciones. Por lo que resulta importante analizar su uso y sus significados en la construcción de los discursos que moldean las memorias. Tal como los estudios en psicología social revelan, el cómo hablamos acerca de nuestras memorias individuales y colectivas –el discurso que usamos para entenderlas y darles significado- también moldea y forma nuestras memorias y enmarca el proceso de recordar y olvidar (Pennebaker&Banasik 1997 en Smith 2006:59).

Las narrativas (historias) en las ciencias humanas se definen provisionalmente como discursos con un orden secuencial que conectan los eventos de una manera significativa para una audiencia definida y, por lo tanto, proporciona información sobre el mundo y/o las experiencias de la gente (...) es a través de la narrativa que una cultura organiza e integra su comprensión de la realidad (Hinchman and Hinchman, 1997: xvi en Rodríguez 2007:7).

El lenguaje compone a las narrativas, así mismo estas forman parte de los discursos que configuran el sentido de la memoria. En las narrativas se encuentran las historias que configuran el sentido de la memoria de las comunidades. Las narrativas son las estructuras de la memoria por las cuales se construye un sentido y significado al quehacer de la memoria.

1.6.1 MEMORIA DEL HÁBITO

Este concepto de memoria del hábito permite identificar y explicar cómo el proceso de memoria se desarrolla a través de la materialidad o de sus expresiones físicas, del lenguaje o de cualquier actividad performativa.

Se define como: el proceso por el cual se construye la memoria social, ya que permite reproducir una actividad a partir de reglas y códigos, sedimentados en las posturas del cuerpo, actividades, técnicas y gestos (Connerton 1989 en López, 2012:85-86). Este concepto explica cómo la memoria se reproduce en las actividades de la vida de las personas. Las cuales se manifiestan a través de

los objetos materiales que se encuentran en su vida hasta los movimientos físicos del cuerpo de los individuos, su lenguaje y todo el mundo y expresiones físicas que se encuentran en su vida cotidiana. Rastros de memoria que se encuentran inmersos en su vida cotidiana y se convierten en hábitos.

La memoria del hábito se transmite a partir de lo que Connerton describe como prácticas inscritas o incorporadas. Las primeras se basan en información externa procedente de actividades que se manifiestan materialmente. Mientras que las segundas transmiten información a partir de las acciones corporales o de gestos (Connerton 1989 en López, 2012:85-86). Las prácticas inscritas proveen la información del exterior a partir de actividades materializadas, por ejemplo la receta para elaboración de algún platillo gastronómico. Y las incorporadas, como su nombre lo indican ya están dentro de las personas, se encuentran en sus cuerpos, en su lenguaje, en sus gestos y formas de desenvolverse con su cuerpo en el mundo, por ejemplo los pasos para realizar alguna danza o ritual.

La memoria del hábito mantiene la continuidad de la memoria social al recrear esta actividad que tiene una estructura temporal puede ser tan inconsciente como la propia acción (Lucas, 2005:84 en López, 2012:85). Dicho proceso no es consciente, muchas veces la memoria del hábito se transmite de manera continua e inconsciente a las siguientes generaciones formando en un hábito su ejecución dando continuidad al proceso y así mantenerlo activo.

1.7 PAISAJE

Como primer acercamiento está la noción de lugar, Smith (2006) lo define como el espacio geográfico en el que la experiencia humana se desenvuelve junto con sus interrelaciones. La definición de lugar nos sitúa en la necesidad de todo ser humano de habitar un espacio. En segundo lugar, se entiende que los lugares son socialmente construidos, es decir hay una sociedad de por medio, que los moldea y construye según sus necesidades, ideología y pasado.

Al hablar de una construcción social, el teórico David Harvey indica que las relaciones sociales son espaciales y estas relaciones existen dentro de lugares con significados sociales incrustados (Harvey 1996:122 en Smith 2006:76), esta aproximación a lugar permite ahondar en un concepto que complementará de mejor manera la situación socio-espacial que se vive dentro de un espacio físico.

1.7.1 PAISAJE CULTURAL

Históricamente, el concepto nació y estuvo aunado al Arte¹³, dicha concepción radica en la perspectiva de los artistas europeos imprimen en su obra pictórica desde el s.XVII hasta principios del

¹³ Y resulta ser la concepción a la que recurrimos en una primera instancia, al utilizar el concepto.

s.XIX. Privilegiando las ideas de lo estético en lo visual y la idealización de la vida en el campo, la majestuosidad y la belleza encontrada en la naturaleza (E.H. Gombrich, 1995).

El término *paisaje* en las ciencias sociales fue apropiado por la Geografía cultural. Durante los años 20's uno de los primeros autores Carl Ortwin Sauer lo define como:

Un área hecha a partir de diversas asociaciones de formas, tanto físicas como culturales (...) un paisaje natural formado por un grupo cultural de tal manera que la cultura es el agente, el área natural es el medio y el paisaje cultural el resultado” (O.Sauer, 1925 en Riesenweber, 2008:24).

Añadir el término cultural a la idea de paisaje fue crucial para entender que los territorios no sólo son entendidos en términos físicos.

La cultura como agente es comprender que la cultura es la rectora del espacio físico, la que crea, moldea y modifica en torno a sus intereses, creencias y significados. Esta unión natural-territorial y cultural engloba dos conceptos que antes parecían separados y lejanos. Con la aportación conceptual de paisaje cultural, es posible entender la interrelación que uno tiene con el otro y comprender mejor la totalidad del fenómeno, paisaje cultural.

La concepción de paisaje ha cambiado de sólo ser un concepto a pasar a una acción, según el historiador W.J.T. Mitchell (1994) el paisaje participa activamente en la construcción de sus propios significados y formas de hacer sociedad (Mitchell,1994 en Riesenweber, 2008:28). La concepción de paisaje fue cambiando a través de los años en lo que a la investigación social se refiere. A mediados de los ochentas, durante el giro cultural o el llamado *culturalismo*¹⁴ la concepción de paisaje se entiende por primera vez como un fenómeno, es decir adquiere calidad de verbo o acción. He aquí su carácter activo en el que se efectúa un fenómeno que sucede en dos niveles; por un lado, en la mente de los que lo habitan y por otro, en las experiencias del mundo físico (TadghO' Koeffe, 2007). Es decir, el espacio interior en el que la comunidad significa dicho espacio a partir de la memoria y el espacio exterior del lugar en el que habitan, su territorio geográfico.

Es por ello que el paisaje es un sistema signifiante a través del cual lo social es reproducido y transformado, explorado y estructurado (Tilley, 1994:34 en Winter 2007:133). Como sistema signifiante se entiende un sistema de signos y significantes que soportan el discurso de lo social a través del cual se reproducen, transforman, exploran y estructuran ideas y valores al respecto del paisaje. Dicho sistema signifiante se mantiene en movimiento gracias a la constante interacción de las personas que habitan el espacio en el transcurso del tiempo. En este punto, la memoria colectiva permite recordar y asociar los fenómenos que ocurren en el lugar dando sentido y valor en sus vidas.

¹⁴ Dicha corriente asegura que los estudios sociales no son ideológicamente neutrales, es decir, que en toda investigación social se permean valores, ideas, conceptos y perspectivas particulares al abordar algún fenómeno. Dicha permeabilidad se ve influenciada por el contexto del investigador, la institución que los respalda y sus intereses tanto sociales como personales. Es por ello que no existe ninguna investigación puramente objetiva (cita)

El paisaje, metafóricamente hablando se entiende como una serie de textos que nos dicen historias... que concretizan ideologías (Riesenweber, 2008:31). La comunidad que habita dicho lugar es la autora del texto, dota de significado a los elementos que construyen el fenómeno del paisaje. Así el paisaje-texto se entiende como un texto lleno de subtextos que se relacionan en diversas escalas de tiempo y espacio, lo cual los dota de mayor complejidad, pues requieren mayores fuentes y asociaciones para ser entendidos y abordados, esto finalmente los enriquece y complejiza más allá de la idea que comúnmente se tiene de paisaje como una imagen estéticamente agradable. Esta concepción permite mirar las distintas dimensiones que existen en un solo paisaje.

Schein (1997) entiende el paisaje en los acuerdos entre las relaciones sociales y espaciales de la vida diaria, involucrando preguntas acerca de cómo este paisaje cultural está conectado y relacionado a paisajes y procesos sociales en otros lugares (en Riesenweber 2008: 31).

Esto también reta a escalar las categorías tanto local, estatal y nacional en términos de significancia (...) y puede traer mayor significación al hacer conexiones entre lugares separados en tiempo y espacio y encontrar significados en paisajes que puede que de otra manera permanecieran ocultos o sin ninguna importancia (Riesenweber, 2008:31).

A partir de estas aportaciones es posible entender que los paisajes no son estáticos, ni pueden quedarse en el mero acto de la estética visual, los monumentos, el discurso de la Historia nacional o de lo que muchas veces se mantiene del paisaje como lo "prístino". Incluso que el paisaje puede verse asociado con otros paisajes y procesos sociales que no se encuentran ahí físicamente. El autor hace mención al fenómeno de la migración, como un ejemplo de conexión entre paisajes y procesos sociales que no responden a un solo espacio y/o tiempo. Es importante tener en cuenta que la experiencia humana está íntimamente conectada a la estructura temporal de las actividades en las que el espacio se experimenta. Los cambios en la temporalidad de la actividad humana inevitablemente generan experiencias alteradas en el espacio-tiempo (Scheuerman, 2014).

Uno de los mayores cambios en la actualidad, a manera de ejemplo y reafirmación de la aportación de Riesenweber (2008), es el fenómeno de la globalización. En el que el territorio en el sentido geográfico ya no es la parte esencial de la totalidad del espacio social... (pues) la globalización se refiere a la nueva forma de actividad social no-territorial (Ruggie 1993; Scholte 2000 en Scheuerman, 2014). Uno de los mejores ejemplos en este sentido es el uso y consecuencia en la vida humana el uso de las tecnologías de la información.

Por lo tanto, fenómenos como la globalización y migración, traen consigo cambios en la vida social y cultural de los diversos grupos sociales del mundo. Y esto por tanto, incide en la formación del paisaje cultural.

Melnick (2008) reafirma la concepción y el abordaje teórico-práctico necesario para el paisaje,

afirmando que es necesario comprometerse con el paisaje de nuestro mundo, con su gran variedad de significados, y las múltiples constituciones:

Especialmente las formas que van más allá de la narrativa histórica y visual (...) debemos recordar y valorar esas diferencias y abrazarlas como fortalezas pues hay muchas verdades en cualquier paisaje. La expectativa codificada de encontrar sólo una verdad amenaza para desviarnos de nuestros propios sentimientos, entendimientos y nuestro propio conocimiento (...). Necesitamos pensar en el tiempo, la propiedad y la naturaleza, y tenemos que continuar para ampliar nuestros horizontes profesionales y personales del paisaje (Melnick, 2008:208).

El paisaje entendido desde esta perspectiva, puede ser el fenómeno social que explique el beneficio de mirar la diversidad de ser y estar en el mundo social a través de las múltiples representaciones territoriales y significativas. A través del paisaje es posible plantear la diferencia como fortaleza y riqueza de pensamiento para converger en el respeto y la comprensión por el otro.

En suma, el paisaje es un concepto que habla del significado social y cultural que las personas dan a su lugar. Por ello es considerado un proceso cultural que se estudia a través de las relaciones sociales que se dan en el espacio físico de los grupos sociales a través del tiempo (Hirsch, 1995). Al estudiar las relaciones sociales es posible identificar, explicar y analizar este tipo de relaciones y fenómenos intrínsecos al paisaje. Y así también encontrar con ello el valor con el que la comunidad lo dota.

Estas conceptualizaciones de paisaje exploran las complejas formas en las que interactúa lo local, nacional y las formaciones globales en el paisaje y la intersección del patrimonio con las políticas de etnicidad, religión y cultura (Walsh 1992; Leask and Fyall, 2000; Oliver, 2001 en Winter 2007: 134).

A través de este acercamiento antropológico se investigan las estructuras y los lenguajes sobre la percepción del medio ambiente en el que se moldean las experiencias de los espectadores (Green 1995:36). Por tanto, es importante investigar la interacción entre sujetos, memorias, objetos, representaciones, actos y vivencias que surgen en el contexto simbólico y territorial del paisaje.

El paisaje resulta una buena herramienta conceptual desde la cual abordar el uso del espacio y las razones culturales que hay detrás de los territorios. Cabe resaltar que este acercamiento serviría como parte fundamental en la resolución de conflictos territoriales entre distintos grupos y la prevención de estos, pues a través de este análisis y abordaje es posible definir la valoración mayoritaria que existe en un territorio no sólo en términos geográficos, políticos y económicos, como generalmente se determinan, sino también en términos sociales y culturales.

Estamos hablando de que el elemento paisaje en el patrimonio-herencia no sólo tiene un finalidad de cumplir un requerimiento o ser parte de las listas tanto nacionales de patrimonio o internacionales de UNESCO o ICOMOS, sino que también funge como eje de un bienestar social

y cultural desde el interior de las personas hasta el territorio físico en el que se desenvuelven. Estándares de bienestar social y cultural que considero tenemos que considerar como necesarios para nuestro bienestar personal y colectivo. Para la UNESCO los paisajes culturales son: bienes culturales y representan las «obras conjuntas del hombre y la naturaleza» mencionadas en el Artículo 1 de la Convención. Ilustran la evolución de la sociedad y los asentamientos humanos a lo largo de los años, bajo la influencia de las limitaciones y/o de las ventajas que presenta el entorno natural y de fuerzas sociales, económicas y culturales sucesivas, internas y externas» (UNESCO, 2006).

La concepción del paisaje como patrimonio es quizás uno de los puentes entre las dos visiones de los paisajes culturales: ante los procesos de banalización, pérdida de carácter o virtualización del territorio que acarrea su evolución en el marco de la globalización, los paisajes culturales aparecen como refugios de la identidad, como singularidades de gran belleza y significado histórico, como espacios con memoria con los que la sociedad busca recuperar la relación con un territorio cada vez más homogéneo y aterritorial (Lladó 2014:256).

CAPÍTULO II. CONTEXTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DE MILPA ALTA

El presente capítulo tiene como objetivo contextualizar geográficamente e históricamente la alcaldía de Milpa Alta en dónde se encuentra el Barrio de Santa Martha con la finalidad de comprender desde una perspectiva mayor al lugar y a uno de sus barrios, que es el objeto de esta investigación.

Así como comprender la importancia de sus condiciones ambientales, geográficas e históricas, con la finalidad de entender la interconexión de todas estas con sus condiciones socioculturales y patrimoniales.

2.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA

La alcaldía se localiza al sureste de la Ciudad de México, 19° 03', 19° 13' de latitud norte y 98° 57', 99° 10' de longitud oeste (INEGI, 2009).

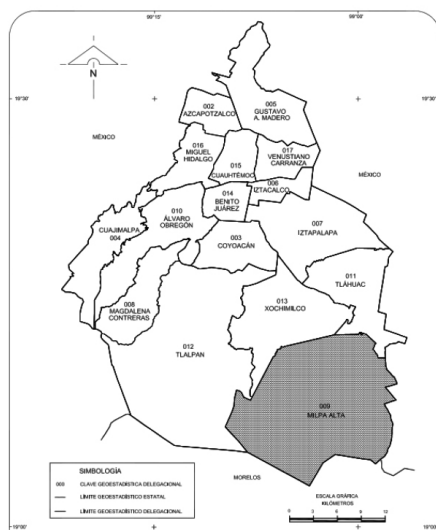


Ilustración 1 FUENTE: INEGI, Marco Geostadístico 2000.

Colinda al norte con las alcaldías de Xochimilco y Tláhuac; al oriente, con los municipios de Chalco, Tenango del Aire y Juchitepec, del Estado de México; al sur, con Tlalneantla y Tepoztlán, Morelos, y al poniente, con las alcaldías Tlalpan y Xochimilco (Prontuario, 2009).|

Su territorio cubre 28 800 hectáreas, cifra que representa el 19.18 % de la superficie de la Ciudad de México, donde ocupa el segundo lugar por su extensión, y la menos densamente poblada; sus habitantes representan el 2% de la población del Distrito Federal. (Wacher Rodarte, 2006:5)

En la demarcación se asientan doce pueblos: Villa Milpa Alta, la cabecera delegacional, San Antonio Tecómitl, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlán, San Agustín Ohtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Bartolomé Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco y San Juan Tepenahuac, así como una serie de pequeñas colonias y barrios que han surgido en los últimos años. (Wacher Rodarte, 2006: 6).

Pertenece a la zona geográfica del Altiplano Mexicano, con un clima templado y subhúmedo y una temperatura media de 13.4°C (Programa Delegacional de Desarrollo Urbano Milpa Alta, 1997).

Las dos terceras partes de la delegación son montañosas ya que forma parte de la serranía del Ajusco-Chichinautzin. Pertenece a la provincia del eje Neo-volcánico transversal y la sub-provincia de Lagos y volcanes del Anahuac. Las principales elevaciones volcánicas son: Cuautzin, Tetzacoátl, Ocuzacayo, Acopixco, San Bartolo, Chichinautzin y Tláloc, y los cerros Pripitillo, Telcuayo, Coralera, Ocotécatl y Loma del Madroño.

Uno de los volcanes más emblemáticos para la población es el volcán Teuhtli que se encuentra en la cabecera delegacional ya que forma parte de la vida social y cultural de los habitantes de Villa Milpa Alta.

El suelo está formado por depósitos del cuaternario y en menor proporción cuenta con otro tipo de depósitos como lavas escoráceas, aglomerados y piroclásticos gruesos y finos que presentan alta permeabilidad, conformando una de las principales zonas de recarga del acuífero de la cuenca (Programa Delegacional de Desarrollo Urbano Milpa Alta, 1997).

2.1.1 FLORA

Según el informe del Programa Delegacional de Desarrollo Urbano (1997), la vegetación predominante es del tipo de bosque templado y frío, con especies de árboles como pino, oyamel, pino-encino. Otro tipo de vegetación son los árboles frutales tales como el tejocote (*Crataegus pubescens*), capulín (*Prunus serotina ssp capulli*), zarzamora (*Rubus adenotrichus*), así como una rica asociación vegetal arbustiva y florística.

En cuanto a plantas; el toronjil (*Agastache mexicana*), zihuapatli (*Montanoa tomentosa*), árnica (*Heterotheca inuloides*) y sábila (*Aloe vera*); los pastos escobosos, pata de gallo, palillo, y los cultivos de nopal verdura son las predominantes en la región.

2.1.2 FAUNA

Ya que esta zona forma parte del Eje Neovolcánico Trasversal ha sido refugio para muchos animales. Debido a su gran heterogeneidad ambiental se ha fomentado la diversificación de un gran

número de grupos taxonómicos. Por ello el Eje Neovolcánico Transversal es reconocido como la región del país más rica en especies endémicas de vertebrados terrestres.

El par de especies más representativas de la zona, son el teporingo (ver ilustración 2 en Anexos) y el gorrión serrano (ver ilustración 3 en Anexos). El teporingo, zacatuche o conejo de los volcanes (*Romerolagus diazi*); es una especie considerada en peligro de extinción, endémica del país y de la Cuenca del Valle de México.

El *Gorrión Serrano* (*Xenospiza baileyi*) es una especie considerada endémica al país y prácticamente de la cuenca del Valle de México, su hábitat natural está confinado a los pastizales y a las zonas de ecotonos entre los pastizales y los bosques de pino abiertos.

2.1.3 DEMOGRAFÍA

La población ha aumentado a lo largo de las décadas, en 1980 la población de Milpa Alta ascendía a 50 mil habitantes, cifra que aumentó a 90 mil en el año 2000. Este incremento se debió al crecimiento natural de la población local y a la migración. En las últimas décadas se han formado nuevos barrios en los pueblos y han aparecido algunas colonias habitadas fundamentalmente por inmigrantes de otros estados de la República (Wacher Rodarte, 2006:7). Inmigrantes de los estados de Oaxaca, Chiapas y Puebla que buscan un trabajo y mejores oportunidades para sus familias.

En 2010 la población total de la delegación fue de 130,582 personas, lo cual representó el 1.5% de la población en la entidad federativa (INEGI, CONEVAL, 2010).

2.1.4 CONTEXTO GEOGRÁFICO Y MEDIO AMBIENTAL

Desde la perspectiva medio ambiental los siguientes puntos resultan relevantes para entender gran parte del contexto geografico y medioambiental de Milpa Alta en la actualidad:

- (1) tiene el menor número de habitantes (aprox. 156,000) entre las delegaciones del Distrito Federal (actualmente denominadas alcaldías),
- (2) la actividad económica de la zona se enfoca principalmente a la agricultura (y al comercio),
- (3) el uso del suelo es ejidal, lo que hasta hace unos años limitaba el crecimiento de la mancha urbana en esa dirección (limitaba, porque a pesar de que exista legalmente un suelo de conservación, en muchos de ellos hoy en día son el inicio de colonias enteras)
- (4) la actividad industrial es de las más bajas del Valle de México. (Navarro Frías, J. y González Ruiz, N. y Álvarez Castañeda, S., 2007, paréntesis propios).

A partir de las investigaciones realizadas desde el área medioambiental, se menciona que Milpa Alta tiene una importancia ambiental para las especies de flora y fauna de la zona. Ya que es uno de los pocos recintos biológicos que aún conservan la vegetación original y por tanto en donde la fauna silvestre de la cuenca de México puede sobrevivir ante las amenazas que acarrea el crecimiento desenfrenado de la mancha urbana de la CMDX.

La alcaldía tiene en la parte sur, una zona boscosa, que se considera parte del corredor biológico Chichinautzin, que es prácticamente continuo desde la región de Zempoala (Morelos-Estado de México) hasta la de Zoquiapan (Estado de México), incluyendo la ladera oeste de los volcanes del Popocatepetl e Iztacihuatl. Este corredor biológico es de gran importancia, debido a que es la única conexión actual que puede permitir la migración y el intercambio genético de especies silvestres en la parte central del Eje Volcánico Transversal.

2.1.1.5 PROBLEMÁTICA

La problemática ambiental tiene consecuencias en el área social y cultural de la zona. Los recursos, tanto socioculturales como ambientales se encuentran ante un estado de latente vulnerabilidad a causa del continuo y desenfrenado crecimiento de la mancha urbana, el cual trae consigo descontrolado del crecimiento poblacional y desarrollo urbano. Así como la posible explotación turística no planificada.

Problemática que se extiende por toda la zona sur de la Ciudad de México (Xochimilco, Tlahuac y Milpa Alta), cuyas consecuencias se pueden observar con mayor agudeza en el caso de Xochimilco¹⁵.

El crecimiento desenfrenado de la población y la mancha urbana, tiene diversas consecuencias negativas en la demarcación.

Las consecuencias a nivel ambiental; el incremento del deterioro ambiental, ha repercutido en la reducción cada vez mayor de los espacios que pueden albergar a la flora y fauna silvestres. Ante estos hechos, la fauna silvestre en general enfrenta serios problemas de conservación, principalmente por la drástica reducción del hábitat. Esta situación ha provocado que algunas especies de mamíferos se hayan extinguido, mientras que un número más reducido ha logrado sobrevivir en los suburbios o en algunos pocos refugios dentro de la metrópoli pero con un futuro incierto (Navarro Frías, J. y González Ruiz, N. y Álvarez Castañeda, S., 2007)

¹⁵ Xochimilco se encuentra ante un constante proceso de pérdida de territorio con valor ambiental, pérdida de biodiversidad e imposibilidad de recuperar las condiciones que hacían posible tanto la existencia de la productividad chinampera como la extinción de especies endémicas de la zona que es el último reducto de lo que fue una región lacustre (Ruiz, 2012). Los recursos naturales está extinguiendo también los recursos sociales y culturales asociados a este territorio. Gran problemática ante la cual se enfrenta Xochimilco a pesar de estar inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial, junto con el Centro Histórico de la Ciudad de México desde 1987. Y poseer planes y programas de protección a nivel delegacional, estatal e internacional (ejemplo "Plan de Rescate de Xochimilco,1986" y el "Plan Integral y Estructura de Gestión para Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta, 2006 UNESCO, GDF").

Las consecuencias en términos de pérdida de recursos sociales y culturales. Por dos vías; por un lado (i) la relación intrínseca entre medio ambiente y cultura. Por otro lado (ii) ante la imposición de nuevas formas de vida que trae consigo el crecimiento de la mancha urbana y el crecimiento económico sin una revisión y acciones pertinentes en torno al desarrollo social y cultural de la zona, lo cual pone en un estado vulnerable a la población al respecto de sus recursos sociales y culturales con valor patrimonial. Ante este estado de vulnerabilidad es indiscutible la posible pérdida de la herencia cultural de la población.

Ante esta problemática la comprensión de las condiciones ambientales y geográficas e históricas es crucial para entender las condiciones socioculturales, así la suma de todas estas constituye una visión más amplia del lugar, por tanto una mejor aproximación y una mejor propuesta de solución.

2.2 CONTEXTO HISTÓRICO

“Momochco Malacachteticpac, naltepeuh, itocan Milpa Alta caxtilacompa nozo Asunción Milpa Alta ihuan intzalan tetepeme Cuauhtzin ihuan Teuhtli”.

(Momoxco Malacachteticpac mi pueblo, se llama Milpa Alta en español, o la Asunción Milpa Alta, y está entre los cerros de Cuauhtzin y Teuhtli)

Luz Jiménez, en Fernando Horcasitas, De Porfirio Díaz a Zapata, 1968.

Con la finalidad de entender a mayor profundidad ambos procesos de identidad y memoria en la actualidad del Barrio de Santa Martha, es necesario remontarnos al pasado y el origen de estas festividades, rituales y encontrar su razón de ser en el presente. En primer lugar, la conexión y los procesos históricos que dieron origen a las festividades del presente, desde nuestro primer registro que es Mesoamérica. Y en segundo, remontarnos a la historia local a través de fuentes que nos pueden brindar un mejor acercamiento y conexión con el pasado de Milpa Alta. Para finalmente, interpretar de mejor manera los símbolos del presente del Barrio de Santa Martha.

2.2.1 MESOAMÉRICA Y SU COSMOVISIÓN

En primer lugar, partiremos de la definición básica de Mesoamérica, el concepto fue acuñado inicialmente por Paul Kirchhoff en 1943, con la intención de agrupar en términos geográficos y socioculturales a las sociedades que habitaron el área geográfica de Norte y Centro de América. Por tanto, como definición primaria se definió como:

Una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto

a otras tribus del Continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos (Kirchhoff,1960:5)

Hoy el término sigue siendo utilizado con la finalidad de estudio de esta gran área cultural unida por características espaciales, temporales, culturales y sociales a las que responde cada área (Norte, Occidente, Centro, Golfo, Oaxaca, Costa Sur, Maya y Centroamérica).

Por tanto entendemos Mesoamérica como una gran área sociocultural, por lo que sabemos que cada área compartió cosmovisiones generales acerca de su existencia y su ser en el mundo, tal es el caso del área del Centro, habitado por el grupo nahua.

A continuación hablaré de algunas características que considero importantes para entender los procesos de memoria e identidad que se gestan en la actualidad en correspondencia con el pasado mesoamericano y nahua de la región.

2.2.2 LA RITUALIDAD

La ritualidad mesoamericana fue un elemento central en la vida sociocultural de Mesoamérica, esta nos permite entender gran parte de las expresiones sobre la cosmovisión, religiosidad y espiritualidad en esta época.

La historiadora Johanna Broda (2003) nos ofrece el desarrollo teórico del tema. A continuación, a manera de resumen expongo las características principales de la ritualidad mesoamericana según la autora:

Ritualidad Mesoamericana
Quiénes la llevaban acabo: campesinos-población común.
Cuándo: en ceremonias de culto a la vida agrícola y elementos asociados a la fertilidad.
Cómo: regida por una estructura calendárica en torno a la agricultura.
Quién es la Divinidad: elementos naturales como la lluvia asociada al elemento del Agua, la Tierra, los Cerros, las Cuevas, las Milpas y el Maíz.

(Broda, 2003(cuadro propio))

Como podemos ver el tema principal en torno al cual gira la ritualidad es la agricultura, sus actores, su significado en la vida de las personas como fuente de subsistencia para la vida y así el culto a los elementos naturales que la causan.

Hubo dos tipos de ritualidad, el culto guerrero y el culto agrícola, Broda nos explica:

Mientras que el culto guerrero se festejaba sobre todo en el Templo Mayor de Tenochtitlan, los ritos agrícolas tenían un referente simbólico en el paisaje agrícola. Durante el siglo XV, los mexicas crearon un paisaje ritual que abarcaba numerosos adoratorios o “lugares sagrados” en el paisaje de la Cuenca. La interacción con la naturaleza, el papel de las montañas sagradas y los lagos fueron de primordial importancia (Broda 1996,1997; Albores y Broda coords. 1997; Broda, Iwaniszewski y Montero coords. 2001 en Broda, 2003:15).

Broda (2003) habla de cómo los cultos se transformaron a partir de la conquista, mientras que la religión católica se dirigió a las ciudades y centros políticos como cabeceras municipales lo que permitió que la ritualidad agrícola se siguiera practicando en los lugares donde la vida agrícola continuó.

Incluso, Broda (1995, 2000b, 2001^a), ha propuesto la hipótesis de que la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario mesoamericano que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza.

Existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos claves del año agrícola, es decir su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones, eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre. Hemos visto en este estudio que el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1,2 de noviembre), 13 siguen siendo fechas claves del año ritual en la actualidad” (Broda, 2003:23).

Otro de los elementos importantes parte de la ritualidad es el papel de los elementos naturales asociados a la vida agrícola eran considerados deidades y el acercamiento a ellos era de carácter sagrado a través de rituales dedicados a ellos para recibir su beneficio, ayuda y protección.

La actual Milpa Alta desde que se tiene registro de su existencia fue un territorio y una población dedicada a la agricultura, al cultivo de la milpa, granos y vegetales. La arqueóloga Paredes Gudiño (2018) en sus recientes investigaciones ha llegado a afirmar que Milpa Alta fue “parte sustancial del principal granero de Tenochtitlán” (Paredes, 2018).

Malacachtepec Momoxco tiene registros de población nahua desde el posclásico tardío entre 1200 y 1521 (Pérez Zeballos, 2012) y registros de su actividad agrícola a través de su famoso e inteligente sistema de terrazas que combinaba sustentabilidad y aprovechamiento del territorio y clima para la fructífera cosecha de granos y vegetales a través también del inteligente sistema de cultivo denominado milpa.

2.2.3 ALTÉPETL: PAISAJE CULTURAL

El papel del cerro en el paisaje mesoamericano fue de vital importancia como parte fundamental en su cosmovisión, fue un elemento simbólico que formaba una parte central en su cosmovisión acerca del mundo.

La palabra *altepetl* designa cualquier población o ciudad, un paisaje compuesto de un cerro o cualquier elevación que dentro contiene el agua, elemento vital para mantener la Vida (...) la amplitud de este concepto abarca la civilización mesoamericana entera y connota una profunda relación entre humanos, dioses y naturaleza. (Lina Manjarrez, Lina Ramos, 2007:50).

En el cerro convergen distintos elementos necesarios para el soporte y desarrollo de la vida, la elevación que dentro contiene el agua, elemento vital para la vida no sólo humana, sino de animales, plantas y de carácter fundamental en el desarrollo agrícola. Tanto el agua como el cerro son considerados dioses porque brindan todo lo necesario para la vida de los seres humanos y la naturaleza, hogar y fuente de recursos para la vida.

En las realidades mesoamericanas los cerros son sagrados, son entidades vivas que merecen respeto y se personalizan en una figura extraordinaria: “el dueño del monte” (López Austin, 2009 en Lina Manjarrez, Lina Ramos, 2007:50).

Ser el dueño del monte, o el gran Señor quiere decir ser el gran dueño, jefe, portador de vida y bendiciones para la comunidad que habita ese territorio.

Cada pueblo es dado a luz por la montaña y sale por sus cavernas, al mismo tiempo que cuando se asienta a las faldas de un monte recibe sus bendiciones (Lina Manjarrez, Lina Ramos, 2007:51).

En el caso de Milpa Alta, el volcán Teuhtli es un pequeño volcán que continua siendo de importancia para los pobladores, en algunos rituales religiosos se visita y también es parte de lo que conforma la identidad de los pobladores de Villa Milpa Alta, como veremos más adelante.

2.2.4 SINCRETISMO

El sincretismo desde la perspectiva de Broda y en el caso de México, es entendido como un fenómeno que durante “la Colonia tiene lugar una reinterpretación simbólica (Bartolomé y Barabás1990) y la reconfiguración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles (Broda, 2003:17).

Así, el sincretismo es entendido como una reinterpretación simbólica de las diversas culturas que se encontraron y que en general entendemos como las culturas mesoamericanas y la española.

Ambas se confrontaron durante la conquista y fue un proceso que se desarrolló durante la Colonia.

Según Vogt (1992) el sincretismo es entendido como un “proceso que reúne una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos” (Vogt 1992: 291-292 en Lupo 1996:23).

Así mismo, también se ha hablado de que el sincretismo es una forma de resistencia cultural al incorporar elementos del pasado mesoamericano a las prácticas del catolicismo.

“... decapitada la inteligencia mesoamericana [prehispánica], desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas” (Baéz-Jorge, 1998:327 en Broda, 2003:17) [subrayado J.Broda].

Resistencia en el sentido en que las prácticas y significados de la ritualidad mesoamericana que durante la Colonia se intentaron borrar, desaparecer, anular y etiquetar como falsas e incluso malignas, continuaron de muchas formas incorporándolas en las prácticas rituales del catolicismo. Desde mi perspectiva entender el proceso sincrético como una forma de resistencia cultural también nos permite entender como esta resistencia sirvió y sigue sirviendo, para preservar la herencia mesoamericana en las prácticas que se impusieron y después se fueron incorporando a las generaciones venideras. Y justamente la razón de la diversidad cultural que causó la riqueza y diferencia de otras expresiones de catolicismo en el mundo.

Además gracias a los factores geográficos hubo mayor resistencia de los pueblos al ser conquistados, siendo estos de los últimos en ser conquistados y siendo los más alejados y descuidados en cierto punto de las principales cabeceras religiosas y políticas, por ejemplo de la Catedral de la ciudad de México y por mucho tiempo estando sujetos a Parroquias como la de Xochimilco, que en ese tiempo estaba muy alejada de Milpa Alta, lo que permitió que muchas prácticas mesoamericanas continuaran.

Desde la perspectiva de Gibson, los nativos son replanteados con una capacidad de adaptación al nuevo régimen. Por tanto, esto les brinda una capacidad de agencia en la conformación de una nueva sociedad, a lo que apunta lo siguiente:

Los gobiernos autóctonos del s.XVI utilizaron múltiples formas legales españolas de exigir derechos, usaron la religión católica para mantener muchos de sus cultos locales. (...) mantuvieron gran parte de sus estructuras políticas y económicas sin que ello implicará estar al margen del régimen colonial. (Gibson en López, 2003:20)

Su capacidad de agencia nos habla de su poder, su fuerza y su capacidad de replantear su propia cultura, así como adaptación y reacomodo ante tantos cambios que desquebrajaban el mundo que solían habitar.

En suma, la ritualidad que se desarrolló durante la colonia tiene fuertes asociaciones con la ritualidad mesoamericana y católica, lo que creó el sincretismo.

Losada (2005) habla de una relación de comunicación, el enfrentamiento con la Colonia permitió también conservar la memoria en términos de interacción, lo que se aproxima mucho a la noción de comunicación. Hubo comunicación entre las dos tradiciones culturales y no sólo enfrentamiento. La idea de la comunicación niega la idea de una causalidad lineal y, en cambio, nos permite imaginar una especie de red de interacción en la cual no sabemos quién es la causa, quién el efecto y viceversa. Se trata más bien de un juego de interacciones que condujo (en el pasado) y que conduce (en el presente) a estructuras seguramente muy complejas (Losada, 2005: 200)

Esto nos permite abrir el panorama a más posibilidades a la hora en la que ambas culturas se encontraron. Esta concepción nos permite dar un espacio de interacción, duda y capacidad de resistir inteligentemente. Y desde mi punto de vista un método de defensa para mantener la unidad y la coherencia en términos sociales.

2.3 MALACACHTEPEC MOMOXCO

Durante el Postclásico Tardío (1250 – 1519 dC.) las sociedades mesoamericanas se balcanizaron en pequeñas unidades político-territoriales que las fuentes en lengua náhuatl del siglo XVI reconocen con el nombre de *altépetl* (Hodge , Smith 1994, Lockhart 1999 en Rovira, 2007:6).

En esta época las constantes migraciones y la organización política y social a través de los *altépetl* fueron las principales características de los diversos grupos que habitaron esta región geográfica y sociocultural.

Aproximadamente en el 1240 nueve familias chichimecas se diseminaron por toda esta zona, denominando al lugar *Malacachtepec Momoxco* (lugar de altares rodeado de cerros).

Generalmente el topónimo se ha traducido como “Lugar rodeado de cerros”, pero nuevas interpretaciones han encontrado otros significados: “El cerro malacatudo, en el momoxtle” o “Entre el cerro del malacate, en el momoxtle”, donde momoxtle se traduce como oratorio o altar (Acosta, 2004: 3 en Wachter Rodarte, 2006:7).

Más tarde, cuando el imperio mexica comenzó a expandirse hacia el sur, esta zona fue conquistada y sometida por un grupo de guerreros dirigidos por Hueyitlahuilanque (gran dirigente), que se establecieron en esas tierras en los lugares que actualmente forman los barrios de San Mateo, Santa Marta, Santa Cruz y Los Ángeles y que poblaron los territorios ocupados actualmente por los pueblos de Tecomitl, San Juan Iztayopan y Tulyehualco. A los “vencidos” les fueron entregadas para su cuidado y vigilancia algunas regiones del territorio conquistado. De estas tierras se formaron, más adelante, los pueblos de San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana

Tlacotenco, San Juan Tepenahuac, San Francisco Tecozpan, San Jerónimo Miacatlan y los barrios de La Concepción y de San Agustín Ohtenco. Hueyitlahuilanque dirigió numerosos combates para defender su territorio de las constantes invasiones de los pobladores colindantes “porque caren-tes de madera para la fabricación de canoas, así como de resinas para su alumbrado, se veían obligados a invadir estos preciosos lugares. Por el norte con los xochimilcas y tlahuicas y al este con los chalcas”. (Chavira, 1973 en Losada, 2005:203)

Las familias ya instaladas en los sitios designados, tuvieron como tarea más importante vigilar los dominios del imperio a que pertenecían, radicando su vigilancia principalmente en el espacio comprendido de su pueblo u otros parajes cercanos.

En *Códice Azcatitlán, Historia de las Indias de la Nueva España y Tierra Firme* de fray Diego de Durán y en *la Crónica Mexicayotl de Tezozomoc*, Malacachtepec Momoxco aparece como aliada de Xochimilco en las diferentes batallas que los xochimilcas sostuvieron contra los mexicas, quienes finalmente los conquistaron. Se sabe que antes de la llegada de los españoles Malacachtepec Momoxco formaba parte del señorío de Xochimilco, mismo que formaba parte el dominio de la Triple Alianza. La región resultaba estratégica desde un punto de vista económico, ya que era tránsito obligado entre los valles de México y el de Morelos, paso por el cual se realizaba un importante intercambio económico. Además, proveía recursos del bosque y es probable que en algún momento se hubiera desarrollado una agricultura intensiva, hecho que atestiguan los restos de terrazas de cultivo que se observan en los cerros que circundan la región. (Wacher Rodarte, 2006:7)

Malacachtepec Momoxco era una entidad política, con territorio e identidad propios, aunque sujeta al altépetl Xochimilco. La utilización del territorio estuvo encaminada al cultivo a partir del sistema de terracedo, el cual estuvo ligado al territorio de cerros y grandes lomas que sin este sistema agrícola de cultivo no hubiera podido ser fértil y cultivable. Esto con la finalidad de subsistencia y pago de tributos. A partir de esta información podemos saber que en este territorio habitaron nahuas durante el posclásico tardío entre 1200 y 1521 (Pérez Zeballos, 2012).

A partir de las recientes investigaciones realizadas por la arqueóloga Paredes Gudiño (2018) se han encontrado sitios prehispánicos de gran complejidad, hacia el posclásico (900 al 1350 d.C.), también hay evidencias de la época epiclásica (del 650 al 900 d.C.). Pero lo más acentuado y claro es hacia el posclásico. Sitios como centros ceremoniales, destacando estructuras de gran tamaño dentro de plazas, estructuras habitacionales y en la periferia de los sitios, amplias terrazas agrícolas y habitacionales.

La especialista plantea la presencia de asentamientos toltecas, xochimilcas, chichimecas y mexicas que localmente se identifican como momoxcas. “Ellos desarrollaron en el Teuhtli y al sur —en Villa Milpa Alta, San Lorenzo Tlacoyucan y probablemente Tecoxpan—, un asentamiento importantísimo para el posclásico tardío, en donde, con base en fuentes, se habla de la defensa de su

territorio que era llamado Malacaxtepec Momoxco, entonces localmente la gente se identificó como momoxca.

La arqueóloga habla de Milpa Alta como el principal granero de Tenochtitlán:

Milpa Alta tuvo un importante vínculo con el sistema agrícola en época prehispánica basado en terrazas, es decir, la actividad económica principal fue la agricultura en estas terrazas y con base en ello, estoy cierta de que aparte del abastecimiento era para su población, pero también para rendir tributo a la Gran Tenochtitlan con maíz y amaranto, así como chile y frijol en menor proporción (Paredes, 2018).

2.4 LA CONQUISTA: PUNTO DE INFLEXIÓN EN LA HISTORIA DE MILPA ALTA

El proceso socio-histórico de la Conquista, fue un proceso que no sólo tuvo fines de conquista y expansión territorial, sino que también fue ideológico y religioso, con ello se tenía asegurado una conquista completa; tanto interior como exterior.

Inoue (2007) relata este suceso como un mismo proceso, tanto espiritual como militar:

La conquista espiritual y la militar fueron dos caras de la misma moneda. Poco después de la caída de México, llegaron muchos frailes a las tierras recién conquistadas y comenzaron a dedicarse a la conversión de los indios al cristianismo. (...) Por otra parte, no debemos olvidar que la religión y creencias antiguas fueron prohibidas de manera sumamente severa. La persecución de cultos antiguos se promovió especialmente bajo el obispo/arzobispo Juan de Zumárraga y en la década de 1530 los indios fueron también objeto de la Inquisición (Inoue, 2007:113)

Fue una conquista territorial-física e ideológica-religiosa que llevó a una severa prohibición a los cultos, prácticas y creencias como lo fue la Inquisición.

Broda (2003) habla sobre cómo la Conquista destruyó la estructura político social de la sociedad prehispánica y sus pobladores fueron desplazados a los estratos sociales más bajos. La eliminación de la clase gobernante tuvo como resultado una gran pérdida en la cultura prehispánica. La pérdida y la ruptura con sus formas de vida tuvo consecuencias en la vida sociocultural de la época colonial, pues esta fractura hizo que se re significaran muchos de los elementos de su pasada cosmovisión mesoamericana con su presente católico.

Si bien la tradición indígena autóctona fue rota violentamente a raíz de la Conquista, los ritos más íntimamente ligados con la vida de los campesinos, sobrevivieron como parte coherente dentro de un universo cultural fragmentado que fue expuesto a fuertes presiones de cambios sociales e ideológicos. (Broda, 2003:22)

Lafaye cree que para comprender la formación del sentimiento religioso mexicano es necesario tener en cuenta una consecuencia directa de cómo se llevan a cabo la conquista y la evangelización: se trata del vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal mexicano. (Ese vacío) permitió que las formas degradadas de la religión politeísta, combinadas con las supersticiones populares, se manifestaran más apareciendo como la herencia espiritual del pasado (Lafaye, 1977: 59 en Bernete, 2016:37)

Debemos tomar en cuenta estos puntos para entender el proceso de Conquista y Colonización, así como los procesos que continuaron transformándose y la razón de muchos de ellos hasta el presente.

2.4.1 CARACTERÍSTICAS DE LA COLONIA

2.4.1.2 COMUNIDAD-PUEBLO-BARRIO-MAYORDOMÍA

El papel del pueblo, la comunidad y los barrios durante la Conquista y la Colonia se convirtieron en un espacio de repliegue y resistencia social ante el régimen colonial.

En ese refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica que los protegía de la brutal des-culturalización del proceso colonizador (Gruzinski 1988: 28).

En este sentido, las instituciones comunitarias que los españoles crearon legalmente en la República de Indios, y sobre todo las instituciones religiosas de las cofradías y las mayordomías que fueron introducidas a lo largo del periodo colonial, consolidaron la forma de organización corporativa de las comunidades indígenas.

James Lockhart sostiene que el *altepetl* anterior a la conquista era, después de la familia, el foco principal del sentimiento colectivo, y el cual con el paso del tiempo se transformó en la cabecera colonial y en el municipio del siglo XIX, conservando así un foco persistente de lealtad local a lo largo de los siglos.

2.4.1.3 EL PAPEL DEL CULTO A LOS SANTOS

Broda (2003) aborda el tema del culto a los santos durante la Colonia. De cómo se trasladó el culto y ritualidad que se tenía hacia las divinidades como el sol, la lluvia, la tierra hacia las imágenes humanas que representaban los santos:

(...) Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte

sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, (...) el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico” (Baéz-Jorge: 155 en Broda, 2003: 17)

En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido, -en palabras de Báez-Jorge-, “el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social.”(Báez-Jorge: 248, 249 en Broda, 2003:17). La adoración a los santos fue y es un acto en el que convergen y subyacen procesos de memoria, identidad y reelaboración simbólica.

Con la evangelización franciscana se genera en Milpa Alta una religiosidad popular estrechamente vinculada al culto a los santos y asociada a las necesidades propias de los pueblos campesinos (Wacher Rodarte, 2006: 10-14). Dicho vínculo explica la fuerza y unión que existe entre religiosidad y expresiones socioculturales en la actualidad.

Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda 1991; Medina 1989; Florescano 1999 en Broda, 2003:18)

El culto a los santos que introdujeron los españoles en los siglos XVI y XVII, se ha fundido íntimamente con estas manifestaciones rituales. El marco de referencia del culto público lo constituye hoy en día, sin duda, el calendario civil y las fiestas católicas (Broda, 2003:18).

2.5 ÉPOCA COLONIAL

Después de la caída de las Gran Tenochtitlan, *Hueyitlahuilli* (hombre luz u hombre que irradia sabiduría) quien sucedió en el mando a *Hueyitlahuilanque* por haber muertos este, convocó a los representantes de los diversos pueblos para discutir la actitud que asumirían con respecto a los españoles que ya habían dominado a los imperios circunvecinos.

Después de discutir la situación que privaba a todo el Valle de Anáhuac por la derrota de los aztecas en Tenochtitlan y el inminente peligro de invasión al imperio, consideraron mejor enviar tres

emisarios al centro de México para que los españoles respetaran y reconocieran como propiedad del imperio al territorio que ocupaban (Rivera, 2007).

Eliana Acosta (2007) desarrolla un trabajo de carácter histórico, en el cual muestra que el dominio español sobre Milpa Alta fue resultado de una negociación política, por la cual los nativos se apropiaron del cristianismo a cambio de conservar su territorio; así lo dejan ver los relatos contenidos en los Títulos Primordiales de la zona, documentos escritos por los nativos, muy probablemente en el siglo XVIII, en los cuales se narra, entre otras cosas, la aparición de la virgen de la Asunción, la patrona de Milpa Alta.

Con acierto, Acosta propone que a partir de la adopción del culto a esa virgen, se configuran un tiempo y un espacio originarios, a la vez que se sientan las bases para la conformación de una identidad comunitaria y una tradición religiosa que involucra la continuidad de prácticas y creencias de viejo cuño, pero que también trae consigo cambios e innovaciones.

El primer proceso tiene que ver con la generación de un imaginario fundacional, recreado en la idea, mantenida hasta nuestros días, de que santos patronos y templos simbolizan el origen de los pueblos milpaltenses al tiempo que marcan su centro. El segundo proceso da cuenta de la profundidad histórica y del arraigo alcanzado por algunas nociones culturales que desde la Colonia se reproducen en la religión comunitaria de los nacidos en Villa Milpa Alta. (Wacher, 2009:232)

Esta conquista ideológica-religiosa nos habla por otro lado de la resistencia que los pueblos y comunidades mantuvieron ante estas violentas y severas prohibiciones que atentaban en contra de su cosmovisión sobre el mundo, por lo que su existencia no se podía desvanecer de la noche a la mañana. La resistencia que mantuvieron fue a través de la conservación de los elementos del pasado que hoy continúan a través de, la conformación de colectivos sociales como actualmente lo es el barrio. Así mismo, conservar el territorio desde la época de la Conquista hasta nuestros días es una forma de resistir y preservar los significados que dotan de identidad y memoria a los pueblos y barrios de Milpa Alta.

Durante la instauración de la Colonia, Milpa Alta continuó perteneciendo a la jurisdicción civil y religiosa de Xochimilco y luego, en 1787 se convirtió en subdelegación de la intendencia de México, la región siguió integrada a Xochimilco (Gerhard, 1986: 252-253 en Wacher Rodarte 2006:8).

Se siguió utilizando el territorio para la producción agrícola a partir del sistema de terrazas lo cual trajo una alta producción y permitió el sustento de la población. “Buena parte de los cambios de paisaje y en el medio geográfico ocurrieron a lo largo de la época colonial. La explotación de sus bosques, la mayor producción de magueyales y, por lo tanto, la obtención de grandes cantidades de pulque, hizo posible la articulación de este pueblo con el resto de la Nueva España” (Pérez, 2012:63)

El trabajo y empeño de los habitantes permitió que muy pronto este lugar se distinguiera en la

producción de granos, de aquí salió una gran parte del maíz para la Gran Tenochtitlan, razón por la cual, desde época muy temprana del periodo Colonial, fue llamada con justicia la Milpa, nombre motivado por lo mucho que aquí se producía (Monografía, 1994:3).

Los principales puntos de venta de ambos productos eran Xochimilco, Tulyehualco, Mixquic y Chalco. Además, la zona conservó el carácter de puente comercial entre el Valle de México y Tierra Caliente, de esta última procedían frutas, especias, azúcar y dulces que se comercializaban en Xochimilco. (Wecher Rodarte 2006:10)

Durante los primeros años del dominio español, la orden franciscana tuvo un fuerte impacto en la sociedad y el territorio que ahí habitaba pues tuvo a su cargo la evangelización de Milpa Alta. Ésta se inició con el establecimiento de una cabecera de doctrina en Xochimilco, cuyo centro de actividad apostólica fue el convento de San Bernardino, desde ahí partían los frailes a evangelizar a los indígenas de la demarcación.

En lo que toca a la zona Xochimilco-Milpa Alta, se construyó el primer monasterio franciscano antes de 1535 en Xochimilco; para la segunda mitad del mismo siglo Milpa Alta ya tenía el suyo. (Gerhard en Inoue, 2007:113-114)

Hacia 1560 y debido a la gran extensión de tierra adscrita a esta doctrina, se creó una nueva en Milpa Alta y en el siglo XVII se formaron tres parroquias y poblaciones que forman parte de la actual delegación: Tecómitl, Atocpan y Milpa Alta (Gibson, 1989: 112).

2.6 ORIGENES DEL BARRIO DE SANTA MARTHA

Santa Martha es uno de los barrios que, en la actualidad, forman parte del poblado conocido como Villa Milpa Alta, localizado en la alcaldía del mismo nombre. A este asentamiento también se le considera como la primera sección, pues fue el primero en formarse a la llegada de los españoles.

Se dice que en 1529 llega a la región el primer enviado del gobierno español: Juan de Saucedo. Aparentemente, este conquistador fue quien se ocupó de negociar el reconocimiento de las tierras que ocupaban los habitantes del lugar (Reyes Heróles, s/f: 37 en Wachter Rodarte, 2006:8).

El emisario español llegó por Moyotepec hasta lo que actualmente se conoce por Santa Martazolco, por lo que fue la tribu yeyecatzin la primera en recibirlo por el conducto de Acaltecatl, que era el representante del barrio. Con motivo de este acontecimiento se organizaron grandes festividades que fueron aprovechadas por el fraile franciscano que acompañaba al español, para bautizar a los jefes de las tribus (Rivera, 2007).

En el título de Santa Marta Xocotepetlalpan, se menciona que el evento fundacional del Barrio sucedió en 1555. En el siguiente párrafo podemos apreciar un extracto del relato sobre la fundación del Barrio:

[192r (...) Yoi se alla Santa Marta en el mexor paraje del Pueblo que es donde los viejos le dexaron señalado el Sitio que de ai fue a onde Salieron los biexos al reSevimiento del Señor Birey que fueron [? al Servicio de Su MaYesta Ya resevir el cargo de pague sus reales tributos para que en ningún tiempo se pierdan barrios ni pueblos ningunos que fue grande el bien que se nos Yso de Su egSelensia de que se le isiera Su iglesia a Santa Marta hijos mios aquí estamos vuestros antepasados los del barrio de Tepetenchi Y los texcalpaneca Y los tetlal-pamcaneco Y los conehatlaca que deSimos qye fuimos los primero que reSevimos la fe Ylos mios les avisamos que la ermita vieja de Santa Marta se desia misa para los que fueren nasciendo no se olviden de la Santa todos los años en su Santo dia ox dexa [192v mos mandado que nunca falte la Misa. (Título Primordial del Valle de México, 2003:241)

Dicho párrafo hace mención de diversos elementos que resultan importantes en el momento del relato fundacional, por un lado, la presencia del Virrey y de los llamados viejos como las autoridades locales más importantes, que hacen del evento algo legal, real, justo y dotan de veracidad. La presencia de los antepasados de los antiguos barrios nahuas, así como el importante evento que fue recibir la fé Cristiana y de la encomienda para las generaciones venideras sobre no olvidar la fiesta de Santa Martha, al decir que nunca le falte misa.

Los títulos antiguos hablan de Santa Martha como patrona de todos los poblados del antiguo imperio y esto se debe a que el 29 de julio de 1529 es dedicado por el santoral romano a esa imagen y fue también cuando se colocó la primera piedra del templo provisional, siendo además el día en que *Malacachtepec Momoxco* perdió su nombre para cambiarlo por el actual de Milpa Alta. (Rivera, 2007).

Esta fecha resulta simbólica en el sentido en el que cambia de nombre en náhuatl al nombre en español, se coloca la primera piedra de la ermita de Santa Martha, es el día católico dedicado a Santa Martha y es el día de la llegada del emisario español para realizar el bautismo de las personas. Todo lo anterior, tiene un importante peso pues en ello se condensa el símbolo y triunfo de la conquista espiritual y con ello el cambio y transformación que traería el fin del antiguo modo de vida y cosmovisión e inicio de uno nuevo. Es por ello que Santa Martha es considerada la segunda patrona de Milpa Alta.

Las primeras iglesias construidas en la región fueron la consagrada a Santa Martha — *Santa Martha zolco* — en el barrio del mismo nombre y la dedicada a la Virgen de la Asunción, patrona de Milpa Alta, pueblo cabecera de Santa Martha. Milpa Alta fue secularizada entre 1772 y 1774 (Gerhard, 1986: 252 en Wecher Rodarte 2006:10).

La iglesia del barrio de Santa Martha no siempre estuvo en el lugar que hoy día ocupa, es decir, en la cuadra comprendida entre las avenidas Puebla (N), Tabasco (S), México (E) y Sonora (O). Su lugar original se encuentra al noroeste de este punto, rumbo al viejo volcán *Teuctzin*, o como los viejos documentos y la mayoría de los milpaltenses lo llaman: el *Teuhtli*. La tradición oral y breves

párrafos en los títulos de composición de la propiedad comunal de Milpa Alta, mencionan a Santa Marta Çolco³ (çolli = viejo; co =lugar, es un locativo) o Zulco como el primer asentamiento de lo que ahora es Villa Milpa Alta (Flores Melo, 2016:127)

2.7 LOS TÍTULOS PRIMORDIALES DEL VALLE DE MÉXICO

Los títulos primordiales representan una fuente de acercamiento a la historia local de Milpa Alta. Son documentos históricos que se realizaron durante el s. XVII al s. XVIII (época colonial tardía) con la finalidad de la delimitación de tierras de los pueblos del Valle de México. Hechos por las autoridades locales es decir, abuelos y ancianos que los pueblos reconocen como autoridad y por emisarios enviados por la corona Española. Tuvieron el objetivo de documentar la delimitación del territorio de cada población, lo cual tuvo una función principalmente política-administrativa para la Nueva España. Existió una gran transformación y reorganización en todos los niveles de la vida de los pueblos nahuas del área central.

Desde la perspectiva del investigador Inoue (2007) para abordar estos textos hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

El relato presupone la presencia del cristianismo. De tal suerte, la voluntad del Dios cristiano interviene en el acontecer histórico local; y esto, desde antes de la llegada de los españoles o incluso de la religión católica al pueblo.

Según conceptualizado en el texto de los Títulos primordiales, las tierras se las da Dios. Los españoles no son dadores de la tierra, sino que son concebidos como representantes o agentes de ese poder y autoridad divina, por lo cual no importaba la exactitud de sus nombres y cargos.

Esta idea de recibir las tierras del Dios es una concepción que tiene sus orígenes en la época prehispánica (Inoue, 2007:123)

Tener en cuenta este contexto ideológico en el que se gestan estos textos, nos da la pauta para entender mucho de lo que ahí encontramos relatado.

En ellos podemos encontrar una serie de símbolos y significados que nos hablan de la cosmovisión de los pueblos, siendo estos un registro que nos dejan entrever valores, creencias y formas de vida durante ese momento crucial en la historia local y nacional.

López (2003) apunta a que estos textos conforman un corpus documental único que brinda la historia de la comunidad y son un elemento importante en la defensa de la tierra. Dejan vislumbrar los juegos de valores y las prioridades de los grupos nahuas del centro de México (López, 2003:11).

En la actualidad, a través de ellos es posible reconocer las propias concepciones sobre el territorio, la adopción del cristianismo en conjunción a sus antiguas creencias y valores precolombinos

y diversas prácticas que dan cuenta de los valores socioculturales de los pobladores y fundadores de los pueblos del Valle de México.

(...) a pesar del colapso del imperio Mexica, existía un conjunto de patrones de vida cotidianos que fueron reestructurados a partir de la presencia española en el centro de México. Sin embargo, este reacomodo, más que significar “el fin de una civilización”, permitió la continuidad de aquello que preocupaba a estos grupos indígenas: su territorio, su autonomía, su identidad de grupo. Esto a su vez, dejó claro que la gran ruptura que implicó la conquista de México lo había sido para la organización política mexicana y la Triple Alianza, pero no para todos aquellos pueblos tributarios de las orillas del lago. (López, 2003:24)

Por tanto, todo apunta a una transformación en la que se integraron nuevos y viejos elementos de ambas cosmovisiones.

Para esta investigación, los Títulos que se abordaran son el “Título Primordial de Asunción Milpalta” y el “Título Primordial de Santa Martha Xocotepetlapan”. Documentos formulados a raíz del conflicto por tierras que se registró entre la cabecera (Milpa Alta) y su sujeto (Santa Martha) (Wacher Rodarte, 2006; Acosta, ; López, 2003).

En el siguiente extracto se muestra un claro ejemplo de los Títulos:

En el año de mil quinientos y sesenta y cinco en este pueblo de Nuestra Señora Santa Maria la Asunción Milpa yo don Miguel xocoxoti gobernador y don Antonio Quauhxocho quienes administramos el sello de Republica en [presen]cia de dicho pueblo decimos que aquí ponemos y señalamos los linderos de las tierras que nos pertenecen para que lo guarden y atiendan Nuestros hijos y nietos que al presente se hallan y adelante nacieren y que dios fuere servido darles su Morada en este mundo porque en cualquier tiempo sepan Y Conozcan hasta donde llega lo que les toca al dicho Villa de Nuestra Señora la [a]sunción se nombra Huey Can Milpa para que se sirvan de [e]llo y se sostenga y de dicho saquen lo que toca al servicio de su majestad en lo que están obligados (Título Primordial de Asunción Milpalta, f.220r en López, 2003:9)

En dicho extracto podemos dar cuenta de los temas que se abordan como lo son la delimitación del territorio, y como esto se convierte en un acto de herencia y transmisión de un territorio pero también de una forma de vida y valores socioculturales. Especialmente la relación que se tiene con la religión cristiana, la adopción de ésta a la vida social y cultural de los pobladores. Así como los derechos y obligaciones que los pobladores adquieren como parte de las políticas de la Nueva España.

Estos documentos son un eje para entender la fundación de los pueblos, el investigador Inoue (2007) apunta que el inicio de las sociedades mesoamericanas se da en dos momentos. Por un lado, el primer momento se refiere al mito fundacional que cada pueblo mesoamericano tiene

ante su nacimiento, por ejemplo el mito de Tenochtitlán (el águila posada sobre un nopal devorando una serpiente). Y por otro lado lo que el autor denomina la “segunda fundación”, el establecimiento de los pueblos en el marco de la administración política colonial. Este segundo momento, es un momento de reorganización espacial, política y social de los pueblos nativos bajo el poder colonial. Los Títulos Primordiales se desarrollan en esta “segunda fundación” y gracias a ellos es posible abordar ciertos momentos y concepciones del proceso de la historia colonial de Milpa Alta.

Por lo que considero que estos documentos nos pueden brindar pautas para una mayor comprensión histórica del pasado colonial de Milpa Alta y el Barrio de Santa Martha.

2.8 SIGLO XIX

Los asentamientos de la demarcación se caracterizaron, probablemente hasta fines del siglo XIX, por contener una población que en su mayoría era hablante de nahua, lo cual, además de propiciar una cierta homogeneidad cultural, favoreció el que los cargos dentro de los gobiernos de la región los ocuparan funcionarios indígenas nativos. A finales del siglo XVIII, el 98.2 por ciento de la población pertenecía a este grupo sociocultural; de ahí que entre 1813 y 1814, cuando se forman los ayuntamientos de Milpa Alta y de Atocpan, estas estructuras de gobierno fueron las únicas, dentro del Valle de México, que se integraron exclusivamente con autoridades indígenas (Wacher Rodarte, 2006:14).

La población se observa también en los datos que proporciona el censo de 25 parroquias del arzobispado de México, fechado en 1848, documento en el que se registra que de 10 110 habitantes de la zona, el 99 por ciento fueron clasificados como indios (Gomezcésar, 2004^a en Wacher Rodarte, 2006:15)

Después de la declaración de Independencia, Milpa Alta fue parte del Estado de México y es hasta 1854 cuando se incluyó en la ampliación del Distrito Federal. En 1862, por decreto del Presidente Benito Juárez, se integró al Partido de Xochimilco. Durante 1864, con la formación del Partido de Tlalpan, las municipalidades de Milpa Alta y San Pedro Atocpan quedaron incorporadas a ese territorio. Posteriormente, el 16 de Septiembre de 1899, bajo el régimen de Porfirio Díaz, Milpa Alta, Atocpan y Oztotepec se suman a la Prefectura de Xochimilco (PDDUMA,1997).

2.9 PORFIRIATO

Hacia 1912, la población de la municipalidad de Milpa Alta ascendía a 15 mil personas que conservaban su indumentaria tradicional y hablaban la lengua náhuatl (Ramírez, 1912: 352). La mayor parte de la población se dedicaba a cultivar maíz, frijol y habas y raspaba el maguey para elaborar pulque. (Wacher Rodarte, 2006:15)

En relación a la situación anterior, durante el Porfiriato los empresarios capitalistas voltearon al sur con el propósito de explotar sus recursos naturales como bosques, tierras y agua. (Hernández Silva, 2012). Importantes fracciones del bosque fueron desmontadas para construir una vía férrea que daría servicio a la hacienda de Tetelco (PDDUMA, 1997).

2.10 REVOLUCIÓN

La Revolución Mexicana tuvo un gran significado para la población de Milpa Alta, pues debido a su cercanía con el Estado de Morelos se estableció una relación muy estrecha con la lucha campesina por la tierra y el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. Milpa Alta sirvió de paso y apoyo para avanzar a la toma de la capital y también como espacio de resistencia para la lucha zapatista. En el año de 1914 los zapatistas ratificaron el Plan de Ayala en San Pablo Oztotepec y Emiliano Zapata estableció su cuartel general, en un edificio que actualmente es un sitio histórico.

A pesar de que la región contaba a finales del siglo XIX con escasas vías de comunicación, Milpa Alta no era una sociedad cerrada; los nativos acudían a trabajar a Xochimilco, a la hacienda de Xico, localizada en Chalco, así como a la de Coapa, ubicada en la capital. Mantenían, como lo hacían desde la época prehispánica y como lo hacen ahora, un estrecho contacto con Tepoztlán, adonde arribaban después de seis horas de caminata. Además, laboraban como peones en diversas haciendas azucareras de Morelos (Villanueva, 2000: 19 en Wachter Rodarte, 2006: 17)

Luz Jiménez relata que, a principios del siglo XX, las recomendaciones del sacerdote de Villa Milpa Alta propiciaron que los nativos abandonaran la práctica de enterrar a sus muertos envueltos en petates y que adoptaran el uso de ataúdes de madera (Horcasitas, 1989: 19-20). Los hijos de la clase alta asistían a las escuelas del centro de la capital (Ramírez, 1912: 352), aunque al iniciar el siglo XX se dotó a los pueblos de una estructura educativa pública y gratuita que, en 1913, estaba formada por 19 escuelas nacionales primarias (Boletín de Instrucción Pública, tomo IV, números 23, México, 1905). La operación de estos centros escolares se inspiraba en la filosofía educativa fraguada por Justo Sierra que, entre otras cosas, ponía énfasis en la castellanización de la población indígena, en el cambio de hábitos de la vida cotidiana y en la generación de un sentimiento nacionalista entre la población.

Todos los días le cantábamos a la bandera; cantábamos delante de ella. Entonces los padres y las madres tenían que ver todo lo que aprendían los niños. Nos enseñaban a hablar español y nos instruían para vivir y comportarnos para cuando llegáramos a ser jóvenes y doncellas (Horcasitas, 1989: 47).

En esa época se construyeron 7 kilómetros de tubería y algunos caminos, que afectaron una parte reducida del territorio. En ésta se instaló un ramal del ferrocarril México-Cuernavaca, por el cual se accedía a la casa de descanso y al coto de caza que construyó Porfirio Díaz en la zona boscosa de la demarcación (Torres, 1991: 31 en Wachter Rodarte, 2006: 17-18)

2.11 SIGLO XX

2.11.1 LA SUSTITUCIÓN DE CULTIVOS

A principios del siglo XX en Milpa Alta, los cultivos básicos eran el maíz y el frijol, los cuales se consumían en el ámbito doméstico o se vendían en el mercado local y, ocasionalmente, también en el área metropolitana. El principal producto comercial de la zona era el pulque, elaborado a partir del cuidado, reproducción y explotación de los magueyales. Esta actividad económica tenía un carácter familiar y su comercialización se realizaba a través de una red de relaciones sociales al interior de la región y colocando personalmente el producto en el ámbito urbano.

Sin embargo, la imposición de fuertes aranceles a la comercialización del pulque, así como el establecimiento de una política persecutoria, entre los años treinta y cuarenta, al consumo de este producto, desalentaron su producción (Gómez, 2004b: 42). En la década de los sesenta se intensificó la sustitución de la producción de maguey por la producción intensiva de nopal, cultivo que se orientó fundamentalmente a la comercialización y que, con el paso del tiempo, ha proporcionado importantes ventajas económicas a los milpaltenses.

Así, en los años sesenta, cuando la mancha urbana capitalina crecía en forma desmedida, conurbado algunos municipios del Estado de México e invadiendo las zonas rurales del Distrito Federal, en Milpa Alta florecía la producción del nopal. Este hecho propició que, mientras otros pueblos de la ciudad de México perdían sus tierras y se desarticulaban, en Milpa Alta la producción de nopal, entre otras cosas, mantenía vivo el interés de los pobladores por conservar las tierras de cultivo. Ciertamente, hasta el momento la delegación conserva un carácter semi rural; de su superficie total 28 800 hectáreas, 9 835 se destinan a actividades agrícolas —cifra que representa el 35.12 por ciento de la superficie sembrada del Distrito Federal—, y de este número de hectáreas, más de la mitad se emplean en la producción de nopal. Información correspondiente a 1997 registró que 4 200 hectáreas de la tierra local se empleaban para sembrar nopal y que de éstas se obtenían 211 916 toneladas anuales (Milpa Alta delegación política, 1997: 3).

La producción de la cactácea rápidamente se orientó a la comercialización, y su éxito ha sido tal que Milpa Alta abastece aproximadamente el 80 por ciento de la demanda de este producto en la ciudad de México. Entre los factores que contribuyeron al éxito se encuentran las favorables condiciones agroecológicas que presenta la región para su cultivo; la disponibilidad de tierra, la posibilidad de iniciar el cultivo con una baja inversión de capital y el hecho de que la producción del nopal en Milpa Alta es controlada por los milpaltenses y no por empresas agroalimentarias o por instituciones estatales. Su cultivo no requiere maquinaria agrícola, se privilegia el uso de abono orgánico y no se requiere la instalación de sistemas de riego, de ahí que la producción del nopal sea altamente autofinanciable (Gómez, 2004b: 46).

2.12 ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

En 1970 la declaratoria de una nueva Ley Orgánica del Distrito Federal dio origen a la división administrativa del territorio en las 16 delegaciones que actualmente existen y fue en 1986 cuando se fijaron definitivamente los límites delegaciones.

Durante el año 2001, ocurren dos sucesos importantes en la Delegación. El primero, fue la obtención de 7,000 hectáreas de bosque comunal por parte del poblado de San Salvador Cuauhtenco cuando el magistrado del Tribunal Tributario del Distrito XXIV del Distrito Federal resolvió a su favor. El segundo, fue la entrada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 9 de marzo al poblado de San Pablo Oztotepec en donde se ratificaron los acuerdos de Nurio, Michoacán (Programa Delegacional de Desarrollo Urbano, 2011).

Su historia, tradición y espacio geográfico, han conformado la identidad de pueblo originario así como la lucha por la conservación ecológica, su defensa por la tierra, sus tradiciones, su gastronomía, la lengua náhuatl, han construido hoy una cultura e identidad que se reivindica constantemente en las prácticas de los pobladores.

En este punto se hace presente la problemática ambiental anteriormente mencionada y ligada indiscutiblemente con el aspecto social del crecimiento desenfrenado de la mancha urbana. Además de las estadísticas sobre el nivel de pobreza, acceso a la salud y educación. Con un índice de pobreza que la coloca en último lugar con respecto a toda la Ciudad de México.

Según datos del periódico online Sin Embargo (2018) y con datos reales tomados de INEGI, CONEVAL (2012) y la CNDPI:

Milpa Alta, la delegación con el mayor índice de pobreza, la zona más rural y con el mayor porcentaje de población indígena en la Ciudad de México, es también la demarcación que concentra la mayor tasa de suicidios en jóvenes en proporción a su población debido a la falta de espacios recreativos y ausencia de infraestructura que aleja aún más los centros de estudio superior y trabajo, alertaron especialistas y funcionarios públicos (Olvera, 2018)

Este es el panorama más peligroso en la actualidad, el reto es cómo manejar el desarrollo económico, social y cultural sin que uno afecte a otro. Y el papel que tiene el patrimonio cultural en esto.

CAPÍTULO III.

ETNOGRAFÍA SOBRE LA FIESTA DEL BARRIO DE SANTA MARTHA, MILPA ALTA, CIUDAD DE MÉXICO.

3.1 VÍSPERAS DE LA FIESTA DE SANTA MARTHA: SÁBADO 28 DE JULIO 2018.

Días antes me comuniqué con cuatro informantes para preguntarles a qué hora empezaban las vísperas de la fiesta. Hice un aproximado, pues algunos me dijeron que desde las 4 PM y otros que a las 6; creo que se referían a diferentes eventos. Decidí que las 5 era buena hora.

La capilla de Santa Martha se encuentra en la Avenida México Norte, Esquina Puebla Oriente. S/N, Barrio de Santa Martha, CP 12000, Villa Milpa Alta, CDMX, con coordenadas 19.19439, -99.02312. (Ver ilustraciones 4 y 5 en Anexo).

Son las 5 de la tarde. Me dirijo a la capilla del barrio de Santa Martha. En el camino escucho que una procesión va bajando por la calle de Sonora, pues los cohetes y la música se escuchan cerca. A partir del ruido me guío y encuentro dicha procesión en la calle antes señalada. La procesión está conformada por cohetes al inicio, después va una persona que lleva un copal encendido, le sigue un estandarte de Santa Martha, enseguida llevan cargando una serie de 12 ceras¹⁶ y por último la banda de música de viento. Después de un par de cuadras la procesión se detiene en una casa, la cual tiene su zaguán principal abierto. La mayor parte de las personas que conforman la procesión entran en dónde tienen a las imágenes de las Vírgenes Asunción y Santa Martha¹⁷. Ahí me encuentro con una de mis informantes, la señora Mercedes Camacho, la cual pertenece a la Mayordomía de Poseros¹⁸ ella me explica que la procesión llega ahí porque van por las imágenes para llevarlas de vuelta a la capilla. Me dice que estamos afuera de la casa de uno de los mayordomos que recibió, dos días antes, las imágenes de Santa Martha y Asunción de María. Mayordomos, poseros y todas las demás personas que conforman la procesión entran y dirigen unas palabras. Por lo poco que alcanzo a escuchar ambos mayordomos piden que se siga respetando la tradición y agradecen por haber tenido a las imágenes en su casa y bendicen a todos los presentes. (Ver ilustración 6 en Anexo).

Es posible percibir la solemnidad con la que dirigen sus palabras y el respeto que tienen las personas que escuchan. Hay silencios en los que se siente una gran sacralidad. La banda toca después

¹⁶ Las ceras o ceras escamadas son una especie de cirios decorados que en la actualidad llevan insertado un pequeño foquito de luz eléctrica para simular la luz de la vela.

¹⁷ Son dos imágenes en bulto de aproximadamente 50 cm de alto

¹⁸ Grupo de voluntarios residentes del Barrio de Santa Martha que tienen la comisión de principalmente de la recolección de dinero para la realización de todas las festividades así como la realización de algunas de las actividades en torno a la capilla. Están organizados a partir de las calles que conforman el barrio de Sta. Martha. Mi informante el Señor Hugo Laguna me explicó - Porque para la mayordomía de los poseros, las calles representan la organización puntual de lo que es ser posero y para ser posero significa que perteneces a la Sonora, a la México, a la Chiapas o a la Nayarit.- (Mayordomo Hugo Laguna, entrevista, 2017)

de que alguno de los mayordomos y poseros hablan; los demás aplauden. Es perceptible que, a pesar de ser pequeña y breve, es una ceremonia la que están realizando. En cuanto terminan, algunas mujeres salen de la casa a ofrecer refrescos a todos los que estamos ahí presentes.

Mi informante Mercedes me explica que sólo en Santa Martha están organizados de esa forma de poseros y mayordomos, que en ningún otro barrio hacen esto pues los mismos mayordomos tienen que hacer todo y también sus mayordomías son de un año, en cambio en Santa Martha son de cinco años¹⁹.

A las 5:50 p.m. se alista la procesión camino a la capilla de Santa Martha. Algunos hombres, entre ellos mayordomos y poseros, comienzan a cargar y sacar las imágenes y estandartes hacia la calle para ir preparando la procesión. Hay un grupo de 8 jóvenes muchachas que se encargaran de cargar las imágenes hasta la Capilla. Todas están arregladas y vestidas con el traje tradicional de Milpa Alta²⁰. Un par de informantes me han dicho que las imágenes sólo pueden ser cargadas por muchachas vírgenes. La señora Mercedes, mi informante, me contó de ocasión en la que ella notó que las muchachas ya no podían cargar con tanto peso y se le hizo fácil ir ayudarles a cargar; posteriormente, llegó una señora más grande a regañarla y quitarla de ahí, pues le indicó que se quitara, que ella no podía hacer eso, pues ya tenía hijos.

La música comienza a sonar junto con los cohetes y todos empiezan a tomar un lugar en la procesión. Al inicio un par de señores se adelantan algunos metros para cuidar a la procesión del tránsito, avisando a los autos que paren; enseguida va el grupo de hombres que van echando los cohetes: uno de ellos los lanza con ayuda de un cigarro y otros van cargando los grandes paquetes de cohetes. (Ver ilustración 7 en Anexo).

Enseguida va una señora cargando el sahumero que va quemándose y llena de humo la procesión y el entorno, atrás va otra señora que lleva una canasta con pétalos de rosas rojas y blancas, justo detrás se encuentra el señor mayordomo que recibió las imágenes en su casa. El mayordomo va cargando un crucifijo dorado. Lo sostiene con una tela brillante y blanca, parecida a las telas con la que visten los padres durante las celebraciones litúrgicas. Esta tela la lleva puesta en los hombros, cuello y le llega a las manos; con ella sostiene el crucifijo y no lo toca con las manos. Detrás de él va el estandarte de Santa Martha que carga uno de los mayordomos, el cual lo porta con tanto orgullo, seriedad y honor como cualquier persona que carga su bandera frente a demás personas o la misma postura y respeto que se le tiene en el izamiento a la bandera o cualquier ceremonia cívica. Enseguida viene la imagen de Santa Martha que se encuentra dentro de un anda²¹, rodeada de flores muy coloridas y de todos tipos: orquídeas, rosas, gerberas, lillies, las flores enmarcan bellamente las imágenes. Está vestida con una brillante capa roja brillante, porta una caballera

¹⁹ La mayordomía con la que he estado en contacto es la 2014-2019.

²⁰ El cual consiste en una falda negra o chincuete, faja de telar a la manera del telar de Milpa Alta, huaraches o sandalias, blusa bordada con chaquiras y trenzas con cintas de telar bordadas y puntas de chaquiras a la manera de Milpa Alta que todavía se siguen haciendo en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

²¹ Una especie de base o casita de madera que sirve para cargar y proteger a las imágenes durante la procesión.

hecha de cabello natural arreglado con caireles²². Cuatro muchachas la cargan y se colocan unos cojines para cubrir lo duro de la madera sobre sus hombros. De igual forma atrás viene la Virgen de la Asunción de María. Un grupo de señores van a los lados, cuidando y apoyando a las jóvenes pues todo lo que cargan es muy pesado y delicado. A los costados los poseros van cargando las nuevas ceras que se colocaran en la capilla.

Detrás se suman más estandartes de diversas imágenes religiosas, como el Señor de las Misericordias que se encuentra en San Pedro Atocpan, la Virgen de los Dolores, uno con la imagen de la Virgen María de la peregrinación anual a la Basílica. Al final se encuentra la banda de música. (Ver ilustración 8 en Anexo).

La procesión se dirige hacia la capilla, en algunas subidas se toman breves descansos o se pide que las jóvenes emparejen su paso para que al momento de cargar se distribuya equitativamente el peso y el caminar sea más sencillo. Se percibe un gran amor y respeto por las imágenes y también un gran orgullo. En algún punto, al ver cómo los mayordomos cargan sus objetos, me recordó el mismo sentimiento de respeto, orgullo, honor y cariño con el que las personas portan la bandera de su país o utilizan y muestran cualquier símbolo patrio. El color que predomina en las ceras, los pétalos de rosas que van tirando en las calles por las que pasan, los vestidos de las vírgenes y las jóvenes que cargan las imágenes es el rojo y el blanco. (Ver ilustraciones 9, 10, 11 y 12 en Anexo).

Al llegar a la capilla, el mayordomo que sostiene el crucifijo se detiene y la banda comienza a tocar la música de las mañanitas. Esperan afuera del arco en donde está la puerta de la capilla y piden que se toquen las campanas, mismas que comienzan a tocar fuertemente. Esperan en la puerta hasta que sale una de las mayordomas con un estandarte de Santa Martha a realizar una especie de saludo en el que inclinan un poco el estandarte para que tanto el estandarte como el crucifijo se toquen, como si se besaran o saludaran y arrojan pétalos de rosas mientras esto sucede. Lo mismo ocurre entre los dos estandartes de Santa Martha. Terminando estos saludos se da el paso para que la procesión entre a la capilla al sonido de las mañanitas que la banda va tocando. La procesión, encabezada por el mayordomo que porta el crucifijo, se queda unos segundos en la entrada a la capilla, mientras cuetes, campanas y la banda no paran de sonar. Rápido comienzan a poner en el pasillo de la iglesia las bases en donde se colocan las ceras. La capilla ya está arreglada, llena de costosos y hermosos arreglos florales, limpia, con algunas personas esperando. La procesión comienza a entrar aproximadamente a las 6.15 p.m.

El mayordomo que recibió las imágenes en su casa se coloca en el atrio y dirige unas palabras, agradece la visita de las imágenes en su casa, bendice a los presentes y vuelve a agradecer. Dice: –Que Santa Martha les de la felicidad y la prosperidad en sus hogares. Además pide –Que Santa Martha, uno de los barrios con más tradición, continúe con ese entusiasmo y felicidad y que las fiestas sigan-

²² Cabellera que es donada por alguna joven muchacha a manera de regalo, ofrecimiento a las vírgenes.

La banda de viento comienza a tocar en el atrio de la capilla, se percibe un ambiente solemne, feliz, con un aire de frescura y de inicio de fiestas. La gente se empieza a reunir alrededor de la capilla; los puestos de la feria que están afuera de la capilla ya están abiertos. Hay dos bandas de viento. La banda de viento Hermanos Herrera de Santa María Tecuanulco, Tecoxco, Edo. de México, fue traída por los Poseros y la Banda de viento Juvenil de San Francisco Tlaltenco, del Director David Mejía, fue traída por la sociedad de Mayordomos. Cada banda se coloca a uno de los costados del atrio de la capilla y se van turnando entre pieza y pieza para tocar. El público cautivo de estas bandas son personas mayores, se sientan en las banquitas a admirar a las bandas y aplauden emocionados. (Ver ilustración 13 en Anexo).

Poco a poco la capilla se va llenando y a las 7 p.m. empieza la misa de vísperas en honor a Santa Martha. Se hace una remembranza en torno a Martha y su papel en el Cristianismo, el padre pide por la intercesión de Santa Martha de Betania se reciba el hospedaje eterno con Jesucristo. También pide por el bienestar del Barrio.

Cuando la misa termina, los mayordomos salen y piden al padre que bendiga la obra que acaban de hacer para la capilla, un muro de contención para la capilla a raíz del temblor del 19 de septiembre. El padre bendice con agua bendita parte de la construcción, la puerta y rompe el listón que colocaron en la puerta. Al finalizar, algunas de las mayordomas salen a repartir galletas a las personas que presenciamos la bendición.

Poco a poco, pasadas las 9 de la noche, las familias van llegando a visitar y saludar a Santa Martha. La gente viste sacos, abrigos, usan maquillaje y perfumes; su apariencia luce muy arreglada y esmerada. Percibo una gran mezcla de olores; perfumes, el baño recién hecho, la crema recién untada, las caras brillosas, las caras maquilladas, el perfume de las flores en toda la capilla, la comida de los puestos de la feria. Existe una gran cantidad de estímulos para todos sentidos. En cuanto a los sonidos, la música fuera y dentro de la capilla se escucha sin parar, cuetes, campanas, conversaciones, pasos. En las pláticas de la gente me es posible percibir el entusiasmo que les causa la fiesta, hablan sobre quiénes van a venir, qué artistas, cuál mariachi, qué imitadores, sus saludos y encuentros entre familiares, amigos o compadres. Todo se mezcla en una atmósfera de emotividad, felicidad y espera por celebrar a la Santa Martha. Se siente algo tan especial como la emoción y anhelo que se percibe durante la Navidad.

Dentro de este paisaje de alegría, también hay algunos jóvenes drogadictos caminando en el atrio, perros de la calle y borrachos ya muy perdidos.

Alrededor de las 11 de la noche la capilla se empieza a llenar y las personas comienzan a quedarse paradas dentro y fuera de la capilla; en una hora aproximadamente la gente se duplicó y la capilla está llenísima. Llega un grupo de mariachis, entran a la capilla y cantan las mañanitas, todos escuchan con solemnidad al mariachi. Las canciones están dedicadas a Santa Martha. Mientras el mariachi toca, hay muchos aplausos y una gran algarabía dentro de la capilla.

Cuando el mariachi termina de tocar dentro de la capilla, la capilla se empieza a vaciar. Cuando las personas comienzan a pararse de las bancas, un par de ellas sin fijarse que a lado hay un gran arreglo floral sobre una base de madera, lo tiran, es el segundo que tiran en la noche. Se hace una pequeña conmoción todos están muy apenados. Los mayordomos que están dentro de la capilla corren a limpiar, hay un niño de muy pocos recursos y con alguna discapacidad mental, ya van varias veces que lo veo en la capilla, siempre está ayudándolos. También lo he visto vendiendo dulces en una charolita, viste muy humilde. Hoy vino muy limpio y reluciente, es muy cordial y atento. Justo ahora está ayudando a barrer y recoger el arreglo floral que se cayó.

Puedo observar que familias y personas, independientes a cualquier promesa u organización, traen sus propios arreglos florales y canastas de fruta.

Algunos minutos después llegan algunos estandartes y un grupo de jóvenes de la fiesta del Jubileo cantan y gritan de manera muy fuerte y alegre. Estos jóvenes vienen acompañados de un par de religiosas, una de las cuales va tocando la guitarra. Entran a la capilla, cantan sus mañanitas y una serie de cantos religiosos que entonan durante las misas. Colocan los estandartes debajo de la imagen del retablo principal.

3.2 INICIO OFICIAL DE LA FIESTA 12 A.M. 29 JULIO 2018

Pocos minutos antes de las 12 llega una procesión. Al inicio veo a un señor con un morral en el que lleva refresco de toronja, tequila y vasos desechables, después un joven que va grabando con su celular, a los costados aproximadamente 10 arreglos florales bastante grandes que cubren el tronco de las personas que los van cargando. Al entrar al atrio, gritan y hacen una gran bulla de felicidad y celebración, lo alternan con porras. Enseguida viene un señor portando el estandarte de Santa Martha, atrás de él vienen un grupo de escaramuzas y charros bailando, mientras la procesión entra van gritando -¡Que viva Santa Martha!- y los demás contestan gritando con un alegre y escandaloso -¡eh!-. Atrás traen más arreglos florales bastante grandes. Dos muchachas traen cargando otra imagen en bulto de Santa Martha, en el fondo se escucha el presentador que relata un poco el paso de la procesión, las porras no cesan y la música que acompañan a las procesiones se acerca cada vez más. En la entrada a la capilla, en medio de la gente, está uno de los mayordomos con uno de los estandartes de Santa Martha (ver ilustración 14 en Anexo) saludando²³ y dando el paso a las imágenes y demás estandartes. Entra un Cristo vestido y con cabellera natural, lo traen cuatro muchachas vestidas con blusas bordadas con chaquira, pantalones de mezclilla y botas. El presentador pide una gran porra y que se canten las mañanitas a Santa Martha, toda la gente grita y hace una gran porra y la música empieza a tocar la pieza de las mañanitas y terminan de entrar todos los estandartes al pasillo principal del atrio de la capilla.

²³ Lo llamo saludo, porque es una especie de contacto entre el estandarte que recibe y el que llega o la imagen y el estandarte, dependiendo el caso. Es como si se saludaran de beso o se dieran las manos.

Lo que todos los visitantes hacen al entrar a la capilla es persignarse y formarse por un momento en el pasillo principal hacia el atrio (ver ilustración 15 en Anexo). Ya que llegan al atrio algunos colocan algunas limosnas y toman algunas estampitas con la imagen y rezos correspondientes a Santa Martha; enseguida se encuentra la imagen en bulto de Santa Martha, la cual se recorre por detrás, todos tocan su vestido y lo besan; a pocos pasos se encuentra la imagen de Santa Martha en el retablo principal, agachan la cabeza a modo de reverencia y se persignan; continúan tres pasos y está la imagen en bulto de la Virgen Asunción, de igual forma, tocan y besan sus vestidos o capas. Al finalizar esta pequeña procesión-ritual algunos mayordomos se encuentran repartiendo gladiolas y cocoles a todas las personas que saludan y se persignan ante las vírgenes. Es una tradición que te regalen una flor, en especial una gladiola, en todos los demás barrios o pueblos el día de su fiesta, pero el cocol sólo lo he visto en Santa Martha, pues es uno de los barrios en Villa Milpa Alta más “cocoleros” (como ellos se hacen llamar), es decir, con más producción y venta de cocoles de todo Milpa Alta. Hay familias ya reconocidas por todo el barrio que se han dedicado por muchos años y generaciones a la producción y venta de cocoles. Es seguro que una de ellas o los mayordomos decidieron ofrendar-regalar estos cocoles para el día de la fiesta.

Pasan de las 12:30 de la mañana, salgo de la iglesia y en el patio del atrio de la capilla el mariachi Oro de América se prepara para su presentación. Hay mucha gente, no parecen las 12 de la noche, hay tanto movimiento y fiesta como si fuesen las 6 de la tarde.

De las 2 de la mañana a las 4 están programados varios eventos musicales (ver ilustración 16 en Anexo). Estoy cansada. Al salir de la capilla veo a unos caballos amarrados a la reja de la iglesia, seguramente son de los charros y escaramuzas que llegaron a bailar. Me alegra ver esa imagen, unos caballos estacionados afuera de la capilla, me acerco a acariciarlos y me voy pasadas de las 12 am a casa.

A las 7 de la mañana una de las bandas de viento entra a tocar las mañanitas durante 15 minutos aproximadamente, una versión larga que acompañan de otra pieza. A veces me siento en el pasado cuando escucho esta música, los metales, las percusiones y todos los demás instrumentos de viento hacen que todo suene y se sienta tan alegre, solemne y ajeno este tiempo. (Ver ilustración 17 en Anexo).

Un par de señoras mayores, algunos mayordomos y algunas personas más estamos en la capilla; somos pocas personas. Cuando acaban de tocar los músicos se sientan e hincan en las bancas de la capilla para rezar, pedir, agradecer a Santa Martha, lo cual me hace inferir que los músicos son creyentes. Cuando la banda termina de tocar adentro, continúan haciéndolo afuera, en el atrio, a un costado de la entrada de la capilla.

Mientras estoy sentada en la capilla veo que las personas siguen llegando a saludar y persignarse, los mayordomos se relevan para seguir repartiendo flores a todo el que pase a besar-saludar a las imágenes. Las personas traen sus propios arreglos, flores e incluso fruta, se persignan, hincan,

rezan, dan alguna limosna; percibo que lo hacen a manera de ofrecer, agradecer y/o pedir algo a Santa Martha. (Ver ilustración 18 en Anexo).

Cuando voy de regreso a mi casa, veo como algunos vendedores empiezan a llegar y descargar su mercancía, preparándose para más tarde. Me llama la atención una camioneta llena de huacales hechos de carrizo, objetos que ya no es tan común ver por aquí, pues la mayoría han sido reemplazados por huacales de plástico. Y veo que son vendedores de pan de feria, que vienen desde Tlaxcala.

Regreso a la capilla a las 11:30 de la mañana, faltando unos pocos minutos para las 12 el atrio de la Iglesia se va llenando poco a poco y veo que la gente comienza a apartar su lugar dentro de la capilla para la misa. Dentro del atrio de la capilla, a los costados del camino que lleva a la entrada de la capilla hay puestecitos de vendedores de nueces de castilla, galletitas y tortitas de maíz dulces, conitos de cajeta y vendedores de globos. Una de las mayordomas va pasando lista a cada puesto, lo cual me hace pensar que existe un control que supongo tiene fines económicos y de orden. Las bandas de viento continúan tocando y alternándose, hoy están tocando piezas de música clásica, al tener a los instrumentos tan cerca, las grandes composiciones y su excelente ejecución, la música brinda ese toque de belleza y majestuosidad al festivo ambiente.

Pasadas las 12 del día llega la promesa²⁴ del Barrio de la Concepción. La procesión está encabezada por el estandarte del barrio, atrás el estandarte de Santa Martha. Enseguida una joven que lleva una canastita con dinero, a su lado una señora con un ramo con flores, personas con globos, y detrás cuatro arreglos florales bastante grandes y pesados, dos canastas enormes de fruta, y al final los mariachis que los acompañan con su música. Al momento de entrar comienzan a tocar y cantar las mañanitas. Dentro de la capilla, en el altar, los poseros encargados de recibir la promesa dirigen unas palabras de agradecimiento y los invitan a pasar al sagrario. Se reciben como dos familias distintas pero compañeras, hay una sensación de amistad, compañerismo. El mismo entorno como cuando una familia recibe a otra en su casa. El barrio visitante trae presentes, música y algarabía al barrio y la imagen de Santa Martha. A manera de reciprocidad y agradecimiento, los poseros de Santa Martha ofrecen galletas y duraznos con crema. Mi informante, la Señora Mercedes, me comparte una bolsita de galletas, me dice –te aparté tu bolsita-. Ofrecer cualquier tipo de comida forma parte de esta cultura y es un gesto que en lo personal me da amor y amabilidad por el otro; veo que es una forma de expresar amor, agradecimiento e interés.

Sentada en la banca escucho que un señor mayor le dice una palabra en náhuatl a otra señora, alcanzo a escuchar que le pregunta –¿Sabe usted mexicano?– le contesta que no y le explica que le dijo –que ya se va– y se despide. (Ver ilustración 19 en Anexo).

²⁴ La promesa es una procesión que se conforma por mayordomos e invitados del barrio en cuestión que va a visitar a otro barrio o pueblo durante su fiesta principal. Cuando el pueblo o barrio reciben, reciben a la salva. Cuando se ofrece es promesa y cuando se recibe es salva.

Quince minutos para la una llega la promesa de San Pedro Atocpan. Una persona portando el sahumero va al frente, enseguida enormes arreglos florales (logro contar diez de ellos), atrás los estandartes de Santa Martha y San Pedro que llevan los mayordomos de ambos lugares, enseguida cinco niñas de entre 12 y 14 años que van en una hilera horizontal. Las niñas van vestidas con una colorida falda y blusa blanca, todas van peinadas de dos trenzas y huaraches, van bailando al ritmo de la música y llevan entre sus manos unas canastitas con flores y dentro llevan cuatro imágenes en bulto de San Pedro. Las imágenes son pequeñas, de aproximadamente 30 centímetros.

La quinta niña lleva una canastita con dinero. La música es muy alegre y ruidosa, las personas vienen tomando refresco y agua, se ven cansadas y asoleadas pues vienen caminando desde su pueblo hasta el barrio de Santa Martha (tres kilómetros aproximadamente). (Ver ilustración 20 en Anexo).

Al llegar a la puerta de la capilla, se quedan unos minutos ahí mientras la banda toca las mañanitas, un señor se encarga de decirles en que momento pueden entrar. Los dos estandartes Santa Martha y San Pedro entran juntos y dan paso a toda la procesión: los arreglos florales, las niñas con las imágenes y más gente, aproximadamente 30 personas, que acompañan a la procesión; familias, niños e incluso un perrito callejero que tristemente es pateado por un vagabundo que impide su entrada a la iglesia.

La Iglesia es un mar de ruido, por un lado la música que acompaña a las promesas, por otro las bandas de viento clásicas, es un mar de todo tipo de música. Los mariachis van saliendo y la banda de música sinaloense continúa tocando para acompañar a la otra promesa de San Pedro.

Atrás viene la promesa del Santuario del Señor de las Misericordias de San Pedro Atocpan. Traen su estandarte al frente, lo acompañan arreglos de flores y una canasta con dinero, algunos señores traen morrales hechos de ixtle en donde veo que guardan las botellas de refresco y/o alcohol. Son aproximadamente otras 30 personas. Llama mi atención una niña pequeña, pues la vistieron igual que a las muchachas que cargan las imágenes —falda, blusa tradicional y faja—; puedo notar que fue especialmente vestida para esa ocasión. Es la misma vestimenta con la que visten a los niños pequeños el “día de las Mulitas” o el día de Corpus Cristi.

A los pocos minutos, empieza la misa. Hasta este momento de relatar, me percató que no entiendo en dónde cupo tanta gente, si la capilla es pequeña. Había mucha gente parada, pero aun así yo veía como entraban y entraban las peregrinaciones de las promesas y casi todos se quedaron dentro para la misa.

Pasada la una de la tarde, veo que un par de informantes y mayordomos salen a la esquina de la calle con dos estandartes de Santa Martha y me percató que salen a recibir a la salva de Tepoztlán, Morelos. Al fondo de la calles se escucha la banda de música de chinelos y los cuetes. Al encontrarse realizan el saludo entre estandartes y los mayordomos de Santa Martha los guían hacia la entrada de la capilla. La promesa es encabezada por un hombre ondeando una bandera que

dice “Gran comparsa Unión y Paz, Barrio San Miguel Arcángel, Tepoztlán Morelos”, detrás vienen aproximadamente 24 chinelos bailando al ritmo de la música de chinelo, vienen con trajes de terciopelo negro y sombreros de chaquiras y largas plumas de avestruz multicolores, además de su tradicional máscara de chinelo, paliacate en el cuello y guantes blancos. Van bailando en hilera y casi todos bailan con los mismos pasos, mueven sus hombros, giran y saltan al ritmo de la música. Detrás de ellos cuatro enormes canastas con arreglos florales que las personas cargan de costado sobre sus hombros. Atrás los hombres cargando grandes paquetes de cohetes y los músicos de la banda. Al entrar a la capilla los danzantes descansan en el atrio, mientras la misa sigue su curso.

Estoy en la entrada de la capilla, ya no puedo pasar pues no quepo. Me quedo ahí unos momentos y veo que una señora se acerca e intenta abrir camino entre tanta gente, lleva en sus manos un pan de feria de Tlaxcala, es grande y tiene una forma distinta a los que se venden, pues es redondo, envuelto en celofán con un moño dorado, alcanzo a leer que dice con letras hechas de masa “Felicidades Santa Martha”. La gente al ver que es un ofrecimiento le abre paso y logra colocarlo en el altar junto a todos los arreglos florales.

Me encuentro cansada y con hambre, salgo a la feria y me como unos tacos de suadero, los cuales me supieron a gloria. Sentada y comiendo, recupero mi energía. Acabando regreso al atrio e intento buscar un lugar para sentarme, no hay ningún escalón, banca o silla vacía; todo está llenísimo.

La misa sigue su curso y parecen dos momentos sucediendo al mismo tiempo porque un ambiente hay afuera de la capilla y otro dentro (Ver ilustración 21 en Anexo). Dentro, la misa sigue su curso. Pero afuera toda la gente se encuentra feliz, platicando, comiendo, comprando cosas. Generalmente veo sólo a hombres estar tomando tequila. Familias y amigos encontrándose y saludándose, niños jugando y corriendo por todo el atrio. Algunos trabajadores armando un nuevo escenario para los eventos musicales de la noche. Oscilo entre estos dos ambientes —dentro y fuera de la capilla—. Mientras la misa se está llevando a cabo puedo percibir solemnidad, alegría, ruido, mucha gente, mucho movimiento.

Diez minutos antes de las dos de la tarde llega la promesa del Barrio de San Mateo, el sahumero al inicio, enseguida los estandartes de ambos barrios, una persona que lleva una canasta cubierta con una tela y encima dinero, un par de personas cargando canastas de frutas, arreglos florales y al final el mariachi que al momento de entrar comienza a tocar y cantar las mañanitas. Esperan afuera de la entrada de la capilla a que termine la misa, en cuanto termina pasan y dejan sus regalos, ofrendas a Santa Martha.

Al terminar la misa, una señora de edad avanzada se para, pide el micrófono y comienza a cantar las mañanitas en náhuatl para Santa Martha. Cuando termina la misa, la comparsa de música y chinelos de Tepoztlán comienzan a bailar afuera de la capilla en el pasillo principal. La gente comienza a salir y se comienzan a congregar a los costados para ver a los chinelos bailar (ver

ilustración 22 en Anexo). Este baile también parece ser una ofrenda-regalo a Santa Martha. Hay un pequeño niño, que seguramente no tiene mucho tiempo de haber aprendido a caminar, está vestido de chinelo baila y copia los pasos de baile de los adultos que hay a su alrededor, seguramente sus padres.

En las esquinas del atrio hay grupos de hombres que están tomando y repartiéndose alcohol. En las banquetas familias y bastante gente mayor está atenta escuchando las bandas de viento. Tocan melodías como de toreros y de España, y algunas piezas de música clásica, como Tchaikovski o Beethoven. La gente aplaude después de cada pieza y miran atentos a cada banda. Las bandas entre pieza y pieza compiten por ejecutar y sorprender más a su público.

Poco antes de que den las 3 de la tarde regreso a casa. Veo que el programa de la fiesta se extiende para todo lo que resta de la tarde y la noche. A las cuatro está programada una función de lucha libre en el salón de usos múltiples de Santa Martha, lugar que formó parte de una gestión del barrio para realizar sus eventos. El evento, leo en el volante que me reparten, es en beneficio de la restauración de la capilla, la cual se dañó a causa del temblor del 2017. No hubo daños mayores, pero a manera de apoyo y prevención es que construyeron el contrafuerte que fue inaugurado y bendecido la noche anterior.

De las 5 de la tarde en adelante leo en el programa de la fiesta que hay una serie de elencos artísticos programados para esa tarde: “Los cuatro fantásticos”, “Roció de la Vega con su ballet y mariachi”, “Los Dandys”, el “Trío del Angel Rocio”, “La voz de la dulzura interpretando a Edie Gormé” y el “Trío terciá de Reyes homenaje a Julio Jaramillo”, iconos de la cultura popular del siglo pasado.

Regreso a casa a comer y descansar un poco. Pasan de las 9 de la noche. Salgo a recorrer la feria y me encuentro con puestos que venden antojitos como elotes, esquites, pan, pizza, dulces, caramelos, gomitas, tamarindos, tacos, frituras, papas fritas, plátanos fritos, pan de feria, hot cakes, crepas, pequeños puestos de nueces de Castilla a la entrada de la capilla. También hay juegos de canicas y juegos mecánicos. Hay un puesto de pulque, la vinatería y tiendas más cercanas están a reventar vendiendo principalmente todo tipo de alcohol. Los juegos mecánicos están llenos. Hay algo de basura tirada, mucho ruido, de repente música electrónica de juegos, el ruido de los juegos mecánicos, la música que hay en la capilla, los puestos de tacos están llenos, la gente se pasea, come, juega, platica y convive sobre las calles alrededor de la capilla.

Mientras camino, me topo en contra esquina a la capilla, una casa abierta que lleva varios años pintando sus paredes con elementos simbólicos de Milpa Alta. La imagen que está plasmada permanentemente son los glifos y nombres en náhuatl y traducción al español de los 12 pueblos de Milpa Alta. Recientemente, acaban de pintar dos muros, uno con Emiliano Zapata, rodeado de nopales y el volcán Teutli atrás con la leyenda “Más vale morir de pie, que vivir toda la vida de rodillas”, (ver ilustración 23 en Anexo) y el otro con un tlachiquero extrayendo aguamiel de un

gran maguey, imagen que se acompaña de un poema al pulque, ambas paredes dan entrada a un pequeño museo que monta un señor en el patio de esa casa.

Es un recorrido en forma cuadrangular, en donde en los pasillos hay cosas expuestas y en el medio se encuentra la exposición principal. Al entrar en el primero pasillo se encuentra una Colección bibliográfica de todo lo escrito sobre Milpa Alta: libros, revistas y diversas publicaciones sobre Milpa Alta y su cultura (ver ilustración 24 en Anexo). En seguida, en el siguiente pasillo, escenas de la vida cotidiana en el campo del pasado hechas con muñecos de cartón y vestimentas y escenarios hechos con objetos reales. Escenas de la vida y los objetos del campo representados, una olotera donde desgranar el elote encima de un petate, maíz azul, recipientes de madera medidores de maíz, unas mazorcas de maíz. Una escena sobre el día de muertos, algunos muñecos representando a una familia en su pequeño altar, la familia reunida alrededor cargando los alimentos para la ofrenda. La mujer viste su chincuete negro, blusa blanca bordada, una faja de telar y un rebozo que cubre su cabeza. El hombre tiene un traje completo de camisa y calzón de manta, sombrero, faja y sombrero. (Ver ilustración 25 en Anexo).

A un costado la explicación y recreación de un “tecórbito”, el cual es una pequeña construcción que se encuentra en el campo y son pequeñas casitas hechas de pura piedra volcánica, sin ningún tipo de sustancia que pegue las piedras, sólo las piedras agrupadas unas encima de otras. Parece un poco como un iglú hecho de piedras volcánicas. Es un refugio para que campesinos y pastores se resguarden en momentos de lluvia. A lado, a manera de escena misma del campo, un maguey con su guaje o “acocote”; colgado hay un cuero para cargar el aguamiel. En las paredes se encuentran fotos sobre los elementos recreados. Enseguida, en el otro pasillo, hay unas pequeñas vitrinas con piezas prehispánicas que dicen haber sido encontradas en el paraje de Santa Martazolco (el antiguo lugar donde se construyó la primera capilla en torno a Santa Martha). A un lado hay una serie de peceras con serpientes y tarántulas vivas encontradas en los campos. También algunos animales disecados como gatos montes, cacomixtles, conejos, teporingos, ardillas, un pájaro carpintero, un zorrillo y una tuza. Y una colección de mariposas disecadas dentro de un cuadro de exhibición. En la última parte del recorrido, en una esquina, hay una serie de fotografías de la flora y fauna del bosque comunal de Villa Milpa Alta, que fueron tomadas por las Representación General de Bienes Comunales de Milpa Alta y pueblos anexos. En el centro leo en una pared -¿A qué jugaban mis abuelos?- Y unas dos o tres mesas rectangulares llenas de juguetes antiguos: trastecitos de barro, mueblecitos de madera, juguetes hechos con corcholatas, carritos de madera, espadas hechas de madera, resorteras, pirinolas, canicas, matracas, baleros, trompos, papalotes hechos con palitos y papel de china. En el medio del espacio hay una base de madera llena de tierra con hoyitos y en el medio un triángulo con canicas, recreando el juego de las canicas.

El organizador, expositor, museógrafo y todólogo del pequeño museo-exposición se encuentra al final del recorrido, pide una cooperación voluntaria con un bote, así como comentarios en su li-

breta. Hay bastante gente, está prácticamente lleno, puedo ver en las personas caras de asombro, recuerdo, felicidad y gusto por todo lo que ven. Veo cómo los padres empiezan a explicar cosas que ven en la exposición a sus hijos. Para ellos todavía es posible reconocer y recordar muchas de las cosas ahí expuestas y veo el gusto que les da verse, reconocer su pasado en el presente. Me interesa mucho el trabajo ahí realizado y creo que tiene mucho potencial para expandirse, mejorar y subsistir. Al finalizar mi recorrido y observación me acerco al señor y le pido sus datos para platicar con él. Me dice que claro, que eso lo haría muy feliz, que todo eso lo hace porque le gusta y su mejor paga son los comentarios de las personas. Y que me ubica, que me ha visto y puede notar mi genuino interés por la comunidad; sus palabras me dan mucha alegría y vienen a mi cabeza tantas ideas para potenciar esto. (Ver ilustración 26 en Anexo).

Terminando de escribir este registro, el 14 de agosto por coincidencia me encuentro en las calles de Villa Milpa Alta, entre el Barrio de Santa Martha y la Parroquia de la Asunción (ambas muy cercanas, sólo separadas por un par de cuadras). Me encuentro con una procesión la veo a lo lejos y pienso que es tan bella, majestuosa, alegre, elegante, que habla por sí misma. La gente va con orgullo, respeto y porta sus ofrendas, sus estandartes, sus cuetes o ceras con tanto amor como se porta algo sagrado. No sólo son velas, flores o banderas con nombres, es su pasado conectado al presente, es lo que los define, es su memoria e identidad en ese momento, se expresa, está viva, refuerza su existencia y su vida en el aquí y ahora. Cuando la procesión me alcanza me encuentro con el sahumero cubriéndome la cara y veo de cerca las imágenes de Santa Martha y la Virgen de la Asunción vestidas con las mejores capas, sus cabelleras hermosas, la riqueza y exuberancia de sus arreglos florales, las ceras, los cohetes y la elegancia de la música de viento que los acompaña. Una señora, informante y conocida mía, me ve y me saluda, me dice que me una a ellos. Me río con ella y le digo que me tengo que ir y le agradezco con una pequeña reverencia y una gran sonrisa por la cálida invitación, esa invitación me hace sentir parte.

Tanto por la señora como por ver de cerca a las imágenes, me percaté que es la promesa del Barrio de Santa Martha para la Virgen de la Asunción, es 14 de agosto y son las vísperas de la fiesta principal de la Parroquia de la Asunción de María y de toda Milpa Alta que se celebra el 15 de agosto. Y en esa procesión encuentro el mismo proceder y el inicio de un nuevo ciclo en las festividades de Milpa Alta así como la fuerte conexión que hay entre Santa Martha y Asunción para el propio barrio y lo especial que son ambas para la comunidad. (Ver ilustraciones 27, 28 29 en Anexo).

CAPÍTULO IV. INTERPRETACIÓN

“Auh ca yehuatl in yca conpiasque ynic motzintin topilhuan — yhuan tiquin

Cahuililitzin yn tlamatzion Maba”

“Así, de aquí en adelante, lo han de guardar todos nuestros hijos;

y les otorgamos, lo ponemos en mapa”

(“78) (128-129)” Títulos primordiales del Valle de México.

4.1 INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es la vinculación de los capítulos anteriores, es decir corroborar la hipótesis planteada al inicio de la investigación a partir de lo investigado. Se buscará identificar estos procesos en la práctica, a través de la identificación de diversos símbolos y sus respectivos significados.

En este capítulo retomaremos temas históricos relacionados con el pasado mesoamericano y colonial de Milpa Alta con la finalidad de comprender mejor los elementos simbólicos y los procesos de identidad y memoria que se desarrollan en este lugar.

Como hemos expuesto anteriormente, la identidad es el proceso social que en primer lugar ayuda a marcar las fronteras definitorias entre “nosotros” y “los otros”. Las fronteras se desarrollan a través de límites simbólicos, en donde hay un símbolo y un significado detrás de cada uno. A su vez la memoria el proceso que se gesta al interior de las personas y colectividades que se lleva a cabo a través del recordar y el olvidar. Ambos procesos se desarrollan en un espacio geográfico y simbólico que conforma el paisaje cultural.

4.2 LA FIESTA DE SANTA MARTHA.

Se toma como ejemplo la fiesta del barrio, pues es evento de suma importancia en la vida del barrio y en el que identifique que convergen varios procesos de identidad, memoria y paisaje asociados al proceso de patrimonio cultural. Por lo que considero resulta un buen ejemplo del proceso de patrimonio que se vive en el barrio. Retomando a Giménez (2009) para hablar de la fiesta, el autor apunta sobre la importante asociación entre la identidad y las celebraciones, como un momento en el que se concentran simbólicamente los elementos fundadores de la comuni-

dad. El momento de la fiesta es la experiencia social en que se condensa la autopercepción de la comunidad en el presente, a la par representa la fundación, el origen y la razón de ser de la comunidad que se proyecta el futuro de la misma, como “destino” y como una forma de preservar a la comunidad misma. Y dentro de ese evento festivo se presentan una serie de símbolos que son significativos para los emisores como para los receptores.

En el Título de Santa Marta Xocotepetlapan, se hace mención a la fiesta de Santa Marta, después de un relato acerca de la enfermedad enviada por dios, que azotó a los pueblos en el que murieron muchas personas, el relatador habla de que sólo diez de ellos sobrevivieron, así es como empiezan contando el cómo van cargando a uno de los sobrevivientes que llevan a la Iglesia de Santa Martha:

[199r Y lo cargamos asta donde Se le isso Su iglesia Nueva a Nuestra Santa marta Y os dexamos avisado a vosotros los que quedaren Y fueren nasciendo que las tierras que dexamos en la ermita biexa son para que senbreis y todos los paderones y casas se an de senbrar Para que a dicha Santa no le falten con sus misas bellas Flores todos los años como que es el primer fundador dicho barrio y esto lo areis entre todos los pueblos arriba nonbrados y ahora sepan Yjos mios que quando bino el Señor arzobispo a Confirmar a nuestros abuelos que se llamaba Pedro de Mandra que fue quando se pasaron a la Milpa luego seso la enfermedad Y esto sucedio en el año de mil quinientos y sinquenta y nueve- quando se pusieron los linderos (...)] (Títulos Primordiales del Valle de México, 2003:248)

En este extracto podemos constatar de varias cosas de vital importancia para el barrio; por un lado, el relato de la nueva localidad de la Iglesia en el lugar que hoy conocemos y la instrucción para que en el antiguo paraje (que considero aquí hace referencia al paraje que han denominado como *Santa Martazolco*) se siembre y trabaje para que nunca falten flores y fiesta para Santa Martha. Es interesante y clara la conexión que se hace entre la siembra, el trabajo en el campo y la fiesta para Santa Martha, pues el trabajo en el campo, es la prosperidad, la abundancia económica y alimentaria que podrá solventar la fiesta en honor a Santa Martha. El campo representa la fuente y medio económico a través del cual se podrá realizar la fiesta. Se da la instrucción de que la fiesta no falte, haciendo hincapié en que son el primer barrio, lo cual los coloca en un lugar privilegiado, ser los número uno también nos hace referencia al evento fundacional y el refuerzo identitario de quiénes son, de dónde vienen y hacia dónde dirigirse, es decir, la continuidad del quehacer de los pobladores del barrio de Santa Martha.

Así mismo cuando se habla acerca de la llegada del arzobispo Pedro de Madra y realiza la confirmación a sus abuelos, es entonces que la enfermedad termina. Es una referencia totalmente ligada a la creencia de que los emisarios españoles sólo son un instrumento divino; son enviados de dios para el bienestar de los pueblos. Por tanto, la creencia hacia la fe cristiana y a Santa Martha se corrobora como un acto divino.

Este párrafo considero nos habla mucho del porque hoy la fiesta continua siendo un evento tan importante en donde suceden diversos procesos asociados a la identidad, la memoria y el paisaje cultural. Desde el siglo XVI se dio la instrucción, se hicieron una serie de afirmaciones que reforzaron las creencias y hoy siguen vigentes. Cabe destacar que esto no inició desde un punto cero, sino que viene acompañado de toda una cosmovisión sobre la ritualidad y la religiosidad mesoamericana, aproximadamente desde el s.XIII, pues como veremos más adelante muchas de las características de la ritualidad y celebración responden a dicha cosmovisión.

4.3 SÍMBOLOS ASOCIADOS AL PROCESO DE MEMORIA E IDENTIDAD DURANTE LA FIESTA DEL BARRIO

A continuación hablaré de los diversos elementos simbólicos que encontré durante la celebración como puntos clave o características en términos identitarios y de memoria que se hacen presentes en el proceso de patrimonio que sucede en el barrio de Santa Martha.

4.3.1 PROCESIÓN

La misma procesión es un acto de la celebración que habla de una forma de visibilidad de la comunidad y de su actuar hacia los otros, en este caso, los demás barrios de Villa Milpa Alta, primeros con los que se diferencian y marcan los límites simbólicos entre el nosotros y los otros. Y poco a poco con los demás otros, es decir, los otros pueblos, las otras delegaciones, los otros estados, países y demás categorías sociales que van marcando una diferencia y un grado de diferenciación mayor.

La procesión es una acción que por su propia naturaleza permite visibilidad para el desarrollo de los límites simbólicos que los definen. El hecho de salir a las calles y tomar el espacio público, es una forma de hacerse visibles y afirmarse socialmente a través de las prácticas que se realizan. En este acto podemos observar uno de los puntos del proceso de identidad, el mostrar quienes son, siendo un acto que marca la frontera entre un el “nosotros” y los “otros”.

El salir a las calles a mostrar lo que son, refuerza elementos importantes en la conformación de su identidad y memoria. Uno de ellos el sincretismo, pues la realización de esta actividad es la muestra material del sincretismo entre ambas culturas, creencias y cosmovisiones, tanto la española católica como la indígena mesoamericana. Dentro de la misma procesión se encuentran entremezclados elementos simbólicos y rituales tanto mesoamericanos como católicos, como se describirá más adelante.

Otro elemento que forma parte de la razón de ser de la procesión son elementos de solidaridad, cohesión y reciprocidad entre los participantes y habitantes del barrio. Las personas que con-

forman la procesión, son mayordomos, participantes de los demás grupos que se forman para desarrollar la fiesta, sus familiares, amigos, vecinos y fieles de las imágenes que se portan durante el recorrido. El salir a las calles al inicio de la fiesta, es resultado de la existencia de lazos fuertes que los hacen reunirse, esto también sirve para reforzar estos lazos.

A continuación se describirán los símbolos que forman parte de la procesión.

4.3.2 COHETES/ MÚSICA/ SAHUMERIO/ CAMINO DE FLORES

El ruido de los cohetes indica fiesta, movimiento, actividad y anuncia a la comunidad cercana, al barrio mismo y barrios vecinos de que un evento de carácter sagrado y festivo se está llevando a cabo.

La música es la forma de expresar la alegría de la festividad así como el anuncio para los demás.

El sahumero funge como un purificador del ambiente y un elemento ritual asociado a las prácticas rituales. Este símbolo conecta uno de los elementos del pasado con el presente, dándole un giro con las necesidades y cosmovisión del presente.

En cuanto a los pétalos de rosas, forman un camino especial por el cual pasarán las imágenes de Santa Martha y la Virgen de la Asunción, ambas representantes de la fundación de Milpa Alta.

Todos estos elementos forman parte de anunciar, visibilizar y llegar por todos los sentidos posibles a los receptores, en este caso a la comunidad del Barrio así como a los mismos participantes.

La procesión llega a través de los sentidos, el oído con la música y cohetes, el olfato con el sahumero y flores, la vista con todos los elementos vistosos que componen la procesión.

Es una forma de hacerse visibles en el exterior y formar parte de las experiencias de vida de los presentes. A su vez, es una forma de avisar que la fiesta empieza al mismo tiempo que es una forma de hacerse presentes en el mundo social, una forma de afirmarse a sí mismos como grupo social.

4.3.3 CRUCIFIJO Y ESTANDARTE PRINCIPAL DE SANTA MARTHA

Estos elementos son importantes símbolos de identificación que hablan sobre sus creencias religiosas, en este caso llevar la cruz de Cristo como uno de sus estandartes y por tanto indica que esa procesión es de religión católica. Además la forma de portarla nos habla del honor que para él representa ser el encargado de llevar la cruz. Por la forma en la que es tratada indica que es un objeto sagrado, pues no se puede tocar con las manos desnudas, sino que es cargado y tocado con una tela especial, la tela blanca y brillante y el hecho mismo de portarla con una tela habla de la pureza y sacralidad del objeto.

Al ir al inicio de la procesión funge como una de las primeras banderas de presentación en la procesión, lo que nos indica la creencia religiosa, la sacralidad de la misma, el honor y orgullo de pertenecer. Por la forma en la que es cargado y por el sentimiento que se imprime al portarlo es como llevar protección y bendiciones a los presentes y a los lugares por los que pasa.

El estandarte de Santa Martha es cargado por otro de los mayordomos de la capilla. Se percibe un gran amor y respeto por las imágenes y también un gran orgullo. En algún punto, al ver cómo los mayordomos cargan sus objetos y estandartes, recordé el mismo sentimiento de respeto, orgullo, honor y cariño con el que los soldados y personas portan la bandera de su país o utilizan y muestran cualquier símbolo patrio.

Aunque aquí puedo notar el gran amor que hay hacia la imagen y en la bandera nacional es tanto respeto que a veces los soldados (o a quién le corresponde llevarla) expresan miedo, por tanta tensión que representa portar un símbolo así, la idea que se tiene de cargar a toda una nación sobre los hombros. El amor que se puede sentir en este caso, es el amor a una madre, a algo superior, mayor, sagrado y que brinda cobijo, protección y bendiciones. Es un momento sagrado para las personas que lo portan.

Todo esto son símbolos que componen su identidad y la refuerzan por los sentimientos de orgullo, amor y respeto con lo que los portan y se expresan sobre ellas.

4.3.4 JÓVENES MUJERES QUE CARGAN LAS IMÁGENES RELIGIOSAS DE STA. MARTHA Y ASUNCIÓN DE MARÍA

Las jóvenes que van cargando las imágenes de Santa Martha y Asunción portan la vestimenta tradicional de la región, como una vestimenta de lujo que en este caso se utiliza en momentos sagrados. Dicha vestimenta se asocia con el pasado mesoamericano y colonial pues contiene elementos de dicho pasado. Los elementos de la vestimenta son el chincuete²⁵, una faja (realizada en telar de cintura), huaraches, una blusa bordada y el particular uso de cintas utilizadas para el trenzado en el cabello, dichas cintas también son hechas con telar de cintura y se decoran con puntas hechas con chaquiras bordadas. El uso del telar de cintura es una técnica resultado de un conocimiento mesoamericano²⁶. Dicha técnica se ha logrado preservar en muy pocos lugares y personas, el lugar más representativo y con mayor cantidad de personas que portan el conocimiento hoy, es el pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

Las cintas son el elemento que más caracterizan y distinguen como vestimenta de Milpa Alta, ya

²⁵ Hoy utilizan una falda de color negro a la que llaman chincuete, la palabra ha quedado como una reminiscencia del pasado. Pues el chincuete es un tipo de enredo.

²⁶ Se encuentran referencias al telar de cintura en el Código Matrinense, en donde se asocia el conocimiento del textil y con ello del telar a la Diosa lunar Xochiquetzal.

En el Código Mendocino, 1540 aparece una imagen de una joven con un telar de cintura, tejiendo fue hecho durante el gobierno de Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España. (Colectivo Sociedad de Experimentación, 2014)

que todos los demás elementos se comparten con otros lugares como lo son Xochimilco y Tláhuac -durante las festividades de la Flor más bella del ejido en Xochimilco, las jóvenes se visten de esta manera, ellas agregan grandes y vistosos tocados de flores, como símbolo representativo de Xochimilco-.

Esta vestimenta habla directamente de la búsqueda de la asociación con el pasado, la muestra de esa búsqueda de vinculación con el pasado en el presente. Esta forma de vestir nos habla de un proceso de identificación con el pasado a través de la memoria. Ambos símbolos, muchachas y vestimenta combinan elementos de pureza virginal y asociación al pasado a través del uso de ropa que se usaba y técnicas en la vestimenta que son únicas en la demarcación. No sólo es usar ropa, es usar la ropa que enraíza y conecta al pasado tanto mesoamericano y colonial, como con los procesos de sincretismo y transformación. Ya que esta técnica y vestimenta se asocia directamente al pasado indígena y se combina con el momento colonial, al ser usada en un acto religioso de carácter católico. Fenómeno que asocio directamente con el sincretismo. Y esto nos habla directamente de la pertenencia histórica y colectiva que el grupo tiene, lo que Taylor llama identidad colectiva: La identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia (Taylor, 1995:15). Acto y símbolos que responden a un proceso de identidad y memoria. Además la vestimenta es una forma de materializar un proceso de identidad y conectar con la memoria.

4.3.5 IMÁGENES EN BULTO DE SANTA MARTHA Y LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN

Ambos son importantes símbolos de identificación. Las imágenes y los estandartes son símbolos y objetos sagrados, ya que son tratados con un respeto, amor, sacralidad y orgullo.

Cuando le pregunto a la Sra. Graciela Laguna qué es para ella Santa Martha ella me responde que Santa Martha son las imágenes (en bulto de Santa Martha y la Virgen de la Asunción de María) que salen a procesión y las que visitan las casas de los mayordomos, para ella eso es lo más sagrado y con lo que ella asocia Santa Martha. Al respecto expresa lo siguiente:

Sí, de hecho tuvimos la oportunidad, te digo que éramos jovencitas, de cambiarlas (a las imágenes, sus capas, vestidos, joyas y pelucas con las que son ataviadas y cambiadas en cada fiesta). En la costumbre de que tienes que cargar a las imágenes. En ese momento disfrute mucho de soltera y demás, cargarlas, cambiarlas y era toda una tradición. Tenías que ser señorita, no tenías que tener una vida sexual activa, si no lo cubrías no podías. El peso era tan grande, que había quienes no se acercaban o quienes sí. Era esa parte muy marcada. Y bueno de casadas, si la vas a cargar tienes que estar bien casada. Porque si no, no se deja, no le gusta, hay situaciones que tú vas viendo. Porque a la Virgen María igual, si no estás bien casada, no se deja poner el vestido o no la puedes acomodar, no la puedes sentar,

te cuesta trabajo. Entonces para la Virgen, bien casadas y para Sta. Martha, señoritas. (Sra. Graciela Laguna,2017)

En este testimonio podemos encontrar la importancia que tienen las imágenes en bulto de las imágenes y como alrededor de ellos hay más símbolos que los rodean, en este caso las jóvenes de poco menos de 18 años. Las muchachas a las que se refiere la Sra. Graciela, las jóvenes que la cambian y cargan, que están en contacto con ella. En esta respuesta hay dos componentes que nos hablan por un lado del tema tan importante para las creencias católicas y contemporáneas acerca de la mujer, el cual es el tema de la virginidad en la mujer, asociada a un tema de pureza.

Así como la jerarquía en la que se colocan a las imágenes, a la Virgen de la Asunción como la imagen principal o patrona de toda Milpa Alta, tiene que ser cambiada por corresponden señoras casadas y a Santa Martha como la mano derecha de la Virgen, señoritas vírgenes.

Además en su memoria se encuentra el recuerdo amoroso y de respeto hacia esa imagen así como las reglas tan estrictas al respecto de cargarlas, tocarlas y vestirlas. Además al decirme que las imágenes “*no se deja poner el vestido o no la puedes acomodar, no la puedes sentar, te cuesta trabajo*” significa que la misma imagen, posee una energía propia que no permite que las mujeres no sean vírgenes o estén bien casadas como ella nos explica, es decir casadas por la Iglesia y cumplir con los preceptos del matrimonio católico. Lo cual denota el gran respeto, amor y sacralidad que sus devotos depositan en las imágenes, así como la gran fe que tienen hacia ellas.

Así mismo ambas imágenes durante las fiestas son el centro de atención de invitados, devotos y todo el que visite la iglesia, las imágenes son el centro. Alrededor de ellas el espacio y el tiempo se vuelve sagrado.

Los estandartes, son objetos que imprimen físicamente el nombre y el símbolo del Barrio, que es la imagen de Santa Martha y también son el símbolo de cual emana el orgullo e identidad de formar parte.

En cuanto al papel del estandarte, el Señor Arturo Robles expresa lo siguiente cuando le pregunto por lo que representa en su vida la Iglesia del Barrio de Santa Martha, el responde utilizando la palabra estandarte para expresarse:

Es mi estandarte, ante los demás barrios, poblaciones de aquí de los 12 pueblos. Es mi estandarte en donde quiera que yo llego puedo hablar yo bien de Santa Martha y puedo presumir que sí soy “santamarteano” porque coopero, porque apoyo a la gente, porque convivo con la gente. Si no fuera así yo creo que no me sentiría orgulloso porque la gente reaccionaria diferente hacia mí la gente me diría –no cierto, tú no cooperas, no participas, entonces cómo dices que...- (Informante Señor Arturo Gómez,2017-09-22)

En esta respuesta podemos observar como la palabra estandarte es usada para identificarse como

su bandera de presentación, la bandera con la que se identifica y la que se lleva con orgullo, en este caso con su bandera; el estandarte de Santa Martha.

A partir de esta respuesta hago un símil con lo que implica llevar el estandarte físicamente durante la procesión pues es a partir de esta respuesta obtenemos respuesta al significado del símbolo que es el estandarte físico de Santa Martha que es llevado por los mayordomos. Es así que el estandarte es símbolo primordial de identificación con el barrio de Santa Martha, a través del cual se cargan demás valores que tienen que ver con el orgullo, el respeto, la sacralidad y el amor de formar parte de ese lugar.

La atmósfera de emotividad, felicidad y espera por celebrar a la Santa Martha en su día es tan especial como la emoción y anhelo que se percibe durante las vísperas de Navidad. Hago esta comparación porque es perceptible una emotividad muy especial y muy fuerte, no todos los días se celebran este tipo de fechas y cada que se hace, noto como se espera año con año con una especial emoción.

4.3.6 MÚSICA ALREDEDOR DE LA FIESTA

La música durante toda la fiesta es un elemento vital, por un lado es un elemento constitutivo de identidad, un símbolo de identificación pues es una expresión de la cultura que la interpreta. En la fiesta, la música que es tocada es un elemento con el que el grupo se identifica, el tipo de música que se toca durante la fiesta es un símbolo de lo que ellos son, de lo que los identifica. Los valores, sentimientos y experiencias asociadas a esa música representan a los participantes, invitados y a la fiesta misma. Al mismo tiempo que es un elemento que funge como catalizador y sinónimo de fiesta.

4.3.7 BANDAS DE VIENTO DEL ESTADO DE MÉXICO

Elemento musical de carácter tradicional con una amplia trayectoria en la historia del país, que en la actualidad tiene una importante asociación en la celebración de las fiestas principales.

En este sentido, para el caso de México, la época precolombina, sería el antecedente más directo y remoto de la música de viento. (...)Del mundo prehispánico se mantiene el uso de algunos elementos musicales, el utilizar instrumentos de percusión como el teponaxtle o huéhuetl e instrumentos de aliento como la chirimía, que en el sentido más simple de lo que remite el concepto de “banda de viento” son los elementos básicos (percusiones y alientos) que conforman una banda de este tipo (Hérrnandez, 2012:32-33).

Conforme el paso del tiempo, tuvieron una consolidación durante el Porfiriato:

Por lo tanto el Porfiriato es considerado como la época de esplendor para la música de banda; era un orgullo participar en ésta sobre todo en bandas militares ya que habían adquirido renombre y orgullo nacional aunado al amplio repertorio que tenían, que a su vez permitió la consolidación de su música como parte de la identidad nacional (Hérendez, 2012:42)

Estas bandas crean un atmosfera bastante especial, por un lado refuerzan la ritualidad y sacralidad del evento con sus notas, instrumentos y piezas. A la par son un elemento vital en la construcción de la identidad y la memoria pues responden a un pasado el cual los adultos mayores reconocen como propio y los hace parte en un repertorio musical que en la actualidad, generalmente los deja fuera.

4.3.8 MARIACHIS

Los mariachis son un elemento considerado parte de la identidad nacional, que se originan:

Como parte de un amplio proceso de reafirmación cultural de carácter nacionalista, en los años posteriores a la Revolución Mexicana (1910-1921) se asumieron algunas manifestaciones vernáculas del Estado de Jalisco como el *tequila*, (...) *el charro*, (...) y la *música de mariachi*(...) Este fenómeno de afirmación de la identidad nacional vinculado a los iconos asociados a la imagen de Jalisco en el imaginario colectivo (tequila-charro-mariachi) contribuyó de una manera decisiva la cinematografía mexicana de la *Edad de Oro* desarrollada principalmente en los años cuarenta del siglo pasado(Gómez, 2017:194-195)

Tanto el proceso Revolucionario como el refuerzo que se dio a través del cine nacional reafirmaron este sentido de identidad nacional y de lo “mexicano”. Tanto de manera nacional como internacionalmente.

En este caso local y en la actualidad, es una tradición en todos los pueblos de Milpa Alta, inaugurar el inicio de las fiestas con las mañanitas, pues es el saludo y canción de cumpleaños al Santo. Esto implica entender al Santo como un ser viviente, como nosotros cuando celebramos el día de nuestro nacimiento y cantamos esa canción a modo de celebración por un aniversario más.

El señor Arturo Gómez, me explica al respecto:

(...) es como si a uno de nosotros nos festejan nuestro cumpleaños, lo recibes con mucho cariño con mucho amor a la familia que llega, te saludan, te dan un abrazo. Así yo creo que es la capilla de Santa Martha yo lo siento así, quisiera que los días 29 de cada año de julio pues fueran más especiales. Rindiéndole un tributo, llevándole una danza, como antes eran las pastoras, los santiagos, las tlacuáleras, se les llevaba y se le ofrecían cosas. La gente disfrutaba en armonía de aprecio a la imagen, no como diversión. Como una ofrenda para la imagen, no por compromiso (Arturo Gómez, 2017)

Cantarle estas mañanitas a Santa Martha funge de la misma manera, es la forma de iniciar y hacer visible públicamente, anunciar su aniversario, su fiesta un año más. Celebrar que “sigue viva”, y viva en ambos sentidos, en el de vida, de ser viviente-sintiente y viva a través de las personas que la continúan celebrando, que un año más se ha cumplido el mandato de los ancestros, que un año más cuidó a sus creyentes, a su barrio. Que la cosecha del campo y/o del trabajo fue fructífera, pues brindó todo lo necesario para realizar la fiesta.

Y es una tradición cantar las mañanitas con mariachi, es la expresión de mayor lujo y orgullo ofrecerlas con mariachi. En ese momento de cantar y ofrecer las mañanitas se condensa todo este significado y se combina con la emotividad de los presentes de presenciar ese momento de inicio de fiestas, de agradecimiento, de celebración por la vida y todo lo obtenido y cosechado durante el año.

4.3.9 JÓVENES DEL JUBILEO

Esta expresión musical que realizan los jóvenes, representa a la juventud creyente y también una forma de la continuidad por parte de la juventud creyente hacia la celebración para Santa Martha. Su presencia es el símbolo de la juventud que continúa la fe, la celebración y el grupo social que en unos años continuará con la celebración. Es un momento en el que el acto de transmisión y refuerzo se hace presente al ser ellos uno de los grupos más cercanos para la transmisión.

4.3.10 BANDAS QUE ACOMPAÑAN LAS PROMESAS Y PROCESIONES

Hay diferentes bandas con cada promesa a Santa Martha. Cada una va de acuerdo a los gustos y necesidades de la procesión, por ejemplo la promesa de San Miguel Tepoztlán traía una banda de Morelos que tocaba música para realizar el baile de chinelos pues eran el acompañamiento para la danza.

La función de la música dentro de las procesiones que recorren calles y diferentes lugares para anunciar su agradecimiento y alegría por la visita a Santa Martha.

4.3.11 DANZAS

Las danzas que se bailan durante la fiesta, empiezan en las promesas y vienen danzando a manera de celebración. Al llegar a la Iglesia realizan sus danzas por unos minutos en el atrio de la capilla. Considero es un momento de gran simbolismo, pues entregan su baile a Santa Martha a manera de ofrenda, de regalo, de mostrar la alegría de visitarla, de celebrarla. Ofrecer una danza en el atrio, en ese momento de tanta festividad y alegría es ofrecer un regalo desde nuestro lugar

humano para la divinidad, a modo de ofrendar se da cada paso, se porta un vestido especial para el baile y la ocasión, un pedacito de la vida misma del que baila, de su alegría y de su agradecimiento.

Durante una de las danzas realizadas por charros y escaramuzas, en esa procesión y durante el baile se grita -¡Que viva Santa Martha!- y los demás contestan gritando con un alegre y escandaloso -¡eh!-. Estos gritos y porras refuerzan el sentido de identidad, vínculo y alegría por pertenecer al Barrio de Santa Martha.

4.3.12 RECIPROCIDAD

El concepto de reciprocidad se aborda en el estudio de los Titulos Primordiales, al respecto Inoue (2007) señala:

Para los nahuas antes de la conquista, los hombres y los dioses estaban en relación recíproca: si los hombres actuaban social y ritualmente de manera correcta, los dioses les daban lo que merecía su actitud. Esta relación de reciprocidad la representa bien el término *nextlahualtin*, “los pagos”, que se refería a ciertos hombres sacrificados entre los nahuas. Los objetos que se ofrendaban a los dioses variaban: no fueron solamente cosas de valor sino también algo menos concreto o no tan material. El auto sacrificio, en que derramaba la propia sangre de quien practicaba pero quizá en el que dedicaba también el mismo acto doloroso, la música y el baile son algunos ejemplos. Esto es “hacer penitencia” y “danzar” son dos de tales ofrendas y ambos actos significaban “accionar a los dioses”, que a su vez igualaba a “merecer” o “recibir la merced” de los dioses (Inoue, 2007:122-123)

Dicha relación de reciprocidad de las personas con los dioses fue transmitida a las deidades cristianas, a través de las ofrendas, como danzar o las penitencias ofrecidas. Significaba ofrecer en agradecimiento por todo lo que se les había dado y poder seguir recibiendo. Así se aseguraba la continuidad de gran parte de la vida a través del dar y recibir, la reciprocidad entre seres humanos y dioses.

Hoy la reciprocidad continúa y la fiesta es el ejemplo perfecto para encontrarla.

La reciprocidad se hace presente en toda la fiesta, por ejemplo durante la visita de las imágenes a la casa del mayordomo se ofrecen comida y música a todos los asistentes, el mayordomo ofrece una fiesta. Ofrecer comida es un elemento presente en todo tipo de festividades, casi siempre una comida completa dependiendo de la hora del día. Después durante el evento de las vísperas la música, misas, flores, procesiones, danzas y regalos que llevan familias y personas son ofrecidos a Santa Marta en agradecimiento a todo lo dado por ella, al mismo tiempo que se ofrenda para que se siga recibiendo. Es una manera de pagar, de agradecer todas las bendiciones que han recibido.

Las limosnas dadas antes de persignarse y besar las ropas de las imágenes de Santa Martha y Asunción, se da, se reciben estampas con la imagen, se da el saludo, el beso, el respeto, se reciben flores y un cocol. Se da la presencia, la algarabía, se recibe música. Se ofrecen todas las bandas de música, grupos, conjuntos y grupos musicales, son el regalo y la ofrenda. Se ofrece apoyo a los mayordomos, la presencia, se comparten alimentos, alcohol, refrescos, agua, bebidas. Se ofrecen arreglos florales por todo lo recibido, se continúa recibiendo bendiciones y protección por parte de Santa Martha.

Otro elemento importante de reciprocidad son las promesas que realizan los demás barrios y pueblos cuando llegan el día de la fiesta a realizar su visita y ofrecimiento de ofrendas, regalos y dinero.

La fiesta en sí misma es una forma de reciprocidad que permite la continuidad de demás procesos como lo son los de memoria e identidad.

4.3.13 PROMESAS

Un claro ejemplo de esta reciprocidad y las relaciones que se tejen en torno a ella son las promesas que llevan los barrios vecinos y amigos de Santa Martha. Se llevan como regalos dinero, arreglos florales y/o frutales, música, danzantes, globos. En pago a que Santa Martha también los fue a visitar durante sus fiestas, a la par de que obliga a regresar la visita y con ello las relaciones entre los barrios y la continuidad de las promesas y las celebraciones a los santos.

Las promesas fungen como invitados especiales para la santa, pues ellos son otros barrios con otros santos patronos.

Así como se inician las fiestas tocando mañanitas, como si fuese una persona. Así llegan las visitas de compadres, amigos, familiares durante la fiesta. Llegan a visitar a la festejada durante su día con regalos y algarabía. Los representantes de cada barrio son los mayordomos, se tejen relaciones en torno a esta reciprocidad y se asegura la preservación de la continuación de las fiestas, incluidas las fiestas de los demás barrios, pues con su visita ellos recibirán a Santa Martha cuando sea la fiesta de su barrio.

4.3.14 COMIDA, MÁS ALLÁ DE SÓLO ALIMENTO

En los Títulos Primordiales, se habla del papel de la comida en eventos importantes como lo fue el evento de la delimitación del territorio. En la siguiente cita se habla al respecto:

De estos relatos, James Lockhart señala lo siguiente: “Muchos títulos señalan que, después del examen original de linderos de la posconquista, el gobernante local ofrecía una comida (pavo, atole, etc.) tanto para los del pueblo como para los vecinos, después de la cual todos

partirían contentos. (...) El banquete parece haber tenido una función parecida a la firma en la tradición española, sello indispensable y símbolo de que una acción ya era irrevocable.” (Inoue, 2007:125)

El papel de la comida tiene un papel vital en la construcción de significados socioculturales, es este es parte de la celebración al ser la firma que confirma y completa el sentido de la fiesta. Es una firma social pues sucede entre todos los participantes de la fiesta así enaltece lo ocurrido, firma a través del ofrecimiento del banquete.

Los alimentos representan también el fruto del trabajo, el esfuerzo y todo tipo de instrumentos necesarios para la continuación en la vida. Estos son ofrecidos a las personas que conforman las procesiones de las diferentes promesas a manera de agradecimiento por su visita. También funcionan como ofrendas a Santa Martha, por ejemplo en las canastas de fruta ofrecidas por las promesas, el pan y comida que la gente ofrece y deja en el altar a Santa Martha. Los platos de mole con arroz y tamales puestos debajo de las imágenes, los vasos de agua, refresco y tequila ofrecidos y tomados por invitados, compañeros de la sociedad de mayordomos y demás visitantes.

El Sr. Hugo Laguna me explica lo siguiente cuando expresa qué es para él la religión católica y para él en esta forma de concebirla el papel de la comida se hace presente como una forma importante de dar, darse a ellos mismos y convivir con los demás:

*(...) La religión católica es la única que es capaz de dar, por lo menos aquí en mi entorno sin fijarse a quién precisamente este dando. Ejemplo, aquí en la capilla nosotros los mayordomos tenemos que ver diferentes actividades, una “El día del niño”, hay un mayordomo entre nosotros que es el padrino del niño Dios y que se encarga de la misa y de algunas partes correspondientes a la festividad, pero toda la mayordomía junto al padrino tienen que llevar a cabo la festividad, decimos es una kermesse, pero en realidad **regalamos comida, agua, juegos, dulces a todo aquel niño que entre sin mirar raza, color, sexo, religión. Entran y disfrutan de la recepción. Pero no es algo que surja de una necesidad de ganar esto o lo otro.***

Hay otra muy importante dentro de la comunidad de Milpa Alta que se llama “Peregrinación al templo del señor de Chalma” asistimos muchas gentes y muchachos, tienen la libertad de invitar a gente que son externas a la comunidad y caminamos y convivimos durante mucho tiempo y va a haber ese de invitarles un alimento, un desayuno, una comida y una cena, un lugar en dónde quedarse y eso no lo haces fijándote en –ay va a venir mi compadre, amigo, familiar-. No, es todo aquel que llegue y las gentes saben que tienen que preparar con una comida bastante abierta. (Hugo Laguna, 2017)(Negritas propias).

En esta respuesta acerca de lo que significa ser católico, la comida está de por medio como una característica principal que define parte de su identidad. La comida es uno de los puentes que

permiten la unión entre las personas, uno de los medios que permite reforzar las relaciones sociales, el elemento que sella y firma la celebración.

4.3.15 REMINISCENCIAS DEL NÁHUATL

Las llamo reminiscencias porque son pocas las cosas en las que veo que se hace presente el idioma Náhuatl. Los vestigios del uso de esta lengua nos hablan de una conexión intermitente con ese pasado mesoamericano y colonial.

Se encuentra en algunas conversaciones de los adultos mayores, en las frases de felicitación a Santa Martha que se encuentran en lonas en las que se presenta el nombre de las bandas de viento, en las mañanitas en náhuatl que una señora mayor ofrece y canta al finalizar la misa, a manera de regalo.

Cuando pregunto a las personas que accedieron a apoyar mis entrevistas, si saben náhuatl, todos me responden que no saben. Me mencionan que sus abuelos o padres sí lo hablaban y que ellos como última o penúltima generación perdieron la transmisión. Hoy en día ya no se escucha que nadie lo hable en las calles, de repente algunos adultos mayores se hablan en náhuatl pero cada vez es más raro.

4.3.16 MAYORDOMIAS PARA LA REALIZACIÓN DE LA FIESTA

Existen diversas organizaciones que hacen posible la fiesta, esto nos habla del fuerte tejido social que existe en el barrio. En ellas se refuerzan lazos familiares, vecinales, de amistad y compadrazgo. Así mismo, gracias a ellas la identidad social se consolida a través de la pertenencia a los diversos grupos que se forman para realizar la fiesta y con ello la identificación a Santa Martha.

Algunos ejemplos en torno al valor que tienen las diversas organizaciones y como estas permiten sentirse identificados me son compartidos por algunos mayordomos que aceptaron mis entrevistas.

El Señor Arturo Gómez me dice al respecto cuando le pregunto a qué se siente identificado:

Mira todo esto lo vive uno en el momento, estoy identificado con... siempre me ha gustado identificarme a mí y a mi familia con grupos culturales, sociales, religiosos. Sobre todo que me gusta, es a donde nos identificamos en la cultura y lo religioso, nos tienen identificados a todas las familias de todos los barrios y todos los pueblos. Creo que es una buena oportunidad para convivir con la gente.

Hay varios grupos, está el grupo cultural de Santa Martha, el grupo de mayordomías, el grupo de poseros, que son un grupo de 20 que se van renovando cada año. Entonces todo

eso nos identifica a nosotros como grupo de Santa Martha.

Desde mi familia fue muy participativa de estos grupos, entonces yo creo que la misma herencia que nos transmiten los papas a hijos pues nos van encausando a esa participación, para hacer en grande la fiesta o el evento.

Es una gran cosa para mí porque y yo se los he dicho, no nada más aquí en Santa Martha se los he dicho en otros barrios, que yo soy “santamarteano” de nacimiento, no soy improvisado ni nada, sino quiero dar a conocer la historia de mi barrio principalmente y después la historia de mi pueblo que es la delegación Milpa Alta y conocerla realmente, porque hace falta. Entonces esa es mi mayor ambición y es mi ilusión, dar a conocer a Milpa Alta. (Arturo Gómez, 2017)

En su testimonio se puede ver el orgullo y amor con el que se siente pertenecer, a su vez que esta manera de relacionarse es resultado de una transmisión por parte de su familia.

Las diversas organizaciones que se hacen son formas de creación y refuerzo del proceso de identidad. Además son parte de su orgullo como barrio, el trabajo que hacen, los años que llevan juntos y la tradición que tienen en sus diversas organizaciones.

Al respecto el Señor Hugo Laguna, me comenta:

En la cuadra de usted, hay una agrupación de llamarnos moltis, somos moltis, somos productores de nopal, somos los de la cuadra. Hay muchos eventos en la cuadra molte, hacemos una posada barrial es de las posadas más grandes que hacemos en la comunidad, es la única cuadra que celebra o hace día del niño, algunas otras actividades anuales, participamos en el carnaval. Y pues ahorita somos parte de la mayordomía.

El gusto, el ánimo de ser de Sta. Martha, somos santamarteanos porque en el carnaval somos la comparsa más escandalosa, la más alegre, la de mayor número de individuos, entonces somos la comparsa más importante. Entonces los moltis participan ahí y convergen en ese punto y nosotros como mayordomos y llevan muñecos alegóricos, se visten. Somos organizados, por ejemplo acá en la capilla pues nos organizamos para realizar diferentes actividades no sólo las actividades obligatorias de la capilla, sino todo tipo de actividades. A veces nos reunimos de manera independiente como mayordomos de y hacemos y festejamos esto y lo otro. (Hugo Laguna, 2017)

En este testimonio acerca de su identificación se hace mención de diversos grupos en los que diversas identificaciones convergen, son los de la cuadra, pero también son los productores de nopal, son los del carnaval, los mayordomos y todos son de Santa Martha. Esto hace que se sientan parte de un colectivo, que los respalda, en el que comparten su forma de vida.

Puedo observar que el orgullo es un sentimiento que refuerza, crea y preserva el proceso de

identidad. Al respecto el Señor Arturo Gómez me responde cuando le pregunto con qué lugares se identifica y lo hacen sentir parte de:

En general todo, a mí no se me olvidan los detalles de cada una de las vivencias que he tenido desde niño. Quisiera regresar, si muriera y volviera a nacer recorrería las mismas calles de mi barrio de mi pueblo, conviviría con la misma gente y sería un gran orgullo porque vivir nuevamente las cosas para mí es grandísimo y sería cosa de darle más difusión y difusión y engrandecer a Milpa Alta, eso es lo que me motiva a mí. (Arturo Gómez, 2017)

Este amor por su tierra hace que la identificación se refuerce aún más.

Cuando pregunto sobre qué significa la iglesia del Barrio de Santa Martha, obtengo respuesta en que la iglesia es por las organizaciones y la fiesta, estos son elementos clave para entender el lugar:

Fiesta. Los juegos, la organización de las actividades, la escalera de eventos que existen. Porque somos un grupo, el eje en este momento. Pero formamos parte antes de llegar aquí de diferentes grupos de mayordomías que convergen en este punto, entonces van a entrar las mañanitas y van a venir los poceros, los del carnaval y van a participar los voluntarios y vienen los de la banda. Entonces cuando dicen Sta. Martha hablando de la capilla es todo lo que representa. (Hugo Laguna, 2017)

Esta respuesta es visible la percepción sobre lo que significa Santa Martha, en dicha percepción se hace visible una noción de que Santa Martha, son sus organizaciones y todas las actividades que de ahí emanan.

Esto refuerza la idea sobre “el patrimonio como bien que nos constituye” (Pierre Nora 2008:193 en Machuca, 2014: 7 en Hersch, 2017:21). El patrimonio del barrio es un bien que los constituye, los conforma a través de la diversidad de actividades y agrupaciones que se llevan a cabo en torno a la capilla y a Santa Martha.

4.4 ¿EXISTE UN PATRIMONIO CULTURAL EN EL BARRIO DE SANTA MARTHA?

Ahora me es posible responder mi pregunta de investigación ¿existe un patrimonio cultural del barrio, un patrimonio conformado por una serie de procesos sociales de memoria e identidad que se enmarcan dentro de un paisaje cultural que los sustenta?

Tomar el ejemplo de la fiesta principal del Barrio, me permitió observar como durante la fiesta se reafirman todos estos procesos y se hacen visibles a través de los diversos símbolos que se expusieron en la etnografía y la interpretación. Los símbolos y eventos realizados en la festividad

refuerzan la percepción del nosotros a partir de procesos de memoria colectiva, de asociar todos estos elementos del pasado y su razón de ser en el presente. Símbolos que potencian dichos procesos. A su vez, la fiesta también funge como un evento de conmemoración sobre la fundación del barrio, sobre su origen como un barrio católico, resaltando su pasado y su identidad única, tal como lo apunta Misztal (2003) cuando habla de identidad. Llevar a cabo esta fiesta, en esta fecha es un evento de conmemoración sobre la fundación, el origen del barrio, la reafirmación de su continuidad y permanencia.

Halbwachs argumenta que la memoria tiene un fin, uno de ellos lo ubico en la fiesta y en sus expresiones pues estas permiten enlazar, estabilizar y dar continuidad a la colectividad. Gracias al desarrollo de la fiesta se logra una cohesión y continuidad social.

Como bien sabemos el pasado es continuamente reinterpretado y negociado con el presente para así sustentar el proceso identitario. Las fiestas permiten desplegar todos estos elementos simbólicos cargados de procesos de memoria e identidad. Ambos procesos se nutren y combinan durante la fiesta, esto explica la existencia del patrimonio del barrio.

Las fiestas religiosas alimentan el paisaje cultural, no sólo de Milpa Alta, sino de toda la zona de la cuenca del sur de la Ciudad de México. Tan sólo en Milpa Alta hay más fiestas al año que los 365 días del año. Estas fiestas religiosas forman parte del modo de vida de estos pueblos.

Al mismo tiempo, es posible observar como las fiestas son parte esencial en la vida de Milpa Alta, “ayer” era la fiesta de Santa Martha y los demás la visitaban con sus promesas, “hoy” ella visita a la Virgen de Asunción. Y así se pagan las visitas, al mismo tiempo que estas promesas permiten la continuidad de las fiestas, pues el regresar la visita una y otra vez permite que esto no acabe. Y una fiesta más vuelve a empezar, los lazos vuelven a ser tejidos para que la fiesta, misa y flores nunca falten a las Patronas y protectoras de la antigua *Malacachtepec Momoxco*, hoy Milpa Alta.

En la realización de estas fiestas podemos observar la coherencia que aún se mantienen con los pilares que sostenían a la ritualidad mesoamericana y gran parte de su cosmovisión. Así también como resultado del proceso de sincretismo y la continua transformación a partir de las necesidades y formas de hacer y pensar el presente.

La realización de la fiesta cumple con el mandato de los ancestros como lo pudimos observar en los títulos primordiales. Las personas hacen lo posible para cuidar, honrar, agradecer a un ser divino que es capaz de percibir todo lo que gira a su alrededor. Un ser divino que siente, que se da cuenta de lo que su gente hace para él y retribuye con sus bendiciones y protección.

Entonces comprendo lo que se muestra en la etnografía, la inmensa cantidad de flores, la majestuosidad y barroquismo en la música, la fruta ofrendada, el pan, los cocolos, las mañanitas, las palabras, las danzas, los cohetes, las procesiones, la comida, todo ha sido ofrendado, todo ha sido obsequiado en agradecimiento, en muestra de amor, de fe y de seguir rindiendo culto a Santa Martha.

Todo gira en torno a ofrendar a las presencias divinas de Santa Martha y Asunción. Y eso me lleva a conectarlo con las prácticas mesoamericanas de ofrendar a los dioses encargados de nuestra subsistencia y vida en la Tierra.

Los dioses han cambiado, los templos, el tiempo y muchas cosas se han transformado, pero las prácticas continúan, transformadas, nunca iguales pues nunca sabremos cómo era en el pasado exactamente, ya que sólo podemos interpretarlo a partir de los restos que quedan en el presente. Y justamente a partir de esa interpretación hoy encuentro en el acto de ofrendar a los seres divinos, esa continuación y preservación de los procesos de memoria e identidad colectiva desde épocas prehispánicas hasta el presente que conforman el patrimonio del Barrio de Santa Martha.

CONCLUSIONES

Como resultado del desarrollo de mi investigación en el Barrio de Santa Martha en la fiesta principal de Santa Martha, he llegado a las siguientes conclusiones:

1. Abordar el patrimonio cultural desde la perspectiva antropológica posibilita visibilizar los procesos sociales que lo sustentan, esto permite generar una mayor sensibilización y comprensión del por qué eso tiene valor. Principalmente para la sociedad que lo vive y los demás grupos con los que se relaciona.
2. Conocer las razones de su existencia y su valor, como resultado de una serie de procesos de identidad, memoria y paisaje cultural, genera una mayor sensibilidad en cuanto a su acercamiento, así no es sólo una fiesta, un grupo social, o un inmueble. Por tanto no es posible banalizarlo, caer en prácticas de folklorización o con fines puramente lucrativos o de cosificación, como generalmente se ve en área del Turismo (inconsciente de los procesos sociales que se gestan en los lugares y todo lo que ellos involucran).
3. Así mismo permite entender cómo los procesos de memoria e identidad refuerzan los lazos identitarios y las raíces de memoria en la población. En consecuencia esto brinda cohesión, estabilidad, continuidad y unidad social.
4. La identidad y memoria colectiva sirven como herramientas que brindan la cohesión necesaria para enfrentar problemas, por ejemplo, ante problemas de inseguridad y violencia. Las personas del barrio ya tienen varios lazos que las unen así les es posible organizarse y hacer demandas a las autoridades de manera más fácil y con mayor fuerza, porque son una comunidad sólida. Se conocen, han convivido, en la Iglesia, en la fiesta, en la misa, son vecinos, forman parte de algún grupo para la realización de la fiesta, se saben “santamartheños” o “milpantenses”.
5. Este patrimonio mantiene una memoria viva y un arraigado proceso de identidad que permite que los pobladores tomen sus propias decisiones hacia el futuro. Gracias a estos procesos se ha mantenido y se mantiene vigente este patrimonio cultural. En este punto retomo la cita de Orwell en su novela de 1984²⁷, ellos controlan su presente, como resultado de mantener vigentes procesos sociales de memoria e identidad, y con ello su forma de interpretar el pasado, al hacer esto también toman el poder para controlar su futuro como colectivo. Porque son capaces de escribir y controlar su presente como colectivo y así poder decidir el futuro. Estas memorias: son las memorias necesarias para construir los diferentes futuros locales en un mundo global (Huyssen, 2002:39-40)²⁸

²⁷ «Quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro.»

²⁸ En cuanto al proceso de memoria, retomo lo que Huyssen habla al respecto de la memoria: La memoria vivida es activa: tiene vida, está encarnada en lo social –es decir, en individuos, familias, grupos, naciones y regiones (Huyssen, 2002:39-40).

6. Abordar y comprender el patrimonio cultural como resultado de la acción humana y de su pasado nos permite abordarlo como un proceso, lo cual obliga a ubicarse desde un punto de vista incluyente y complejo, mirar más allá de lo conocido y de lo visible como lo son la monumentalidad y la estética. Sin perder de vista la mirada amplia que permite mirar la diversidad en inclusión y respeto. Enfocar nuestra atención en todos los procesos invisibles que se encuentran en las vidas y actos de las personas que viven y experimentan sus patrimonios en el día con día. Tomando en cuenta todo lo que requiere que ese patrimonio continúe vivo.
7. Por tanto existe una mayor consciencia, sensibilización y conocimiento sobre lo que sucede en términos de patrimonio cultural y esto nos permite como gestores interculturales ser un mejor puente de diálogo entre la población originaria, la portadora de su patrimonio cultural y otros sectores sociales involucrados así como el papel del Estado.
8. Tomar en cuenta este análisis del patrimonio cultural, nos permite como gestores interculturales contribuir a un pertinente diseño e implementación de políticas públicas y planes de conservación que garanticen la reproducción, transmisión y continuidad del legado cultural de los grupos sociales. Con la finalidad de contribuir al servicio público, social y educativo que contribuya al fortalecimiento del tejido social que nos mantiene unidos como humanidad.
9. Además siguiendo la idea de Huyssen (2002): Se debe contrarrestar el miedo²⁹ y el riesgo de olvido, por medio de estrategias de supervivencia basadas en una “memorialización” consistente en erigir recordatorios públicos y privados (Huyssen, 2002:24). En este caso todos los eventos festivos y rituales que del barrio emanan como en este caso; la fiesta y ritualidad son un gran ejemplo de memoria viva, de un patrimonio vivo que es en sí mismo un recordatorio público de quiénes son, qué son y hacia dónde se dirigen.

²⁹ El autor Huyssen Andreas (2002) habla del Holocausto como el fenómeno que prueba el fracaso del proyecto de la Ilustración y el proyecto civilizatorio de Occidente. Lo cual de manera paradigmática genera terror social al olvido, lo cual provoca una obsesión con la memoria y el pasado.

PROPUESTA DE GESTIÓN

Por lo tanto, desde la gestión intercultural propongo la realización de un modelo de gestión que se enfoque en la salvaguarda de este patrimonio. Entendiendo la patrimonialización como una herramienta que nos permita realizar acciones basadas en la búsqueda del bienestar comunitario y la salvaguarda de sus manifestaciones. De igual manera, me apoyo en el ejercicio a nuestros Derechos Culturales que se encuentran fundamentados en diversos instrumentos legales como lo son:

- Ley General de Cultura y Derechos Culturales, 2018.
- Ley de Fomento Cultural del Distrito Federal, 2003 (última reforma 2013)
- Ley de los Derechos Culturales de los habitantes y visitantes de la Ciudad de México, 2018.

El modelo se basa en desarrollar un plan de programas culturales y comunitarios en torno a la difusión y sensibilización de su propio pasado, cultura e identidad. En palabras de Hyussen (2002), un refuerzo y apoyo a la *memorialización*. A través de las siguientes acciones:

1. Creación de un museo y un espacio comunitario de la localidad basado en los intereses y aportes de la propia comunidad.
2. Creación de Programas culturales centrados en la revitalización de la identidad y la memoria de la localidad, incorporando a los distintos grupos de edad e intereses de la localidad. Por ejemplo:
 - Concursos de leyendas, cuentos o cualquier tipo de narrativa en la que se refuerce la transmisión oral y el uso de la lengua náhuatl. En estas actividades se integran a los adultos mayores.
 - Concurso de arte urbano en espacios públicos. Integrando a la población joven con temas locales y que giren en torno al refuerzo de la identidad y la memoria.
 - Realizar exposiciones con el arte realizado en la localidad.
3. Conservación y cuidado del medio ambiente a través de la difusión y educación acerca del estatus medio ambiental de Milpa Alta, su flora y fauna, el quehacer e importancia del mantenimiento de la actividad agrícola. Por ejemplo:
 - Creación de programas educativos y de sensibilización para la difusión de estos temas a través de medios audiovisuales como: videos, fotografías, posters, exposiciones que se lleven a cabo en los diversos espacios públicos como lo son mercados, plazas, escuelas, bibliotecas y todo tipo de centros comunitarios.
 - Seguimiento sobre esta concientización a través de planes y programas de voluntaria-

do para la reforestación, cuidado, mantenimiento y recorridos de los bosques, parajes comunales, milpas o sembradíos.

- Concientización acerca de la importancia medio ambiental de Milpa Alta a nivel local y nivel de la CDMX a través de trabajos en conjunto con los grupos sociales como el grupo de comuneros, escuelas, barrios y pueblos.
4. Trabajar en conjunto con las casas de cultura y el Faro (Casa de Artes y Oficios) para que las actividades que ahí se realicen se enfoquen o participen en concursos arriba mencionados.
 5. Revitalización de las casas de cultura, centros culturales y bibliotecas públicas que en la actualidad se encuentran en un grave abandono. Con un enfoque en el fortalecimiento de la memoria, la identidad local y la consciencia social ambiental del lugar.
 6. Invitar a las escuelas a formar parte de estos planes y programas para hacer partícipe a la infancia y juventud de la población.
 7. Dar una continuidad a estos programas y vincularlos con demás proyectos de este carácter.

ANEXO



Foto 2. Conejo Zacatucho o Teporingo macho (*Romerolagus diazi*), especie en peligro de extinción. IREKANI, Instituto de Biología-UNAM, Colección Nacional de Mamíferos.



Foto 3. Gorrión Serrano (*Xenospiza baileyi*), especie en peligro de extinción. Foto 169877, (c) msicilia, algunos derechos reservados (CC BY-NC), uploaded by Miguel Ángel Sicilia Manzo.

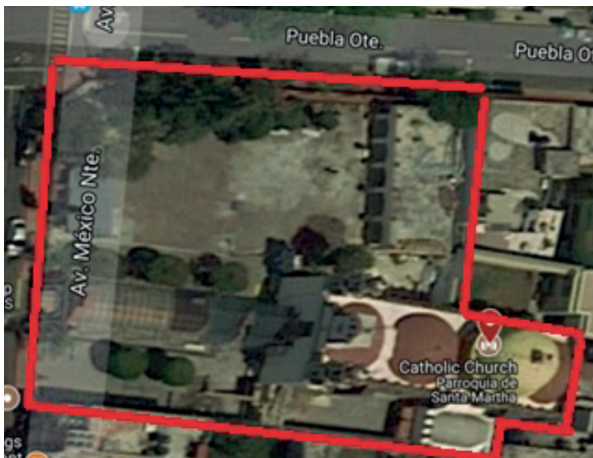


Foto 4. Vista satelital y delimitación de la Capilla de Sta. Martha.

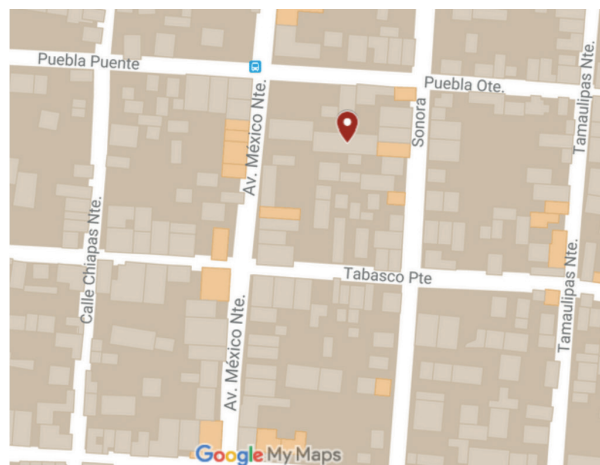


Foto 5. La capilla de Santa Martha se rodea por la Avenida México esquina con la calle de Puebla. A su costado por Tabasco y detrás Sonora.



Ilustración 6. Espera para el regreso de las imágenes a la Capilla y nuevas ceras para la Capilla.



Ilustración 7. Procesión alistándose para salir hacia la capilla de Santa Martha.



Ilustración 8. Símbolos: estandarte de Santa Martha y Crucifijo.



Ilustración 9. Señor lanzando cohetes, al inicio de la procesión.



Ilustración 10. Adolescente usando vestimenta tradicional para cargar a las vírgenes.



Ilustración 11. Cargando a Santa Martha.



Ilustración 12. Todos tienen un lugar en la procesión.



Ilustración 13. Entre amigos escuchando a la banda.



Ilustración 14. Danza de charros y escaramuzas entrando a la capilla



Ilustración 15. Gladiola y cocol



Ilustración 16. Atentos a los artistas invitados



Ilustración 17. Mañanitas a Santa Martha



Ilustración 18. Reverencia a Santa Martha.



Ilustración 19. Mayordomos portando el estandarte del Barrio, en espera de las Promesas que los visitan



Ilustración 20. Bandas de viento, mariachis, música sinaloense.



Ilustración 21. Regalos y ofrendas a Santa Martha



Ilustración 22. Chineros de la promesa del barrio de San Miguel, Tepoztlán danzando afuera de la capilla.



Ilustración 23. Barda de la casa donde se realiza la exposición "Santa Martha"



Ilustración 24. Publicaciones en torno a Milpa Alta envueltas en una pieza hecha de telar de cintura.



Ilustración 25. Representación de una escena del pasado, titulada "Tradiciones que se niegan a morir..."



Ilustración 26. Mesa "¿A qué jugaban mis abuelos?"



Ilustración 27. Santa Martha con nuevo vestido bordado a mano, junto con su medalla, aretes y corona de oro. A los ocho días de su fiesta.



Ilustración 28. Santa Martha y Asunción juntas en la fiesta principal de la Virgen de la Asunción



Ilustración 29. Procesión de la promesa del Barrio de Santa Martha para la Virgen Asunción en las vísperas de su fiesta.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Amy. (2016), *Feminist Perspectives on Power*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.)
- URL <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/feminist-power/>
- Álvarez Muñárriz, Luis. (2011), *La categoría de paisaje cultural*, Revista de Antropología Iberoamericana Vol.6 Num.1 Enero-Abril, pp. 57-80.
- Arizpe, Lourdes (coord.) (2004). *Los retos culturales de México*. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM): Universidad Nacional Autónoma de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Barbosa Cruz, Mario y Terrones López María Eugenia (Coord.), (2012) *Tohuehuetlalnanzin, Antigua es nuestra querida tierra*, México: Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Cuajimalpa y Delegación Milpa Alta.
- Bernete García, Francisco. (2016) *La resistencia de la Diosa: La Virgen de Guadalupe como formación de compromiso*. Revista de Cultura “Trama y Fondo”, N°. 14, ISSN 1137-4802, pp.33-43.
- Bonfil Batalla, G. (2005) *El patrimonio cultural, un laberinto de significados*, en Patrimonio Cultural y Turismo, cuadernos 3, Pensamiento acerca del Patrimonio Cultural, CONACULTA, México.
- Bonilla Rodríguez, Roberto. (2009). *Agricultura y tenencia de la tierra en Milpa Alta: Un lugar de identidad*. Argumentos (México, D.F.), 22(61), pp. 249-282., PDF, URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000300011&lng=es&tlng=es.
- Broda, Johanna. (2003), La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismos y reelaboración simbólica después de la conquista, Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP, ISSN-e 1870-1396, N°. 2, pp. 14-27. <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf>
- Colectivo Sociedad de experimentación. (2014) *Abuela luna, creación textil en la zona sur: Xochimilco y Milpa Alta*, Secretaria de Cultura, CDMX.
- Cottom, Bolfy (2015). *El patrimonio cultural su desafío metodológico de estudio, su protección legal y la participación social*. en 3ª Semana de Arqueología en León: Protección, preservación y defensa del patrimonio arqueológico, Proyecto Cultural León Prehispánico A.C (PCLPAC).
- Diario Oficial de la Nación, (1997), *Programa Delegacional de Desarrollo Urbano, Milpa Alta*. Secretaria de Gobernación. [URL:www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/progdelegacionales/milpa\[1\].pdf](URL:www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/progdelegacionales/milpa[1].pdf)

- Ed. Hall, Stuart., Du Gay, Paul. (1996), *Questions of cultural Identity*, Sage Publications, London.
- Ed. Hirsch, Eric y O'Hanlon, Michael. (1995) *The Anthropology of Landscape, perspectives of place and space*, Oxford University Press & Clarendon Press.
- Ed. Longstreth, Richard (2008), *Cultural Landscapes, balancing nature and heritage in preservation practice*, University of Minnesota Press.
- Flores Melo, Raymundo. (2016) *En la Milpa Alta, historia y crónicas*, Sederec, CDMX.
- Giménez, Gilberto. (2005) *La cultura como identidad, la identidad como cultura*, CONACULTA, México.
- Giménez, Gilberto. (2009) *Identidades Sociales*, CONACULTA, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Gombrich, E.H. (1995), *La Historia del Arte*, Phaidon, Londres & Nueva York.
- Hersch Martínez, Paul. (2018) *Patrimonio cultural y participación social: una articulación imprescindible*, Revista Diario de Campo Patrimonio Culturales, cuarta época, año 1, núm. 2, Mayo-Agosto de 2017, INAH , México, pp.5-25.
- Hylland Eriksen, Thomas. (2004), *What is Anthropology?*, Pluto Press, London,
- INEGI, (2000) *Cuaderno Estadístico Delegacional, Milpa Alta*, Distrito Federal. Disponible: internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/.../prod.../bvinegi/.../702825931728_1.pdf
- INEGI, (2009) *Prontuario de información geográfica delegacional de los Estados Unidos Mexicanos, Milpa Alta, Distrito Federal*. Disponible en: http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/09/09009.pdf
- Inoue, Yukitaka. (2007), *Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos Títulos primordiales del Valle de México*, Institute of International Relations and Area Studies, Ritsumeikan University, RITSUMEIKAN INTERNATIONAL AFFAIRS Vol.5, pp.107-131.
- IREKANI-Instituto de Biología - UNAM >Colección Nacional de Mamíferos > Conejo Zacatuche o Teporingo macho (*Romerolagus diazi*) <http://unibio.unam.mx/irekani/handle/123456789/32125?proyecto=Irekani> (Fotografía)
- Kirchhoff Paul. (1960) *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Suplemento de la Revista Tlatoani, Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Lara Plata, Lucio. (Coord.) (2017) *Comunidades en movimiento. Aproximaciones a la expresión inmaterial del patrimonio cultural*. México, INAH, Colección Intersecciones.

- López Caballero, Paula. (2003) *Los Títulos Primordiales del Centro de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- López Varela, Sandra L. (2015) *Hacia una epistemología de la identidad mexicana: implicaciones para el crecimiento económico y el manejo del patrimonio cultural*, REFLEXIONES MARGINALES, año 5, número 29. Octubre-Noviembre, UNAM, México, URL=<http://reflexionesmarginales.com/3.0/hacia-una-epistemologia-de-la-identidad-mexicana-implicaciones-para-el-crecimiento-economico-y-el-manejo-del-patrimonio-cultural/>
- López Varela, Sandra L. (2012) *Arqueología de la memoria: La producción del comal, un elemento mnemónico del combate a la pobreza*, en (Coord.) Friedhelm Schmidt-Welle, *Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica*. México: Siglo XXI editores.
- Lupo, Alessandro. (1996) *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo*. Revista de Antropología Social No. 5, Universidad Complutense de Madrid. PDF:<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/download/RASO9696110011A/10292>
- Losada, T. (2005). *La vigencia de la tradición cultural mesoamericana en Milpa Alta, pueblo antiguo de la ciudad de México*. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, [en línea] XLVII(195), pp.195-227. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119508>
- Lladó, J. M. I. (2014). *Los paisajes culturales patrimonio mundial como herramientas de gestión territorial. El caso de la Serra de Tramuntana de Mallorca*, Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles N.º 66, pp-253-270. Disponible en: <http://www.age-geografia.es/ojs/index.php/bage/article/download/1789/1705>
- Medina Hernández, Andrés (coord.) (2007) *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. IIA-UNAM, UACM, México
- Navarro Frias, J. y González Ruiz, N. y Álvarez Castañeda, S. (2007). *Los mamíferos silvestres de Milpa Alta, Distrito Federal: lista actualizada y consideraciones para su conservación*. Acta Zoológica Mexicana (nueva serie), 23(3), pp.103-124. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=57523309>
- Olvera, Dulce. (2018) *Milpa Alta, habitada por los más pobres de la CdMx, es donde más jóvenes mexicanos se suicidan*, Periódico Sin Embargo, (en línea) Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/24-02-2018/3386489> (21/05/2018)
- Paz Avedaño, Reyna.(2018). *Milpa Alta fue una parte sustancial del principal granero de Tenochtitlan*, La Crónica, <http://www.cronica.com.mx/notas/2018/1072429.html> (04/04/2018)
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. (2004). *Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar*

la dicotomía, en Patrimonio Cultural y Turismo, cuadernos 9, Patrimonio cultural oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos, Primera edición, CONACULTA, México.

- Pimentel, F. Horcasitas. (1968). *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Reyes, Alfonso, (1980), *Milpa Alta monografía*, Comisión para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, México.
- Rivera Romero, Bardo. (2007) *Historia de los Barrios y Tribus de Milpa Alta, BREVE CRONOLOGIA HISTORICA DE MILPA ALTA Y SUS POBLADOS ANTIGUOS*, <http://toponimianahua.blogspot.mx/2007/10/historia-de-los-barrios-y-tribus-de.html> (14/12/17)
- Rovira Morgado, Rossend. (2007) *Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural*, Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet, ISSN-e 1139-9201, Vol. 8, Nº. 2, 2007 (Ejemplar dedicado a: Arqueología de la Cuenca de México), disponible en: <http://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf>
- Scheuerman, William, "Globalization", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/globalization/>.
- Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda , (2011), *Programa Delegacional de Desarrollo Urbano, Milpa Alta*. Gobierno de la Ciudad de México. URL: http://www.data.seduvi.cdmx.gob.mx/portal/docs/programas/PDDU_Gacetas/2011/PDDU_Milpa_Alta.pdf
- SEDESOL, CONEVAL, (2012), *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social, Milpa Alta Distrito Federal*. <https://www.coneval.org.mx/.../Informes%20de%20pobreza%20y%20evaluación%20>
- Smith, Laurajane. (2006), *The uses of Heritage*, Routledge, London, New York.
- Taylor, Charles. (1996), *Identidad y reconocimiento*. Revista Internacional de Filosofía Política, (7), 10-19. URL= e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058/identidad_reconocimiento.pdf
- UNESCO- México. (2006) *Resumen del plan integral y estructura de gestión del polígono de Xochimilco, Tlahuac, Milpa Alta inscrito en la lista del patrimonio mundial de la UNESCO*. Gobierno del Distrito Federal.
- UNESCO. (2003) *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*, Paris. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa/PDF/132540spa.pdf.multi
- Wachter Rodarte, Mette Marie. (2007) *Reseña de Medina Hernandez, Andrés (Coord.) La me-*

moria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios. Revista Anales de Antropología; Vol 41, No.2 (2007), Instituto de Investigaciones antropológicas.

- Wachter, Rodarte. (2006) *Nahuas de Milpa Alta, Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, CDI, México.