



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

ORGANIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD EN MILPA ALTA

TESIS
PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
GABRIELA SALMORÁN VARGAS

TUTOR:

DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM.
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM.
MTRO. DAVID LORENTE FERNÁNDEZ
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL, INAH.

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MARZO 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Índice

Introducción	9
Metodología de trabajo	11
Sistematización de la investigación	15
I. Breviario histórico de Malacachtepeque Momozco	18
I.I. Establecimiento de Malacachtepeque Momozco	18
I.II. Disposición del estado de la cuestión de Malacachtepeque Momozco	19
I.III. Configuración de la identidad milpaltense a través del relato fundacional de Malacachtepeque Momozco	21
I.IV. Malacachtepeque Momozco: bastión zapatista en la época de la Revolución Mexicana	32
I.V. Movimiento Comunero en Malacachtepeque Momozco	35
I.VI. Configuración de la identidad momozca	39
I.VII. El trabajo etnográfico: expresiones de la vida cotidiana milpaltense	46
II. Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México y su religiosidad comunitaria	53
II.I. Configuración de los Pueblos Originarios de la Ciudad de México	54
II.II. La religiosidad en los Pueblos Originarios y las mayordomías asentadas en la Ciudad de México	66
III. La organización comunitaria en Malacachtepeque Momozco	73
III.I. Organización contemporánea en Milpa Alta.	73
III.II. Breviario de la organización Administrativa	75
III.III. De la Autoridad Tradicional al Coordinador de Enlace Territorial	89
III.IV. Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA)	92
III.V. Productores de Nopal: el oro verde milpaltense	99
IV. Las mayordomías como forma de organización: revisión histórica y su estudio en la Ciudad de México	104
IV.I. El origen colonial de los sistemas de cargo	104
IV.II. Una visión disímil de los sistemas de cargo: el caso de Chance y Taylor	112
IV.III. Aportaciones y características de la carrera de servicios	115
IV.IV. Los sistemas de cargo y la mayordomía en la actualidad	118

V. La mayordomía: organización religiosa en Malacachtepeque Momozco	121
V.I. Ofrendando a los santos patronos: la mayordomía contemporánea en Malacachtepeque Momozco	123
V.II. Periplo de una mayordomía: el caso de Malacachtepeque Momozco	129
V.III. Vísperas, fiesta, tornafiesta y octava	131
V.IV. Cambio de mayordomía	133
VI. Ciclo Festivo Religioso en Milpa Alta	135
VI.I. Primera etapa: del 2 de febrero al 30 de abril	139
VI.II Segunda etapa: del 3 de mayo al 10 de agosto	149
VI.III. Tercera etapa: del 15 de agosto al 31 de octubre	153
VI.IV. Cuarta etapa: del 1 de noviembre al 31 de enero	157
VII. Expresiones religiosas en Malacachtepeque Momozco: el caso de la Fiesta de la Virgen de la Asunción de María en Villa Milpa Alta	164
VII.I. Fiesta de la Asunción de María	166
VII.II. Vísperas de la Asunción de María	169
VII.III. Fiesta de la Asunción de María	173
VII.IV. Tornafiesta de la Asunción de María	178
VII.V. Octava de la Asunción de María	183
VIII. Peregrinación a Chalma: el monte como espacio sagrado	186
VIII.I Cristos negros y su relación con el monte: Chalma, el Señor de las Misericordias y el Leñerito	189
VIII.II. Cambio de Mayordomía de la Peregrinación a Chalma	194
VIII.III. Junta y rejunta para la peregrinación a Chalma	197
VIII.IV. Camino por el monte: la peregrinación al Santuario de Chalma	201
Conclusiones	218
Obras consultadas	228
Fuentes Electrónicas	246
Entrevistas	248

A Yatziy
Nimitzlazohtla

Introducción

La presente tesis es resultado de un proceso de investigación que se llevó a cabo en la Alcaldía de Milpa Alta, principalmente en Villa Milpa Alta. Dicho trabajo estuvo enfocado en dos temáticas: la organización y la religiosidad comunitaria en Villa Milpa Alta. Por organización comunitaria puede entenderse aquella forma de coordinar de la población con la intención de realizar algunas actividades o elegir a sus representantes. La organización comunitaria desarrollada en la zona de Milpa Alta está enfocada en dos aspectos que propiamente se refieren a los elementos que competen a la organización social de la comunidad como la elección de autoridades, de representantes comunales, para la obtención de recursos, por ejemplo la organización que atañe al aspecto religioso, misma que se ve reflejada en las fiestas patronales, peregrinaciones, salvas, mandas u otro tipo de expresiones religiosas que se pudieran encontrar en la región.

La investigación busca conocer la importancia de las celebraciones religiosas para la vida milpaltense y el papel que juega la organización para que éstas se lleven a cabo, para ello se estudiará cómo se organiza el ciclo festivo y la relación que guarda con las actividades agrícolas de la población, por ello, me enfocaré en el estudio del maíz pues, como se verá más adelante, parte del ciclo festivo está relacionado con la producción agrícola. Por otra parte, considero que en las festividades religiosas se entretajan una multiplicidad de actividades, que van desde las personas que cocinan, las que buscan la música, los cohetes, las flores, etcétera, éstas determinarán en gran medida el festejo a los santos patronos, para ello el mayordomo se encargará de coordinar a los diferentes actores que participan en la celebración.

Dado que la demarcación cuenta con una diversidad de santos, vírgenes y cristos que son festejados me centraré en el estudio de dos imágenes que a mi consideración son las más importantes: la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción de María y la peregrinación al Santuario del Señor de Chalma, donde participa casi todos los poblados de la región.

Por otro lado, la posición estratégica de la localidad ha permitido que Milpa Alta se convierta históricamente en un puente de comunicación entre la zona lacustre del Altiplano Central y los pueblos de Morelos, creándose una serie de caminos y rutas para comunicar a estos espacios desde tiempos ancestrales hasta la actualidad, convirtiéndose “La Milpa” en un sitio de tránsito para ambas regiones, pero con poca información sobre la región principalmente la que concierne al periodo prehispánico, salvo las escasas referencias que encontramos para el periodo colonial.

La producción de nopal comenzó a cobrar importancia hacia las décadas de 1970 y 1980, justo cuando se gestó un movimiento social que buscaba proteger el monte y las tierras comunales de la deforestación que la Papelera Loreto y Peña Pobre estaba llevando a cabo. Con dicho movimiento, se logró detener el avance de la urbanización y la tala de las zonas montañosas. Sin embargo, en los últimos años se ha dado una tala indiscriminada del monte y que se ha empeorado debido a los aserraderos clandestinos que se encuentran en los pueblos de la demarcación.

Metodología de trabajo

El lugar donde se realizó el trabajo de campo para la investigación corresponde al centro político de la región que es Villa Milpa Alta. Se eligió ese espacio debido a que en él se concentran una serie de actividades que son reflejo de la organización comunitaria y, por otra parte, ahí se concentran dos festividades que comparten con los demás poblados, ya que se hacen visitas, promesas, correspondencias o peregrinaciones en conjunto. Para la investigación se realizó un registro etnográfico de la organización comunitaria y de las festividades religiosas con la intención de detectar cómo se articulan y cómo se crean los lazos que permiten la celebración de ciertas festividades en su conjunto.

La metodología que se utilizó para la investigación fue cualitativa, ya que el trabajo de campo se llevó a cabo por varios años en que se pudieron realizar entrevistas abiertas dejando que los pobladores expusieran sus experiencias a partir de las cuales se comenzó a ahondar en algún tema de interés relacionado con el contenido de la presente tesis. De estas entrevistas, se elaboró el registro de algunas historias de vida y parte de esos testimonios se encuentran en el texto mismo. También se trabajó mediante la observación participante con los propios sujetos sociales en los diversos momentos del ciclo religioso y de la experiencia personal, sin dejar de lado la evidencia fotográfica y visual; la investigación bibliográfica y hemerográfica se realizó en diversos centros académicos, misma que se ve reflejada en el texto final.

El primer acercamiento que se tuvo con la zona en estudio ocurrió hace 19 años cuando se dio la Marcha del Color de la Tierra movimiento organizado por el EZLN. En ese momento la caravana zapatista recorrió diversas partes del territorio mexicano, haciendo una de sus últimas paradas en la iglesia de la Asunción de

María en Villa Milpa Alta y en el Museo Cuartel Zapatista ubicado en el poblado de San Pablo Oztotepec, ambos lugares en la Alcaldía de Milpa Alta. El regreso a Malacachtepeque¹ fue seis años después, en 2006, cuando por cuestiones de trabajo fui a dar clases a Santa Ana Tlacotenco y nuevamente quede enamorada del espacio momozca, por su tranquilo transitar en las calles, por lo lento que parecía avanzar la vida, el tiempo, la historia. En ese entonces, comencé a trabajar con mis estudiantes de nivel preparatoria en la recopilación de algunos relatos del periodo revolucionario, pues todavía habían algunos abuelos que participaron en la Revolución, quienes querían contar sus historias de vida, querían ser escuchados y yo deseaba recuperar sus testimonios. Algunas de esas historias de vida fueron retomadas en una publicación que se hizo años más tarde y fue titulada como *Viva Milpa Alta*.

Durante más de 10 años he realizado trabajo de campo en Milpa Alta con diversas temáticas que van desde fiestas patronales de los pueblos y barrios, peregrinaciones, relatos sobre nahualismo, medicina tradicional, ciclos de cultivo, ciclos de vida, fiestas cívicas o eventos conmemorativos, etcétera. De estos años de trabajo etnográfico se publicó hace algunos meses el texto de *Nahuales: Narraciones de la vida cotidiana en Milpa Alta* del cual soy coautora. El trabajo que he elaborado se ha constituido a partir de entrevistas abiertas que me han dejado entablar conversaciones menos formales, pero más ricas en datos

¹ Es importante resaltar que en la presente investigación se utilizará el nombre en náhuatl de Malacachtepeque Momozco para referirnos a Milpa Alta, el uso de dicha toponimia en náhuatl se debe a que es el nombre que se encuentra en la "Relación del cacicazgo de Malacatepeque en la Nueva España mandada hacer por el muy ilustre señor don Antonio de Mendoza, bisorey y Gobernador de la Nueva España y presidente de la Audiencia Real que en ella reside, año del señor de MDXLVIII" documento más antiguo del que se tiene noticia. En otros documentos coloniales encontramos que se hace mención de Milpa Alta con los nombres como: Malacatepeque (García 1997), Malacaxtepeque (García 1997), La Assumption Malacachtepeque (García 1997), Malacatepetitla momosco (López Caballero, 2003, 222), La Milpa (Duran 1995, 155), MilPa texcalpaneca (López Caballero, 2003, 239), Asunsion Milpalta (López Caballero, 2003, 239), Astapanuca, milpa texcalpaneca o astapaneca xolalpaneca (López Caballero, 2003, 239).

recabados para mi investigación. Las personas entrevistadas brindaron información referente a las festividades religiosas, las actividades agrícolas y la organización comunitaria. Otro aspecto importante para la investigación fue la observación participante lo cual ha permitido no ser únicamente una observadora de la situación que se está desarrollando frente a mí, sino que me involucro de manera activa en las situaciones, es decir, me hago sentir parte de la comunidad y participar con ella en sus diversas celebraciones, tratando de evitar que la comunidad se sienta observada, ya que esto podría generar un cambio en el comportamiento cotidiano.

La entrada a la comunidad fue relativamente fácil, puesto que al ser “la maestra” brinda un estatus dentro de la comunidad y al mismo tiempo hace que la población me identifique. El acercamiento al trabajo de campo en un primer momento fue a través de mis estudiantes, como ya lo había comentado, quienes eran los que me contaban a partir de la historia oral los diversos relatos que encontramos en la memoria colectiva de la población. El interés de formalizar la investigación sobre la región surgió cuando decidí ingresar al Posgrado de Estudios Mesoamericanos, retomando el tema que ya había venido trabajando tiempo atrás con el interés sobre los Pueblos Originarios de la Ciudad de México. De ese estudio rescato la definición de Pueblos Originarios que son aquellos que se asientan en el marco de la Ciudad de México, como Milpa Alta, que tienen una organización comunitaria que puede observarse en la celebración de fiestas a través de las mayordomías, de los comités o cooperativas encargadas de las festividades, como se da en algunos pueblos de la ciudad; de igual forma cuentan con una identidad sustentada en torno al territorio, una memoria histórica que está documentada en los títulos primordiales y otros documentos principalmente de origen colonial. Asimismo, poseen un sistema de intercambio que se expresa

en las peregrinaciones y correspondencias con otros pueblos (Medina 2009, 26); así como una serie de mitos relacionados, en su mayoría, con el espacio geográfico que habitan o por el que se desplazan constantemente y existen mitos que están inmersos en las construcciones sociales del pensamiento y de la historia local, lo que da pie a la creación de narrativas de diversa índole y con diferentes fines. Estos pueblos asentados históricamente en la Ciudad de México se han ido adecuando al devenir histórico y en algunos casos han desaparecido; otros tantos se han ajustado a las nuevas estructuras sociales, políticas, culturales y sociales. En pocas palabras, son espacios que se han reinventado. Los pueblos que hoy encontramos en la ciudad son precisamente resultado de ese reacomodo histórico.

Para estos pueblos que se han mantenido en el marco de la Ciudad de México la organización comunitaria ha jugado un papel fundamental, pues les ha permitido mantenerse constituidos en torno a la defensa de su territorio, el cual a su vez, como se explicará más adelante, será el elemento primordial que dotará de identidad a la población y permitirá la organización de las festividades religiosas que partirá del registro del calendario festivo religioso en el área en estudio, a través del cual se analizarán las festividades de mayor y menor importancia. Este registro permitirá hacer un estudio contemporáneo sobre la zona que ayudará a identificar no solamente la organización comunitaria, sino los lazos que se establecen al interior y exterior de las poblaciones para la celebración de las festividades.

El conocimiento de los ciclos festivos permite identificar las diversas expresiones culturales que van desde danza, comida, ciertos códigos de comportamiento, hasta las diferentes formas de organización de la población en torno a la importante variedad de fiestas que encontramos en Milpa Alta. Así, a

partir del estudio de estos elementos culturales se podrán identificar pautas que ayudarán a distinguir los cambios en la celebración de las festividades y como consecuencia de ello se analizará la influencia de estos cambios en la organización comunitaria. Por ejemplo, la investigación de la Fiesta Patronal de la Asunción de María y la Peregrinación al Santuario de Chalma nos permite detectar las continuidades y transformaciones culturales que los pobladores han establecido a través del puente religioso entre sus fiestas y su organización, ya que son estas instituciones las que dan pie a la generación del sentido de pertenencia e identidad.

Sistematización de la investigación

El texto se encuentra organizado en ocho capítulos, en el primero, se elabora un breviarío histórico de Milpa Alta, donde se pretende que el lector se acerque a los pasajes históricos más importantes de la región con la intención que se conozca el estatus que guarda la investigación que se ha realizado en la zona. Para elaborar el presente capítulo se hizo la revisión bibliográfica enfocada en temáticas propiamente de relatos fundacionales, identidad, historia local y vida cotidiana que se encuentran registrados a través de diversos medios, como reportes etnográficos, artículos, tesis, documentales, etcétera. La revisión bibliográfica también aborda textos producidos por los pobladores a manera de memorias e historias de vida.

El segundo capítulo aborda el proceso de configuración de los Pueblos Originarios como un movimiento que busca el reconocimiento amparándose en el convenio 169 de la OIT, al cual se adhieren diversas poblaciones asentadas en la

Ciudad de México. De este reconocimiento formal que se hace a los pobladores, se presenta una reflexión de su religiosidad como pueblos asentados en la ciudad y la construcción histórica de la mayordomía, pues el estudio de los Pueblos Originarios también nos permite realizar un análisis de las expresiones culturales no solamente en los pueblos milpaltenses, sino en los diversos espacios de la ciudad que formaron parte del territorio mesoamericano.

El tercer capítulo se centra en la organización comunitaria de Malacachtepeque Momozco, a partir de una revisión contemporánea de la multiplicidad de espacios donde se puede ver reflejada la organización milpaltense, porque al adentrarme en el estudio de la población me pude dar cuenta de que la organización comunitaria es resultado de diversos momentos históricos de la región de manera que la organización por la defensa de sus montes dio pie a la configuración de un Cristo Leñerito que se encarga de salvaguardar el bosque, a él se le pide permiso para el corte de la leña que se utilizará en las festividades o, por ejemplo, la elección de autoridades no hace mucho tiempo estaba directamente relacionado con el papel que el Coordinador Territorial había desempeñado como mayordomo.

En el capítulo cuarto se hace una revisión de los sistemas de cargo, las propuestas que existen en torno a su origen sea colonial o del México Independiente, para pasar posteriormente a identificar las características de la carrera de servicios que sin duda influirán para la configuración contemporánea de las mayordomías de los pueblos asentados en la Ciudad de México, principalmente en Milpa Alta. El quinto capítulo refiere cómo es la organización religiosa contemporánea de Malacachtepeque Momozco tomando como base a las mayordomías, la cuales permiten la expresión de la identidad milpaltense que terminará manifestándose en la compleja organización de las mayordomías para

entrar en un proceso de revaloración histórica y cultural de los pueblos milpaltenses. Habrá que apuntar que esta organización religiosa es resultado de un proceso histórico particular de la zona, en la que se da una reinterpretación de los diversos elementos con que cuentan los pobladores, creando un ciclo festivo religioso que se encuentra fuertemente amarrado con las actividades agrícolas.

En el capítulo sexto se hace la propuesta del ciclo festivo religioso para Milpa Alta a partir de su relación con las labores agrícolas, especialmente maicera, aunque en la actualidad ya no se cuenta con una fuerte producción agrícola sigue formando parte de la reproducción simbólica de la importancia de la milpa, como se verá mas adelante. En el séptimo y octavo capítulo se estudia la religiosidad milpaltense con el ejemplo de dos casos: la festividad de la Asunción de María y la peregrinación a Chalma, donde se hace una reflexión sobre los diversos componentes que tienen estas dos celebraciones para establecer la relación existente entre los diversos elementos que componen la fiesta, por ejemplo: organización comunitaria, identidad, organización religiosa y su relación con el ciclo agrícola.

I. Breviario histórico de Malacachtepeque Momozco

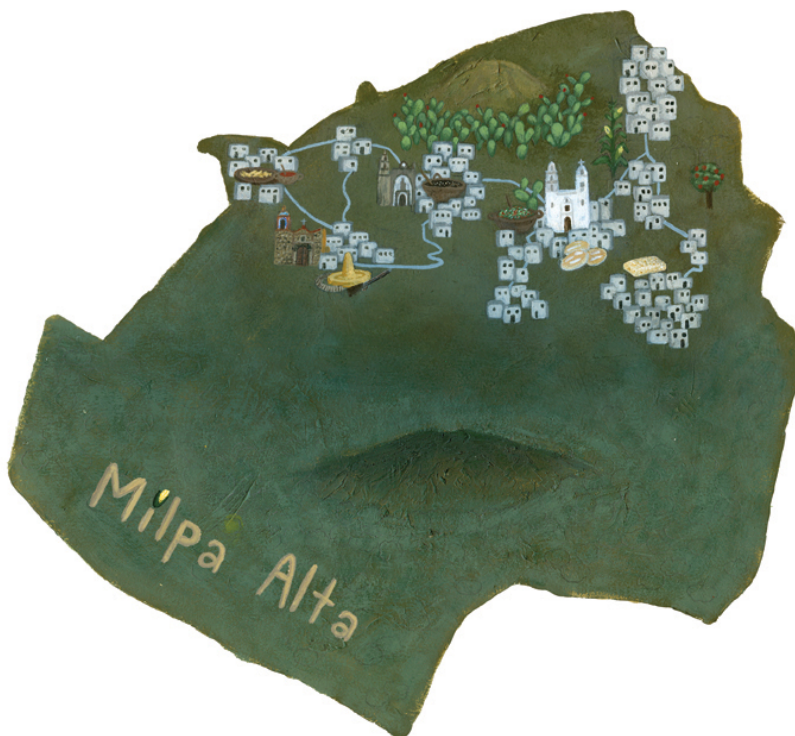
I.I. Establecimiento de Malacachtepeque Momozco

Milpa Alta, pueblo de la Alcaldía de Milpa Alta se encuentra ubicada en la zona suroriente de la Ciudad de México, la cual tiene por vecinos a las Alcaldías Tlalpan, Xochimilco y Tláhuac, y en el caso del Estado de México tiene frontera con Chalco, Tenango del Aire y Juchitepec, así como también colinda con el Estado de Morelos. Milpa Alta tiene un territorio que comprende 228 km² que presentan 19.1% de la superficie de la ciudad, su topografía es accidentada y destacan en su territorio un gran número de cerros y volcanes entre ellos el Teuhtli, Tláloc, Cauhtin, Chichinauhtzin, Tetzcocóatl, Acopiaco, San Bartolo y Ocuzacayo (Barbosa 2012, 23).

El Teuhtli es la imagen más representativa de la región, mismo que podemos encontrar en algunos códigos coloniales, es un volcán inactivo que sirve como lindero entre las delegaciones Tláhuac, Xochimilco y Milpa Alta. Por otra parte, el territorio milpaltense cuenta con propiedad comunal y de su extensión territorial, 57.7% está destinada a usos forestales, 25.8% a usos agrícolas y pecuarios (Barbosa 2012, 24), y el resto a uso habitacional, conformándose de esta manera como uno de los pulmones más importantes de la ciudad.

Dadas las características del suelo de la región no abundan ríos, lo que deriva en uno de los problemas más añejos de la región el abastecimiento de agua. Las principales fuentes de agua en la demarcación son los arroyos Cuautzin y Tlatixhualanca, aunque en la memoria de los milpaltenses está muy presente el

Tulmiac, fuente de agua que abasteció a la región desde la época mesoamericana hasta la actualidad (Wacher 2006, 6).



Mapa que ubica el espacio milpaltense. Imagen tomada de <http://ilustradores-academia22.blogspot.mx/2011/06/milpa-alta.html>

I.II. Disposición del estado de la cuestión de Malacachtepeque Momozco

Milpa Alta ha sido campo fértil para investigaciones enfocadas en temas lingüísticos, antropológicos, históricos, artísticos y biológicos. En los estudios realizados pueden encontrarse referencias a la vida social, historia, vida cotidiana, costumbres, religión, lengua, arte, cultura, etcétera. En la búsqueda bibliográfica se incluyen libros, capítulos de libros, artículos de revistas, ponencias y tesis.

Asimismo, se logró encontrar documentales que dan cuenta de los diversos momentos festivos de los pueblos de la región. En la búsqueda bibliográfica se identificaron textos fundamentales para el estudio de la cultura milpaltense a partir de los cuales se establecieron cinco líneas de trabajo, tanto de interés local como académico, bajo los cuales se organiza el estudio de los textos.

En esta pesquisa también se encontró que alrededor de estos procesos históricos se encontraron trabajos sobre vida cotidiana y los estudios que se refieren a la religiosidad de los pueblos de Milpa Alta, así como un interés entre los estudiosos de la lengua náhuatl, por ser de los pocos espacios cercanos a la ciudad que aún la conserva. Es por ello que desde principios del siglo XX, la región ha acogido a investigadores tanto nacionales como extranjeros, interesados en el estudio del náhuatl.

Las líneas de trabajo bajo las cuales se organiza el capítulo son: la historia fundacional de Milpa Alta, la Revolución Mexicana, la lucha por la defensa de los montes comunales, identidad momozca y el trabajo etnográfico: expresiones de la vida cotidiana milpaltense. La organización de la revisión bibliográfica bajo estas líneas de trabajo tiene la intención de dialogar con los textos e identificar qué información se encuentra en cada uno de ellos, los datos recopilados servirán para construir un discurso sobre el tema en cuestión, salvo el último apartado que debido a la variedad de temáticas se decidió estructurarlo por autor.

I.III. Configuración de la identidad milpaltense a través del relato fundacional de Malacachtepeque Momozco

Para el estudio de la historia de Milpa Alta destacan tres procesos históricos importantes que han impactado en la historia local. El primer proceso corresponde a la historia fundacional de Milpa Alta que responde a dos inquietudes: en un primer momento, la delimitación de los linderos durante el periodo colonial a partir de la conformación de *Los títulos primordiales de la Asunción Milpalta* (López Caballero 2003), los cuales tienen la característica de ser escritos por los propios miembros de la comunidad. Estos documentos son publicados en *Los títulos primordiales del centro de México* (López Caballero 2003) en donde aparecen tres versiones sobre la fundación de Milpa Alta. El segundo proceso surgirá en el siglo XX durante el periodo revolucionario, cuando Milpa Alta se convierte en una zona zapatista debido a la cercanía que guarda con el estado de Morelos y la herencia zapatista se verá reflejada en diversos aspectos de la vida comunitaria de los milpaltenses así como en los relatos que aún guarda la tradición oral sobre la Revolución Mexicana. El tercer proceso importante para la conformación de la historia de Milpa Alta es el movimiento comunero que se apoya precisamente en la documentación de la dotación de tierras durante el periodo colonial y la herencia agraria del zapatismo que origina la defensa de las tierras comunales ante la deforestación que emprende la Papelera de Loreto y Peña Pobre con el permiso del gobierno federal. Así que estos tres momentos de la historia milpaltense han marcado el devenir histórico y han creado una identidad comunitaria bajo la cual se ha configurado la historia regional.

En el estudio de la historia fundacional de Milpa Alta encontramos dos aspectos a tratar. El primero es el que tiene su origen durante el periodo colonial con *Los títulos primordiales de la Asunción Milpalta* que surgen a partir de un pleito de tierras entre Milpa Alta y el barrio de Santa Martha (López Caballero 2003). De este acontecimiento existen tres versiones de un documento fechado para finales del siglo XVI. Los documentos versan sobre la definición de linderos y la fundación de la Asunción de la Milpa a través de "la aparición de una mujer al padre guardián" la cual le otorga agua a cambio de fundar una iglesia en su nombre. El trasfondo de los documentos no solamente es contar una historia fundacional que corresponda a la visión colonial, es decir, amarrar el relato con elementos propiamente religiosos y, a su vez, definir los linderos entre los pueblos, sino también resaltar cómo estos documentos tienen el papel de ser comprobantes al momento de otorgar tierras a los pobladores y servir como defensa en los conflictos agrarios, como será el caso entre Milpa Alta y San Salvador Cuauhtenco, a partir del cual se propiciará la creación de una serie de documentos que se utilizarán para el estudio de la fundación del territorio de Milpa Alta. La riqueza de los tres documentos que nos hablan de la fundación de Milpa Alta radica en el discurso histórico de los pueblos de indios y su carácter de herramienta de defensa de sus tierras (López Caballero 2003, 27) en el documento se exhorta a los pobladores a cuidar los linderos que les fueron heredados. Al mismo tiempo, en el relato se tocan dos temas que aparecen de manera recurrente: el territorio y la Virgen de la Asunción, quién se convierte en patrona de la localidad y que ofrece agua como medio de legitimación, por cierto escasa en la zona. Estos textos se convierten en una fuente documental para conocer la interpretación que los propios pueblos hacen de sus nuevas circunstancias coloniales que los lleva a reestructurar su pensamiento en torno a la

comunidad. Es así que la memoria se convierte en una estrategia para constituir y defender esa identidad a partir del territorio. Los Títulos Primordiales (López Caballero 2003) se convertirán en un documento colonial que será utilizado para legitimar el territorio, en ellos se hace una descripción del espacio milpaltense y otros episodios servirán para reforzar los derechos que se tienen sobre el mismo.

Otro documento colonial que se localizo es *La Relación del caçicazgo de Malacatepec en la Nueva España, MDXLVIII*. Este texto es interesante por contener una relación enfocada a recuperar la vida cotidiana y la organización administrativa de Milpa Alta como pueblo sujeto a la Corona. Por ejemplo, en el primer capítulo se trata lo relativo a los gobernadores españoles; en el segundo, se da información “de los caciques y gobernadores de los indios en este cacicazgo de la Asunción Malacatepec que estaban a la llegada del Marqués Don Fernando y que juraron fidelidad por propia voluntad a la Corona Española” (García Cisneros 1997). En dicha relación se habla de los tributos que pagan anualmente el “caçicazgo de Malacatepec a la Corona real” y de “los tributos que paga anualmente el caçicazgo al imperio de Tenochtitlan en época de la gentilidad antes de la llegada de los españoles en el año del señor Jesucristo de 1521” (García Cisneros 1997). Uno de los capítulos interesantes de dicha obra es el sexto en el cual se describen los logros de la Conquista, cómo se da la evangelización de estas tierras y el poblamiento de la región argumentando que ésta surge a raíz de una migración chalca hacia 1240 para posteriormente darse una invasión mexicana.

El segundo aspecto que corresponde a la historia fundacional de Milpa Alta es sobre las versiones que surgen hacia las primeras décadas del siglo XX, luego del periodo revolucionario cuando la población milpaltense regresa del éxodo obligado, resultado del movimiento revolucionario en el que familias enteras se

habían desplazado al centro de la ciudad o aquellas que vivieron en los bosques que comunican Milpa Alta con Morelos, abandonando casas, tierras y animales: “muchos hombres y mujeres se han ido para Tepoztlán y Amatlán, llevándose todo el dinero para poder comer ya que no conocen a nadie allá en Tepoztlán” (Horcasitas 2000, 111). Bajo este contexto, en Milpa Alta se vislumbra la posibilidad de escribir la historia de su fundación la cual será impregnada por la ideología nacionalista posrevolucionaria, donde se revaloriza la cultura mesoamericana como centro generador de la herencia indígena. Así, se darán a conocer las versiones contemporáneas sobre la historia fundacional de Milpa Alta que se centran entre 1930-1950 y que se divulgarán rápidamente entre la población. Con esta historia regional se conformará un sentido de identidad y pertenencia después del periodo revolucionario, el cual trastocó de una forma importante la vida cotidiana de los pobladores asentados en Milpa Alta.

La historia de Milpa Alta más conocida para este periodo será la de Fidencio Villanueva aunque Paula López Caballero reporta una versión anterior que data de 1934, donde se menciona la construcción de un canal que suministra agua y toca el tema del litigio del Tulmiac² que, a consideración de la autora, comienza en época antigua y termina en el periodo contemporáneo (López Caballero 2017). La historia que se presenta en este primer relato es una historia lineal cuyo origen es colonial y que concluye en el México contemporáneo marcado por el progreso y el avance científico. La historia fundacional escrita por

² El Tulmiac es un ojo de agua que se encuentra en el territorio de la Alcaldía Milpa Alta, durante la época colonial fue la fuente de abastecimiento de agua de la región y ante la carencia del líquido durante el periodo colonial se dio un conflicto entre los pueblos milpaltenses por la posesión de este espacio, la problemática sobre a qué pueblo le pertenece aun hoy en día continúa. La importancia del Tulmiac para los pueblos milpaltenses va en dos sentidos, por una parte, permite el aprovisionamiento de agua, como ya se mencionó, por otro, es en este espacio donde se desarrolla el relato colonial sobre la fundación del territorio de Milpa Alta, que tiene como protagonista la aparición de la “señora linda” quien posteriormente será identificada como la Virgen de la Asunción, patrona de la localidad.

Fidencio Villanueva en 1939 es una de las más citadas por diversos autores. De acuerdo con el relato, Milpa Alta fue habitada por los toltecas y posteriormente fueron invadidos por los chichimecas quienes venían de la zona de Amecameca, logrando dominar la región hacia 1117. Posteriormente, en 1409, “siete grupos aztecas, conducidos por *Hueyitlahuilanque* lograron dominar las tierras momozcas, estas familias fueron las que más tarde constituyeron los barrios de San Mateo, Santa Martha, Los Ángeles y Santa Cruz, además de los pueblos de Tecómitl, Iztayopa y Tulyehualco” (Villanueva 1939, 3). La historia de 1939 centra su discurso en la historia anterior a la Colonia, es un relato que da pie al surgimiento de un personaje que se convertiría en el fundador de Malacachtepeque: *Hueyitlahuilanque*.



Foto del Tulmiac, tomada de

https://www.facebook.com/pg/Jobovk/photos/?ref=page_internal, 1 septiembre 2019, 5.45pm.

La temática bajo la cual se desarrolla el relato de esta historia fundacional contemporánea va enfocada en dos direcciones: la propiedad comunal y la conformación de la identidad milpaltense. El reconocimiento de la propiedad comunal de los pueblos es pieza clave para la configuración de la identidad milpaltense que, a su vez, se entrelaza con la fundación de los nueve Pueblos Originarios, los cuales en la actualidad forman parte de la Representación de Bienes Comunales. En ambos casos tanto la tierra³ como la identidad⁴ de los pueblos son los elementos que se repetirán de manera reiterativa durante todo el siglo XX y servirán como componentes para iniciar la lucha por la defensa de los montes, pues en el relato se establecerá la posesión histórica de la tierra comunal. Hacia el final del relato de la Historia fundacional de Milpa Alta, el autor hace una reflexión sobre el valor de la cultura indígena, “la cual no debe ser percibida como un lastre”. La fundación de Malacachtepeque Momozco es un parteaguas entre lo que se conocía hasta ese momento y la nueva historia fundacional.

El surgimiento de esta historia es la construcción de la historia local que responde al contexto nacional, pues con la Revolución Mexicana el estado desarrolló un discurso político conocido como nacionalismo revolucionario, mismo

³ Por tierra o territorio se entiende aquella extensión de terreno que suele delimitar un espacio donde se desenvuelve una persona de una organización o de un país. La existencia de un territorio implica posesión de él y su debida regulación (Llano-Hernández 2010); de tal manera, que el territorio, para el caso que aquí ocupa, se ha construido históricamente desde el periodo colonial, mismo que podemos encontrar registrado en la documentación de la época.

⁴ De acuerdo con Gilberto Giménez, la identidad refiere al grupo de rasgos y características que diferencian a un individuo o grupo de individuos. La identidad también se divide en identidades personales, colectivas, de género, entre otras. Es la identidad la que moldea a las personas, la que determina sus gustos, necesidades, prioridades y acciones, esta identidad está determinada, en gran medida, por la identidad cultural, que tiene que ver con las creencias, tradiciones, símbolos, comportamientos, valores y orgullos que comparten los miembros de un grupo de personas y que son a su vez los que permiten la existencia de un sentimiento de pertenencia a un grupo y a un territorio en común (2005, 89-94).

que sirvió para convocar a la unidad nacional. Aunado a ello, se promovió una política de alianzas que se consolidó con el cardenismo, periodo en el que se realizó el mayor reparto agrario junto con la nacionalización de los ferrocarriles y la expropiación petrolera (Oehmichén 2003, 26). Recordemos que resultado de la Revolución en la Constitución de 1917 se establece en el artículo 27⁵ fracción VII a la comunidad y el ejido como una forma de propiedad social, asignadas a colectividades: “los núcleos de población, que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les hayan restituido o restituyeren” (Gómez de Silva 2016, 108), para “atender las solicitudes de núcleos de poblaciones que carezcan de ejidos o no pueden lograr su restitución por falta de títulos, por imposibilidad de identificarlos o porque hubiesen sido enajenados legalmente se crea una dependencia directa del Ejecutivo Federal encargada de la aplicación de las Leyes Agrarias” (Gómez de Silva 2016, 152).

⁵ El artículo 27 constitucional ha sufrido diversos cambios uno de ellos fue el ocurrido hacia 1976, donde se modifica el párrafo tercero y se declara el derecho de la nación para imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público y para regular el aprovechamiento de los recursos naturales en aras de una justicia distributiva de la riqueza. [...] Se otorgan facultades a la federación [...] para el fraccionamiento de los latifundios, el desarrollo y la protección de la pequeña propiedad agrícola (Gómez de Silva 2016, 155). En 1983 se adicionan las fracciones XIX y XX que se enfocan al reconocimiento de la necesidad de impartir justicia agraria honesta y expedita, garantizar la seguridad jurídica en la tenencia de la tierra ejidal, comunal y pequeña propiedad (Gómez de Silva 2016, 155). En 1992 se autoriza el aprovechamiento por terceros de las tierras ejidales y comunales, la transmisión de los derechos precarios, la adquisición del dominio pleno y la enajenación de parcelas, asimismo se da por terminado el reparto agrario por lo tanto se permite a las asociaciones y sociedades mercantiles adquirir tierra rusticas para facilitar la capitalización en el campo (Gómez de Silva 2016, 157). Con Salinas de Gortari se considerará que el origen de la reforma agraria ha cambiado por lo que el campo “exige una nueva oportunidad de bienestar” así se inicia una transformación que busca impulsar la producción, la iniciativa y la creatividad de los campesinos, así como el bienestar de sus familias (Gómez de Silva 2016, 157).

Por otra parte, el nacionalismo emanado del proceso revolucionario dio paso al rechazo de la intervención extranjera y promovió la recuperación del pasado indígena como referente de identidad, buscando, de este modo, rescatar sus raíces históricas para adquirir legitimidad. Los sucesivos gobiernos desplegaron una retórica que recuperaba el pasado mesoamericano mientras que, paradójicamente, se buscaba incorporar al indio vivo al desarrollo nacional (Oehmichén 2003, 27). Con la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) tiene lugar una reforma agraria radical y una política indigenista orientada a la solución de los problemas más agudos de los pueblos indios (Medina 2007c, 180), para ello se busca brindar atención a las poblaciones indígenas a través de un nuevo espacio en la administración federal: el Departamento de Asuntos Indígenas. En el discurso político, ello constituía el resultado del interés del general Cárdenas en la situación de marginación de estas poblaciones y así fue publicitado. En la práctica, estas acciones significaron la redefinición de la imagen sobre lo indígena, en términos de pobreza, marginación, abandono y, sobre todo, estancamiento histórico (López Hernández 2013), asimismo, se realizaron una serie de transformaciones que mejoraron la economía y las condiciones sociales del país las cuales se reflejaron en obras de saneamiento (Espinosa 2007, 193).

Sin embargo, no debemos perder de vista que en el trasfondo político e ideológico están las discusiones relativas a la cuestión étnico-nacional: por una parte las desplegadas por Vicente Lombardo Toledano quien propone cinco medidas hacia los pueblos: 1) la remunicipalización, es decir el cambio de límites municipales; 2) el otorgamiento de autonomía; 3) el fomento a las lenguas indias; 4) la creación de fuentes de producción y 5) la colectivización e industrialización del trabajo agrícola (Medina 2007c, 180). Otra postura, es la de Miguel Othón de Mendizábal quien opta por la "mexicanización" de los pueblos indios, lo que

equivale a su “incorporación a la sociedad nacional” y finalmente se encuentra la visión de la Ramón Berzuna⁶ que rechazó la propuesta de la autodeterminación de las “minorías nacionales” porque, dijo, “no se conocían las realidades concretas de dichas nacionalidades” y, por tanto, se carecía de una estrategia para llevarlas a cabo. Consecuentemente, proponía realizar estudios sobre la situación social de los pueblos indígenas, propuesta que coincidiría con los postulados del Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Indigenista Interamericano, creados para impulsar el indigenismo como política de Estado que negaba los derechos a los pueblos y los sustituiría por políticas asistenciales (López Bárcenas 2019). A la par de estas discusiones entre los pueblos indios se da una activa movilización llevándose a cabo congresos regionales con la intención de construir una base organizada que sea tomada en cuenta en el sexenio presidencial. En el caso de Milpa Alta para los años treinta del siglo XX conjuga una tradición nahua con una actividad política de los maestros rurales, en marcados precisamente en el nacionalismo revolucionario y la política indigenista del cardenismo.

En este contexto se comienza a difundir la historia fundacional entre la población milpaltense originando diferentes versiones que retoman la propuesta inicial de Fidencio Villanueva, estas adaptaciones desarrollarán historias de los personajes como *Hueyitlahuilanque* y *Hueyitlahuillinqui*. En la adaptación de la Historia Fundacional de Milpa Alta que aparece en 1948 escrita por Cecilio Robles retoma lo escrito por Villanueva y aumenta el texto con la transcripción de un documento antiguo que menciona a Juan Sánchez, el autor comenta, está fechado hacia 1600 y forma parte del expediente del conflicto agrario; sin embargo, no se da más referencia de la localización del documento mismo que

⁶ Ramón Berzuna Pinto hizo el planteamiento del Partido Comunista Mexicano en que toma como referente el problema de las nacionalidades en la Unión Soviética y lo enfoca a la discusión sobre el estatuto político de los pueblos indígenas durante el período cardenista (Medina 2021).

hasta el momento no se ha encontrado.

Otra versión de la fundación de Milpa Alta correspondiente a Godoy Ramírez fechada en 1953 habla de cómo llegan a la zona los grupos chichimecas y cómo se da la “sumisión” de la población nativa, pidiendo que esta no fuera interpretada cómo un acto de cobardía, sino como un acto de nobleza pues la dominación española es aceptada por la población (Farfán 2016). Finalmente, la *Historia de la Delegación de Milpa Alta* escrita por Francisco Chavira en 1949, es un texto que comparte el mismo esquema que el texto escrito por Villanueva, pero Chavira le hace nuevas contribuciones al ampliar detalles, datos y reflexiones.

Las historias fundacionales de Milpa Alta de Cecilio Robles, Godoy Ramírez, Fidencio Villanueva y Francisco Chavira buscan establecer una visión de la historia local desde el centro político de la demarcación, pues para el caso de pueblos más alejados de Villa Milpa Alta como Santa Ana Tlacotenco, encontramos una versión distinta en torno a su historia fundacional, por ejemplo, el texto de Carlos López Ávila, quién se ha encargado de dar a conocer la versión de la fundación de Santa Ana:

Cuacoyoltecatl hombre pobre que vivía en Tenochtitlán sobresalía de los demás jóvenes por ser un extraordinario cazador. Era hijo de Texolimayacatzi y nieto de Yólotl. Este joven guerrero acostumbraba viajar de cacería por las tierras altas del sureste de la cuenca del Valle de México. Estas tierras eran desconocidas por los habitantes de aquel entonces. En ellas abundaban muchos animales salvajes que eran utilizados para alimentos. Un día que jugaba entre las avenidas de Tenochtitlán vio a una joven pasar, de formas bien delineadas y de cabello negro que le llegaba hasta la cintura. Su nombre era Llancueitl,

hija de un señor principal de esta ciudad cuyo nombre era Zeacatl. A la primera mirada quedó enamorado de ella, y desde aquel día no podía vivir sin verle. [...] Pasados algunos meses, el señor de Tenochtitlan le otorgó el territorio de Malacachtepec Momoxco a Cuacoyotecatl para que este lo cuidara de sus enemigos comunes que buscaban la madera de estos bosques y como él lo conocía, le fue concedido este territorio. Sólo tenía que enmarcar los límites con la piel de veinte venados capturados (López Ávila 1982).

Este relato, al igual que los otros contemporáneos narran la historia fundacional cimentada en el origen de Malacachtepeque Momozco, los relatos reflejan la profunda necesidad por crear una identidad propia que surge como resultado del movimiento revolucionario y que se agudiza con la lucha por defensa de la tierra comunal. En estas narraciones que encontramos en Milpa Alta en torno a su historia, buscan fundamentar la legitimidad del asentamiento de la población al ser vinculada con el origen prehispánico, siguen la propuesta establecida por la historia nacionalista que hace evocación al derecho sobre el territorio y pretende crear un “lazo puro”, pues se considera que los indígenas contemporáneos son la “herencia viva” (López Caballero 2017, 128) y el pasado tiene que ser representado como un patrimonio glorioso, de ahí que el origen de los pueblos permitirá crear una identidad y un nacionalismo producto de las creaciones culturales.

En la configuración de la historia de Milpa Alta, colonial o contemporánea, se deslizan intereses y problemáticas locales: la defensa de los bosques y la legitimidad de la propiedad de la tierra. La versión contemporánea de la historia milpaltense hace una reivindicación de la herencia y origen indígena,

fundamentando la pertenencia del espacio en litigio como resultado del control del territorio de forma permanente desde el siglo XII. La historicidad de los discursos se centran en los límites del territorio milpaltense, pues se habla de una continuidad histórica ininterrumpida de la ocupación del territorio que se encuentra vivo en la memoria de la comunidad, así territorio e historia son elementos inseparables que pueden encontrarse en las narraciones sobre la fundación de Milpa Alta. Con la difusión de esta historia también se da paso a la consolidación la historia presentada por Fidencio Villanueva; de manera que, estos relatos sobre el establecimiento de Milpa Alta fueron asimilados por los habitantes y los reprodujeron con un claro sentido de pertenencia.

I.IV. Malacachtepeque Momozco: bastión zapatista en la época de la Revolución Mexicana

La Revolución Mexicana fue un movimiento trascendental para los pueblos milpaltenses, en ella se planteó la defensa de la tierra, lucha que hasta hoy continúa. Parte importante de este movimiento de defensa ha sido el papel que ha jugado el discurso de la historia fundacional y su relación con la territorialidad e identidad a partir de la dotación de tierras desde el periodo colonial. Por otra parte, la región de Milpa Alta fue ocupada por el ejército zapatista de manera intermitente desde 1911 hasta 1915, cuando tienen lugar los combates entre villistas y carrancistas en el centro-norte del país, sin olvidar que en la Ciudad de México operaba la Soberana Convención Nacional Revolucionaria como una expresión de la alianza entre zapatistas y villistas (Gomezcésar 2010, 197). Desde una perspectiva militar, Milpa Alta fue considerada por los zapatistas como una

región estratégica por su cercanía con la ciudad y su difícil topografía.

La memoria de la experiencia zapatista ha quedado plasmada en diversos relatos de la población que participó y vivió en la Revolución. Del periodo revolucionario encontramos textos recopilados a partir del trabajo etnográfico⁷ que toca temas sobre el Porfiriato, la Revolución y elementos culturales de la región, así como la historia de vida a partir de la autobiografía de una mujer que ha sido importante para la cultura milpaltense: Luz Jiménez, quién no sólo era indígena hablante de náhuatl sino también traductora y conocedora de las tradiciones y relatos de su pueblo, lo que la llevó a convertirse en informante y modelo tanto de antropólogos como de pintores y escultores. Los relatos que encontramos en torno a la Revolución tienen diversas temáticas que rememoran aspectos variados de la vida cotidiana y relatos sobrenaturales, cuentos moralizadores, del tlacuache y el nahual, también relatos que dan testimonio del impacto causado por la Revolución Mexicana, constituyéndose como clásicos de la cultura milpaltense. De este momento, Luz Jiménez recopila una serie de relatos al respecto, habla de lo que encontraron los milpaltenses a su regreso:

Cuando huimos y cuando huyeron los zapatistas de nuestro pueblo se quedó solo Milpa Alta. Se quedaron las gallinas, los perros, los gatos, los puercos y los caballos. Como no pudimos cargarlos allí se quedaron. Regresamos como a los cuatro años a nuestro pueblo. Toda la gente fue con corazón a ver lo que había tenido: tierras, milpas, casa (Horcasitas 2000, 149).

⁷ Fernando Horcasitas se interesó en el estudio y difusión de la cultura nahua, trabajó con Luz Jiménez como recopilador de testimonios orales y relatos de la vida cotidiana. En la actualidad, Rene Vázquez, valiéndose de los instrumentos de la historia oral, ha contribuido al registro del testimonio de los habitantes de Malacachtepeque Momozco, especialmente la lucha del zapatismo y su memoria.

En el ámbito social, resultado de la Revolución encontramos que el número de pobladores se redujo al que se tenía antes de que iniciara el conflicto armado (Gomezcésar 2010, 199). Los pueblos de Milpa Alta sobrevivieron gracias a las relaciones que mantenían con otros pueblos, cuando terminó el conflicto armado, los pobladores regresaron a sus pueblos a reconstruir casas y los símbolos que habían sido guardados fueron en muchos de los casos desenterrados y se volvieron a repicar las campanas (Gomezcésar 2010, 199).

Después de la Revolución, el gobierno local queda en manos del gobierno central. A los campesinos se les restituyeron las tierras y los pobladores iniciaron la reconfiguración de la idea de legitimidad y derecho sobre las tierras que habían habitado, fundamentándola con los documentos coloniales y en la tradición histórica que se centraba en los orígenes de la población milpaltense durante el periodo mesoamericano. Esta misma justificación histórica de pertenencia sirvió para que al término de la Revolución se exigiera la devolución de tierras de las que fueron despojados durante el Porfiriato. De tal suerte que hacia 1924 comenzaron a repartirse las primeras tierras producto de la Revolución y con la desaparición del Municipio Libre, que se desarrollará más adelante, al reorganizarse nuevamente el espacio del Distrito Federal se retomaron las fronteras coloniales del territorio milpaltense; de manera que, el reparto agrario posrevolucionario permitió ver a Milpa Alta como una unidad territorial y política (Sánchez 2006, 165).

I.V. Movimiento Comunero en Malacachtepeque Momozco

Hacia finales de la década de los sesenta y entrando en los setentas el país atravesaba por una fuerte crisis política, los movimientos campesinos comienzan a crecer y durante el gobierno de Luis Echeverría se promueve una Ley de la Reforma Agraria, aprobada en 1972, que repercute en los pueblos indios pero sobre todo en aquellos que pueden reivindicar la propiedad de zonas boscosas, otorgadas por las autoridades coloniales a las comunidades indias (Medina 2007c, 183). El movimiento comunero que surge hacia la década de los setenta cuando la Papelera de Loreto y Peña Pobre sobre explota los bosques milpaltenses. El saqueo de los recursos del bosque comienzan décadas atrás cuando grandes zonas fueron desmontadas para la fabricación de durmientes para el ferrocarril durante la época porfiriana (Gomezcésar 2010, 227). Al termino de la Revolución, los campesinos lograron mantener una autonomía con relación a sus bosques, teniendo un claro sentido de pertenencia a su territorio y un uso de sus tierras como recurso económico (Gomezcésar 2010, 228).

Los bosques de Milpa Alta antes de la década de los cuarenta del siglo pasado no estaban concesionados a empresas particulares ya que no representaban extensiones relativamente grandes en comparación con otras zonas boscosas (Gomezcésar 2010, 229). Para esa época, la Papelera de Loreto y Peña Pobre se establece entre los límites de las tierras comunales de Milpa Alta y San Salvador Cuauhtenco, lo que genera que se reavive el conflicto por los límites territoriales que ambos poblados ya tenían siglos atrás. La papelera con aprobación únicamente de las autoridades federales y locales se establece en los bosques de Milpa Alta, concediéndole la explotación del bosque por 60 años. Por

otra parte, los representantes de San Salvador buscaron obtener ventaja sobre el terreno en litigio e hicieron alianza con la papelera y aceptaron el programa de aprovechamiento forestal que ésta presentaba. Los representantes de los demás pueblos se inconformaron tanto con el programa como con el incremento de la tala; sin embargo, las autoridades no dieron respuesta alguna y la papelera continuó explotando el bosque (Gomezcésar 2010, 236). Los conflictos entre la población y la papelera fueron agravándose más, pues la comunidad no podía transitar libremente por el bosque y tampoco podía sacar recurso alguno. En contraste, la papelera se encargó de equipar a su gente con sistemas de radiocomunicación y armamento, así, en este ambiente de conflicto, fueron mas frecuentes los enfrentamientos entre campesinos armados y los guardias de la papelera (Gomezcésar 2010, 237).

Hacia 1968, Daniel “el Chícharo” Aguilar se convierte en representante comunal y durante su gestión, la papelera se benefició logrando ampliar su radio de acción a 27,000 hectáreas forestales (Gomezcésar 2010, 239). Para mantenerse en el poder, Daniel “el Chícharo” Aguilar jugaba un doble papel, pues por un lado apoyaba a la comunidad en contra de la tala clandestina, por el otro, promovía los intereses de la papelera, formando un grupo de “talamontes”, fomentando la deforestación del bosque. La postura que tomó el dirigente comunal no solo generó el enojo de la población, sino también intervino de manera directa en aspectos políticos de la región pues rápidamente se involucraron las autoridades de la demarcación.

En la década de los setenta se realizaron varias denuncias por parte de los comuneros en torno a la tala ilegal del bosque, pero no se obtuvo respuesta por parte de las autoridades, al contrario, el grupo papelero organizó un conjunto de guardias llamado los “montoneros”. Hacia esos mismos años, en 1974, el

gobierno federal autorizó la construcción de la Ciudad de la Ciencia y la Tecnología y el Centro Interdisciplinario de Ciencias de la Salud (CICS), ambos pertenecientes al IPN, en 800 hectáreas de Juchitepec, colindantes con los bosques de Milpa Alta. Durante la construcción del CICS, los parajes de Cuauhuecatl, Pilatitla, las Cruces y la Tranca, y los Cerros de Neapanapa e Istelo, pertenecientes a Milpa Alta fueron invadidos por cuadrillas de trabajadores, cercados con púas y comenzaron a limpiarse, también se acarreó material para la construcción (Gomezcésar 2010, 241). En respuesta a esta invasión, el pueblo de Santa Ana Tlacotenco, que era el más afectado, se organizó conformando así el grupo denominado "Constituyentes de 1917" encargado de defender los montes comunales. La "Constituyentes de 1917" fue una organización paralela a la oficial que se creó precisamente como resultado de este conflicto, esta se organizaría posteriormente para detener la tala inmoderada de la Papelera y exigir la renuncia de Daniel "el Chícharo" Aguilar, para iniciar un nuevo proceso de renovación de los dirigentes comunales.

Después de diversas entrevistas con funcionarios, el conflicto se resolvió a favor de los pueblos de Milpa Alta, de manera que la obra se detuvo y la constructora tuvo que abandonar la zona. Sin embargo, ésta no sería la última problemática a la que se enfrentarían los comuneros: vendrían otras como los cortes de saneamiento llevados a cabo por la Unidad de Explotación Forestal en 1977 o la construcción de la línea de transmisión eléctrica Chicoasén-México en su tramo Milpa Alta-Topilejo hacia 1978, ambas se realizarían sin la aprobación de los comuneros (Gomezcésar 2010, 251).

Hacia finales de 1978 y principios de 1979 los "Constituyentes de 1917" plantearon la necesidad de realizar elecciones de nuevos representantes y quitar de la dirigencia a Daniel "el Chícharo" Aguilar, ya que se consideraba que no

había realizado adecuadamente su trabajo como representante, por el contrario, se había coludido con las autoridades permitiendo la tala del bosque. Para realizar las elecciones de los nuevos representantes se levantó un censo que comprendió aproximadamente 2,500 comuneros, quedando fuera muchos talamontes y gente cercana al delegado (Gomezcésar 2010, 254). De esta manera, se convocó a una elección de representantes para el 27 de julio de 1980; sin embargo, la convocatoria se encontraba amañada y violaba las disposiciones que se encontraban en la Ley Agraria. Ante ello los comuneros tuvieron que acudir a las instancias correspondientes para su suspensión. La convocatoria fue suspendida, pero Daniel “el Chícharo” Aguilar, apoyado por los talamontes y las autoridades delegacionales, hizo caso omiso e intentó llevar a cabo las elecciones, desatándose así el enfrentamiento con los “chicharistas”. En Villa Milpa Alta, donde estaba “el Chícharo”, los enfrentamientos fueron más fuertes, que desembocaron en el linchamiento del representante comunal Daniel “el Chícharo” Aguilar, las autoridades tuvieron que dar una nueva fecha para la asamblea para el 17 de agosto de 1980, de la cual resultaron electos los nuevos representantes comunales: Aquiles Vargas y Julián Flores. Con la llegada de los nuevos representantes se buscó terminar con la tala clandestina y disolver el grupo de talamontes.

Finalmente, la papelera tuvo que abandonar las tierras milpaltenses, pero el daño a los bosques ya estaba hecho. A partir de este suceso, la población milpaltense comenzó a organizarse y a defender el cuidado de sus bosques, se conformaría más adelante la Representación de Bienes Comunes, sus integrantes se darían a la tarea de recopilar, entre la población, toda aquella documentación que se encontrara dispersa y que tocara el tema de dotación de tierras, así salieron a la luz varios documentos de origen colonial que en su

mayoría se encuentran en manos de la representación. La lucha por los bosques permitió que se recobrara el sentido de identidad y pertenencia entre la comunidad, pues a partir de la recuperación de la memoria histórica se buscaba legitimar, por una parte, el territorio heredado y, a su vez, justificar la defensa del bosque apelando precisamente a la pertenencia histórica de las tierras.

I.VI. Configuración de la identidad momozca

A lo largo del texto se ha mencionado la importancia que guarda la relación territorio y memoria histórica, elementos indispensables para definir la identidad de una comunidad. Tratar de entender estos componentes de manera aislada es prácticamente imposible, ya que a partir de la relación que se da entre ellos los individuos logran conformar una identidad que se ve reflejada en las diferentes manifestaciones culturales. Gilberto Giménez plantea que la identidad y cultura son conceptos estrechamente interrelacionados e indisolubles, puesto que nuestra identidad sólo se puede construir a través de la apropiación de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad (Giménez 2000, 1). La identidad, refiere Giménez, no es más que la cultura interiorizada por los sujetos. Bajo este esquema, se pueden encontrar dos tipos de identidades: la individual y la colectiva. La identidad individual puede definirse como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo porque los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y estables en el tiempo (Giménez 2000, 9). La identidad colectiva se constituye con las identidades individuales, esto significa que ambas

formas de identidad son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes, las identidades colectivas carecen de autoconciencia, no son entidades discretas, homogéneas y no constituyen un dato sino un autoconocimiento (Giménez 2000, 14-15). Así, la identidad es el elemento primordial que permite la agrupación de los individuos en uno solo, que puede identificarse en los elementos culturales característicos de algún grupo o comunidad.

Para reconocer los elementos que definen la identidad milpaltense se tomarán como base cuatro caracterizaciones que Floriberto Díaz propone para identificar los elementos que definen a una comunidad, estableciendo que: 1) la tierra como madre y como territorio; 2) el consenso en asamblea para la toma de decisiones; 3) el servicio gratuito como ejercicio de la autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación y, 4) los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Díaz 2004, 368), pues considero que estas características se encuentran presentes actualmente entre la población milpaltense, ya que la identidad permite reforzar los elementos culturales como las fiestas del santo patrón del pueblo, las ceremonias públicas, las luchas políticas, la defensa de la tierra y las relaciones y conflictos que establece la comunidad (Navarrete 2008, 19). A estos cuatro pilares o características le sumaré el uso de la memoria colectiva, ya que ésta ha permitido a los pueblos realizar una selección de los hechos memorables para llevarlos a la socialización, con la finalidad de compartirlos e identificarse con ellos, dejando de ser así meros acontecimientos individuales o privados y pasar a ser de carácter público y significativo para la comunidad.

En el primer pilar, el conflicto que se va a desarrollar con San Salvador se documenta con el "Título de Milpa Alta hacia 1690", en él se exige la posesión de las tierras en litigio y basa su discurso en la idea de identidad y legitimidad a

partir del orden religioso y colonial establecido. El conflicto agrario y la cuestión territorial se convirtieron en el hilo conductor de la legitimidad indígena desde el siglo XVII. En este mismo orden de ideas, Paula López considera que durante el periodo colonial, las autoridades proveyeron a las comunidades de mecanismos que permitieron negociar el uso de los territorios, pues la documentación colonial sirvió para crear un orden jurídico, pero en muchas ocasiones este registro se usó para intereses particulares. Así, el reconocimiento de la tierra por parte de la Corona sirvió para otorgar a los pobladores una serie de derechos y obligaciones sobre la tierra que se ve reflejada en sus acciones en torno al uso y preservación de los bosques. En la actualidad, quien se encarga de salvaguardar los recursos naturales de la localidad es la Representación de Bienes Comunales.

El segundo pilar de la identidad se centra en las asambleas, en este caso, en las diversas poblaciones de Milpa Alta aún se sigue realizando la práctica de las asambleas generales, éstas pueden ser convocadas por la población para resolver las problemáticas cotidianas como: el abastecimiento de agua, problemas de inseguridad, conflictos con alguna autoridad local, apoyos para algún proyecto, etc. En estas asambleas, la población vierte sus opiniones para llegar a algún consenso. Aunque las asambleas no tienen el reconocimiento legal, sí se logran consensos entre la comunidad y se permite llegar a la toma de decisiones a partir del voto a mano alzada. La finalidad de las asambleas es resolver las problemáticas inmediatas de la comunidad. En ellas se busca el acuerdo con todos los participantes para tomar una decisión, pues los miembros tienen la obligación de participar en los trabajos comunitarios y contribuir a la vida pública y ceremonial del pueblo, y sí es el caso se presenta al Coordinador de Enlace Territorial con algún resolutivo.

El tercer pilar corresponde al trabajo comunal. En este sentido, las comunidades milpaltenses realizan diferentes actividades que van desde hacer trabajo para las fiestas patronales o peregrinaciones, ir al monte a traer leña o poleo, realizar tapetes de aserrín, ayudar en la elaboración de la comida. También pueden hacer faena para abrir o arreglar algún camino de algún barrio o paraje. Asimismo, se realizan brigadas que se encargan de cuidar al monte de la tala ilegal, situación que en los últimos años ha aquejado a la población.

El cuarto pilar es el referente a las fiestas y para el caso de la población de Milpa Alta, es un elemento central que define la identidad milpaltense, pues a través de las festividades se reconstruye la cultura local, no en vano la demarcación cuenta con más de 400 festividades al año. En cada una de estas celebraciones religiosas, la comunidad reproduce danzas, música, procesiones y rituales que caracterizan cada festividad. Estos elementos culturales permiten que la población pueda establecer códigos culturales que dotan de identidad a la comunidad y a su vez permiten fortalecer el sentido de pertenencia. Por ello, el eje central de esta investigación está enfocado a dos de las festividades más importantes de la localidad.

Finalmente, es de consideración que el uso de la memoria colectiva permite la transmisión de los acontecimientos que realizan las comunidades a partir de tradiciones y crónicas, pues se recuerda el pasado por medio de una selección consciente o inconsciente de la información para configurar una interpretación del mismo. Este recurso utilizado por los pueblos sirve para tejer una historia que es el resultado precisamente de la memoria colectiva encargada de ocupar el presente y el pasado, y su relación con el mundo, con otras comunidades y consigo misma (Burke 2006, 25). En este sentido, con la primera versión de la historia fundacional de Milpa Alta que aparece hacia 1939, la

población se apropia de esta historia y comienza a divulgarla al interior de la comunidad. Cuando William Madsen realiza el trabajo de campo en Tecoxpa, hacia la década de los cincuenta, encuentra que entre la población ya se difundió el relato conformado por Villanueva. En el levantamiento etnográfico realizado por Madsen, se identifica a los pobladores de San Francisco Tecoxpa como "aztecas", al comentar que "antes de la conquista española los nueve pueblos de Milpa Alta constituían el pequeño reino de Malacachtepeque Momozco, dirigido por nobles aztecas". La noción de los milpaltenses como continuadores de los "aztecas" es igualmente sostenida por otros autores como Rudolf Van Zantwijk y Fernando Horcasitas⁸, pues se consideró que en poblaciones milpaltenses se podían encontrar diversos elementos de la vida cotidiana que mostraban una clara reminiscencia del antiguo pasado indígena mesoamericano. Por ejemplo, Van Zantwijk y Horcasitas consideraban que los pueblos se encontraban organizados en torno a la figura del antiguo *calpulli* y su división giraba a partir de los barrios, el mercado, la iglesia y el edificio administrativo, también observaron que la población seguía manteniendo una agricultura de auto consumo fundamentada en la siembra del maíz, maguey, nopal y zapote, elementos que formaban parte de la cultura "azteca". En contraparte, se comenzaba a dar un fuerte proceso de abandono del náhuatl como lengua materna y se adoptaba cada vez más el español. Para justificar esta pérdida del náhuatl y la "modernización", Madsen sugiere que los cambios sociales en la comunidad milpaltense son aceptables, con la condición de preservar o no abandonar las "tradiciones aztecas", pues se aceptaban fácilmente las comodidades que podían brindarles la modernidad como los caminos asfaltados, agua entubada, electricidad, etcétera, siempre y cuando estos no entraran en conflicto con sus

⁸ Rudolf Van Zantwijk en Los indígenas de Milpa Alta: herederos de los aztecas; Fernando Horcasitas en The Aztecs Then and Now.

creencias, ya que la religiosidad de los pueblos de Milpa Alta se basa en el “sincretismo de lo azteca y lo español”. Además, en el levantamiento etnográfico realizado por Madsen, se define a la comunidad momozca como una organización social en la que sus integrantes se encuentran vinculados por las relaciones de parentesco que les permiten generar lazos de cohesión, organización e identidad en torno a un territorio y a un origen común. Así, el pueblo se encuentra integrado por un número de familias que establecen relaciones sociales entre sí, constituyen una unidad de pertenencia y organización social asociada real o simbólicamente a un territorio, una historia común, es decir, conforman una identidad.

Hacia finales del siglo XX Iván Gomez César realiza trabajo etnográfico en la zona⁹ de el obtiene el registro de “la palabra de los antiguos: territorio y memoria histórica en Milpa Alta” a través de “un paseo por Malacachtepec-Momozco” donde se presenta a Milpa Alta bajo dos miradas, una como un espacio natural (boscoso, montañoso y volcánico) y la otra un ser social (rural, comunitario, tradicional y festivo), en el cual se pone un marcado acento en la supervivencia de los valores culturales y sociales resultado de un proceso de continuidad y larga duración que permitió la preservación y adecuación de esos valores (Gomez César 2001), aclarando que el vínculo indisoluble existente entre la organización social y la convicción de conservar el área natural se da a partir de la defensa de los bosques y de la tierra. Así, se propone que el mantenimiento de la vigencia e identidad momozca se basa en la defensa de la tierra, la lengua, las costumbres,

⁹ Iván Gomez César publica varios textos y un documental resultado de su trabajo de campo realizado en la zona, entre ellos: (2001). Momozca somos [documental] (2001); Para que sepan los que aún no nacen. Construcción de la historia en Milpa Alta (2005); Pueblos Arrasados. El zapatismo en Milpa Alta (2009); Para que sepan los que aún no nacen. Construcción de la historia en Milpa Alta (2010); La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta. (Texto electrónico)

las creencias religiosas, los ceremoniales comunitarios y la organización (comunitaria) que ha sido registrada de distintas maneras a través de la vigencia de la tradición cultural.

En la primera década del siglo XXI se da un enfoque diferente en torno a los estudios etnohistóricos de la zona de Milpa Alta, pues a raíz del reconocimiento de los Pueblos Originarios de la Ciudad de México se comienzan a realizar diversos estudios enfocados en el rescate de la memoria histórica de estas localidades aun existentes en la Cuenca de México. Estas investigaciones retomarán el estudio sobre la cuestión indígena en México y la relación histórica de los pueblos indígenas con el Estado, es decir, se hace una revisión histórica de cómo el Estado se ha relacionado con los pueblos y cómo estos empiezan a ser reconocidos por el gobierno después del periodo de independencia y son reinterpretados durante el periodo posrevolucionario. López Caballero (2017) hace una apreciación interesante en torno a la cuestión indígena, plantea un “divorcio entre tradición y modernidad” se ha visto en bajo dos enfoques; por una parte, la visión tradicional del indígena como la glorificación del pasado, fuente de cultura y símbolo nacional. Por la otra, la visión contemporánea donde se da un desprecio a lo “primitivo”, pero que a su vez sirve para la construcción de la idea nacionalista. Asimismo propone que la identidad milpaltense¹⁰ contemporánea se constituye a partir de la defensa del bosque, el cual es considerado por la población como su herencia que desde el periodo colonial ha emprendido una lucha de resistencia por conservar el espacio boscoso que ellos consideran como suyo, desatado un enfrentamiento entre lo rural contra lo urbano, lo indígena contra lo contemporáneo. Lo que al final permite la organización de un territorio, hoy reconocido, a partir de la delimitación de

¹⁰ Paula López Caballero lo ha llamado indigeneidad milpaltense

fronteras, pueblos, toponimias y la lengua náhuatl, que permite dotar de identidad a la población (López Caballero 2017).

En suma, la narración de la historia fundacional de Milpa Alta se ha convertido en un elemento central que ha permitido amarrar el pasado histórico de los poblados con la defensa de los derechos sobre los bosques y la protección de sus recursos. De ahí que la población tenga el interés en conservar las tierras comunales, pues el bosque y su mantenimiento han permitido brindar cohesión como comunidad. Además, el territorio ha reforzado el sentido de pertenencia de los habitantes porque ha generado el arraigo al lugar de nacimiento, fomentando, gracias a ello, la participación de la comunidad, en un primer momento en las festividades religiosas y, posteriormente, en la toma de decisiones que benefician a la población mediante las asambleas, porque se ha mantenido el culto a los santos de los pueblos y de sus complejos rituales, los cuales han sido reinterpretados por cada generación de mayordomos, dando pie a la revitalización de las fiestas y transformándolas de acuerdo al devenir histórico.

I.VII. El trabajo etnográfico: expresiones de la vida cotidiana milpaltense

La versatilidad de textos sobre diversos aspectos de la vida cotidiana en Milpa Alta es impresionante, así como los autores de los mismos, esto nos habla de un genuino interés por rescatar la cultura milpaltense. En éste apartado seleccionaré algunos de los textos que existen sobre la región que marcaron el estudio de Milpa Alta y se convirtieron en libros obligados para aquellos que quieran conocer lo que se ha escrito sobre Malacachtepeque Momozco. Esta sección se trabajara por autores debido a la variedad de temas que están enfocados principalmente a

las representaciones culturales de Milpa Alta.

Una de las estudiosas más importantes de la cultura milpaltense es Isabel Ramírez Castañeda Álvarez, fue la primera mujer arqueóloga de México y alumna de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana (1910-1914), trabajó para el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía; participó junto con Eduard Seler y Franz Boas. Gracias a sus investigaciones hizo que los investigadores vieran a Milpa Alta como un campo fértil para el estudio de los pueblos nahuas. Ramírez presentó una ponencia en el 18vo. Congreso Internacional de Americanistas, efectuado en Londres en 1912 con el título *El folklore de Milpa Alta, D. F., México*, en ella analiza y describe aspectos lingüísticos del náhuatl en los relatos del folclor milpaltense: *Curanderos, Tlamatques, Curación, El que limpia y El último día de la cosecha* (Farfán 2008, 223). Además de esta ponencia Ramírez es autora de artículos sobre etnología y de tres narraciones en náhuatl sobre Milpa Alta, que Boas reunió con otros cuentos y utilizó para su artículo *Ten folktales in modern náhuatl*, en cuya revisión de la traducción al inglés fue auxiliado por Herman Karl Haeberlin. Los cuentos atribuidos a Ramírez Castañeda son: *Tehuehuentzin ihuan tochtli (The old man of Teutli and the rabbit)*; *Tepemaxtla ihuan coyotl (The fox and the coyote)*; *Techalotl ihuan tuza (The squirrel and the prairie dog)* (Farfán 2008, 224). Sin embargo, a partir de 1913 su carrera comenzó a declinar, en parte por relaciones menos fraternales con el nuevo director de la Escuela Internacional, Jorge Engerrand, quién cuestionó el desempeño que Ramírez había realizado. Aunado a ello se da el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, lo cual termina por alejar a Isabel Ramírez del Museo Nacional y aunque intentó regresar al finalizar el conflicto por la falta de recursos el departamento donde ella laboraba fue cancelado (Rutsch 2003, 15).

Otro investigador que realizó trabajo de campo fue William Madsen, ya mencionado líneas arriba, él se estableció en San Francisco Tecoxpa de 1952 a 1953. La obra de Madsen es el primer intento por realizar una etnografía completa en Milpa Alta, abarcando diversos planos: la historia antigua y reciente, relaciones de parentesco, organización social y política, y medicina tradicional. Como primer resultado de esa investigación etnográfica publicó en 1955 *Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico*, referente al sistema de creencias médicas y la oposición frío-caliente en los “indios de Tecospa”, tomando como base el sistema hipocrático y el conocimiento de la medicina tradicional o herbolaria (herb medicine); Madsen comenta que uno de los informantes a quien trató fue el curandero de aire: Soltero Pérez. Varios años después Madsen publicó *The nahua y A Guide to Mexican Witchcraft*, sobresaliendo nuevamente su conocimiento etnográfico de Tecoxpa pues en el primero, aunque trata sobre nahuas del altiplano central (Hidalgo, México, Morelos, Puebla, Tlaxcala y D. F.), se refiere principalmente a los nahuas de Milpa Alta, de Tecoxpa en especial, como que su segundo “informante” fue don Mario Martínez —“llamado brujo en español y nagual en náhuatl”— y don Eusebio, “curandero de Tecospa”, aportando datos sobre la actividad de brujería o curación de ambos personajes (Farfán 2008,246) que comprueba con ilustraciones y fotografías aparecidas en el libro.

En *The nahua* Madsen habla de la continuidad en las labores agrícolas, pues se seguía usando la coa para sembrar el maíz, los cultivos en el monte se realizaban con el método de roza, tumba y quema, y los terracedos eran los sistemas productivos que aun en la actualidad encontramos presentes, aunque claro con sus innovaciones tecnológicas. A ese trabajo siguió el estudio más amplio *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*, que contiene el

capítulo "Hot and cold", versión similar al artículo citado; en este libro concentra su atención en la religiosidad de ese pueblo de Milpa Alta, especialmente en el sincretismo de lo "azteca y español" en la cultura nahua de Tecoxpa, y sugiere que sus "habitantes se asumen como hijos o criaturas de la Virgen (Tonantzin) de Guadalupe". Una de las conclusiones de su investigación refiere que los cambios sociales en la comunidad milpaltense son aceptables, con la condición de preservar o no abandonar las "tradiciones aztecas", pues Madsen consideró a la población de Tecoxpa no le provocaba admiración la vida urbana, sin embargo aceptaban fácilmente las comodidades que podía brindarles la modernidad como los caminos asfaltados, agua entubada, electricidad, etc., siempre y cuando estos no entrarán en conflicto con sus creencias.

Una de las mujeres milpaltenses importantes es Luz Jiménez, conocida como doña Luz, Luciana o Julia Jiménez González, desarrolló una actividad de engrandecimiento de las culturas mexicanas (la nahua y la milpaltense). Entre los títulos a que se hizo acreedora son: ihuan tlatoll mexica (intérprete mexicana); cihuatlamani (sabia). Luz trabajó como traductora de náhuatl y se convirtió en un icono del arquetipo indígena de lo mexicano, destacó como relatora de cuentos, historias, tradiciones, adivinanzas, etcétera. Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez y el libro *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta* constituyen textos clásicos de la cultura milpaltense; en el primero se rememoran aspectos variados de la vida cotidiana indígena y relatos sobrenaturales, cuentos moralizadores, del tlacuache y el nahual, mientras que el segundo trata del impacto causado por la Revolución Mexicana (Farfán 2008,225), texto que líneas atrás fue mencionado. Luz Jiménez colaboró con Robert Barlow quién fundó la revista *Tlalocan/La Casa de Tlaloc*, especializada en fuentes sobre la historia del México Antiguo. El periódico del mexicano, escrito y dirigido a los hablantes de

náhuatl dónde Luz escribió dos relatos en náhuatl (Gomezcésar 2005, 74). También publicó bajo su nombre Memoria de Milpa Alta, texto traducido del náhuatl y editado por Horcasitas, en cuya presentación hace un “llamado a los lingüistas e historiadores mexicanos” a evitar la desaparición de los testimonios “de los grupos indígenas en cuanto a los eventos de la primera veintena de este siglo XX”. La labor de recopilación de textos en lenguas indígenas que realizó Jiménez fue importante pues permitió el enriquecimiento de los textos por la organización, análisis y clasificación sistemática que llevaron a cabo. Muestra de ello son Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez, 44 relatos organizados según su contenido cosmológico y mitológico: sobrenatural, moralizador, de acontecimientos locales, hadas, o de carácter cómico.

Quién toca el tema de sistemas de cargo y fiestas en Milpa Alta es María de Jesús Martínez Ruvalcaba en ella plantea que “la cohesión de los milpaltenses subsiste en un sistema de relaciones que se apoya en la religión” (1974, 9). De manera que el principal cambio que se da en los sistemas de cargo en la región, después del periodo revolucionario, es el abandono del patrocinio individual del mayordomo, donde él asumía el costo total de las festividades, pasar a ser un sistema en el cual el cargo de la fiesta es distribuido en la población, lo que da pie a la consolidación y fortalecimiento de aquellas mayordomías ligadas a fenómenos históricos, religiosos y sociales de profundo significado para la comunidad y que son hoy las que se siguen reproduciendo en la población.

Un texto que se enfoca en la vigencia de la tradición cultural mesoamericana es el de Teresa Losada, en el expresa la continuidad y cambio en la cultura milpaltense, la cual se puede observar en la preservación de la lengua náhuatl, las creencias religiosas, los ceremoniales comunitarios, las formas de creación de cultura y acción política, principalmente en el mantenimiento del

carácter de sus tierras (Farfán, 75), su lucha por “el respeto a su geografía sagrada y el conocimiento minucioso de su entorno natural y los lugares que se identifican con acontecimientos míticos de tiempos inmemoriales con seres ancestrales y con poderosas deidades”.

Un enfoque que amplía la información de los nahuas milpatenses son los trabajos realizados por Mette Marie Wachter Rodarte. *En Nahuas de Milpa Alta*, estudia las creencias y practicas que conforman un catolicismo comunitario que generan una identidad local y regional, también profundiza en una revaloración del patrimonio religioso a partir del cual se generan una identidad local y regional, que es abordado a partir una etnografía de los pueblos milpaltenses. Un segundo escrito, resultado de su tesis de Maestría, es: *La Religión católica comunitaria, ciclo festivo y organización social*, en el que propone que la celebración del ciclo religioso, permite la integración del espacio milpaltense a partir de los espacios y tiempos significativos para la población. Para ello, Wachter hace una revisión de las festividades más importantes de la región, dando a conocer al lector el crisol festivo y cultural que engloba cada fiesta. Nos brinda una visión que permite entender la religiosidad católica comunitaria en Milpa Alta, la que se caracteriza por ser “conformada durante el periodo colonial al retomar elementos de la religión mesoamericana y católica, y que por siglos logró mantener su vigencia al asimilar continuamente elementos que contribuyeron a imprimirle contemporaneidad” (Wachter 2013, 42). Wachter esboza el calendario festivo milpaltense a partir del estudio de las festividades más importantes de la demarcación amarrando la información recabada en campo con los datos que podemos encontrar sobre las festividades del cristianismo medieval y del México prehispánico. Para el estudio de las festividades la autora hace una investigación de la organización y funcionamiento de algunas mayordomías tanto de las

festividades patronales como de la peregrinación a Chalma. Ello le servirá para demostrar su tesis, la cual es que la conformación de la religiosidad comunitaria es un *continuum* de la religiosidad que se conforma durante el periodo colonial, pero este *continuum* no es estático, sino que se encuentra reinterpretado a partir de los diversos procesos históricos por los que ha atravesado la comunidad milpaltense además de la asimilación de elementos culturales.

Raymundo Flores Melo miembro del Consejo de la Crónica de Milpa Alta, a partir del desarrollo de una página web *teuhtli.blogspot.mx* se ha encargado de difundir los temas que considera relevantes en la cultura milpaltense. Flores presenta en su sitio de internet apartados temáticos sobre la Asunción, cronistas, cuentos y poesía, documentos, una amplia galería fotográfica, Milpa Alta, milpaltenses ilustres, movimiento comunal, sitios históricos, Teuhtli, entre otros temas. Flores también es autor de *En la Milpa Alta. Historias y crónicas* en el cual organiza los diferentes trabajos que ha publicado en su página web.

Otro miembro de la crónica es Manuel Garcés Jiménez que derivado de su actividad periodística por varios años se encargó de informar asuntos interesantes, curiosos o de actualidad en el acontecer cotidiano de Milpa Alta o el sureste del Distrito Federal, publicando artículos en la revista *Nosotros* y el periódico *El Sol de México*. Para el año de 2016 publicó un texto titulado *Día de muertos en Milpa Alta* costumbre viva, hasta que la muerte nos alcance que versa sobre los rituales establecidos para día de muertos en la comunidad milpaltense.

Finalmente habrá que apuntar que en el último año a raíz de los programas que ha brindado el gobierno de la Ciudad de México han salido a la luz un número importante de publicaciones que sin duda enriquecerán el estudio de los pueblos milpaltenses, con una temática variada y algunos de ellos aun se

encuentran en imprenta, todos, sin duda, buscan recuperar la historia y la cultura local.

II. Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México y su religiosidad comunitaria

II.I. Configuración de los Pueblos Originarios de la Ciudad de México

El término de “Pueblos Originarios” puede ser estudiado desde diferentes enfoques, para este capítulo, en particular se hará una revisión rápida del término a partir de tres variantes: la primera corresponde al ámbito internacional con la publicación del Convenio 169 de la OIT y de sus alcances en las poblaciones originarias, la segunda corresponde propiamente al término que acuñan los pobladores de la cuenca de México en un momento clave para la historia de los pueblos asentados en la Ciudad de México, finalmente el término que será propuesto por los académicos que se dedicarán al estudio de las diversas expresiones culturales de los Pueblos Originarios de la ciudad.

La primera definición que se encuentran sobre los Pueblos Originarios será la que se establece en el Convenio 107 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales” de 1957. Este documento constituyó un primer intento por codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y tribales. El 107 fue el primero relacionado con los pueblos, en él se trataron temas sobre el desarrollo de las poblaciones abarcando una variada gama de temas como los derechos a las tierras, contratación y condiciones laborales, formación profesional, artesanías e industrias rurales, seguridad social, salud, educación y medios de comunicación. El Convenio fue adoptado por la OIT en 1957, se ratificó por 27 países, sin embargo, tiene un enfoque integracionista, es decir, considera que los pueblos no se hallan integrados todavía en la colectividad nacional y su situación social, económica o cultural les impide beneficiarse plenamente de los derechos y

las oportunidades que los otros elementos de la población disfrutaban (Cesdepu, s.f.). En pocas palabras el convenio busca que las poblaciones indígenas sean integradas a la nación y tengan una participación en el “progreso de la vida nacional”.

Hacia 1972 bajo el gobierno de Luis Echeverría se aprueba la Ley de Reforma Agraria como respuesta a la movilización campesina, que generó reacciones importantes como la reactivación de las comunidades que buscaban la reivindicación de las zonas boscosas a partir de la documentación colonial (Medina 2007a, 33), esto conduce a la reivindicación de las comunidades indias a través de la defensa de los bosques y Milpa Alta, al igual que los tarascos, se convierte en un ejemplo de lucha. En esa década se consolida también el movimiento indígena con el Congreso Nacional de los Pueblos Indios (CNPI), el cual reivindica el derecho a la especificidad cultural, defiende las lenguas de los pueblos indígenas, reclama un reconocimiento político a partir de sus particularidades étnicas y exige participar en las decisiones de la política indigenista (Medina 2007c, 184).

En 1986 se revisa el Convenio 169 por parte de una comisión encargada que concluyó que el enfoque integracionista del convenio era obsoleto y su aplicación era perjudicial en el mundo moderno. Para 1989 se asume un nuevo convenio pero con modificaciones conocido como el Convenio 169 (Ilo.org, s.f.), en él se reconoce que el entorno social había cambiado, por ello acogía, como filosofía básica, las aspiraciones de los pueblos a asumir el control de sus propias vidas y de su desarrollo económico, a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven (Equidad.df, s.f.).

El Convenio 169 de la OIT establece que los pueblos son aquellas poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la Conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Equidad.df, s.f.). Los derechos de los pueblos indígenas que están contenidos en este Convenio tienen como punto importante el traslado hacia un sujeto colectivo de derecho: el pueblo indígena (La vigencia de los derechos indígenas 2007, 17). Bajo este esquema, los Estados deben promover las medidas necesarias para la protección de personas, instituciones, bienes, trabajo, cultura, medio ambiente de pueblos y comunidades indígenas para reconocer, proteger los valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales de cada pueblo. En los artículos del Convenio 169 hay un constante reconocimiento a las instituciones y tradiciones indígenas, se considera que permiten la igualdad de los derechos a oportunidades de la población, al mismo tiempo, se busca respetar la identidad social y cultural. Finalmente, el convenio propone que el país miembro que lo haya ratificado aplicará los acuerdos a aquellas poblaciones que se consideren pueblos indígenas o tribales. Los derechos autonómicos en el 169 están limitados, se muestra el reconocimiento como pueblos indígenas, pero se incluye un candado al texto cuando se advierte el uso del término pueblo no tiene las implicaciones del derecho internacional, aunque desde los años sesenta se había estipulado que todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. Por tanto, el convenio posibilita los derechos autónomos al interior de los estados, no a la independencia o la sedición.

Durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, México se convierte en uno de los países latinoamericanos que ratifica el Convenio 169, el 3 de agosto de 1990 y entra en vigor un año después. La estrategia bajo la cual se da esta ratificación es la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que toca situaciones complejas como los pueblos indios y la cuestión agraria. Con el Convenio 169 el gobierno se compromete, a nivel nacional e internacional, a convertirlo en ley. Aunque en realidad lleva a cabo una serie de reformas constitucionales que resultan contradictorias en los términos del convenio. Por ejemplo, las reformas constitucionales promovidas por Salinas de Gortari estaban enfocadas a la modificación de los artículos 4º, 27 y 130 constitucional, en los que, bajo el pretexto de incorporar el 169 a los pueblos indígenas, se inició un proceso que llevaría al rompimiento de los candados jurídicos para que las tierras ejidales y comunales de los pueblos fueran vendidas, enajenadas, embargadas o rentadas. Asimismo, estas modificaciones se aplicaban también al uso del agua y la explotación forestal (Oehmichén 2003, 152).

Paradójicamente, las reformas durante el gobierno salinista eliminaron la orientación que pretendía el Convenio 169, pues idealmente el convenio buscaba la integración de los pueblos a través del reconocimiento del derecho a tener el control de sus propias instituciones, formas de vida y desarrollo económico; así como mantener y fortalecer identidades, lenguas y religiones dentro del marco legal de los estados en que viven, conservando así el respeto a las culturas, formas de vida, de organización y de instituciones tradicionales (Oehmichén 2003, 159). Con las reformas a los artículos antes mencionados, lo que se pretendía, a largo plazo, era la disolución de los pueblos debido a que la tierra, elemento que dotaba de identidad y cohesión a las comunidades, pasaba a formar parte de la

propiedad privada, daba pie a la pérdida de identidad real o simbólica que sobre ella crean los individuos.

En 1992, las Naciones Unidas dieron a conocer el Programa 21, el cual propone, en su capítulo 26, que los pueblos indígenas son agentes importantes que deben figurar en los programas de medio ambiente, en este sentido se recomienda protección a las tierras indígenas contra actividades que presentan riesgos para el medio ambiente o que la población considera improcedentes (Stavenhagen, 17). Lo anterior llevaría a considerar que los pueblos podrían tener mayor control sobre sus tierras y recursos; sin embargo, para el contexto mexicano, este convenio no ha sido acatado, reflejando la poca disposición del gobierno para adoptar políticas que beneficien a las comunidades indígenas en la distribución, uso y explotación de recursos.

Para el caso de México, en la década de los noventa, se dan una serie de movimientos sociales que proclaman una lucha por el reconocimiento de los derechos humanos, específicamente por los derechos de las minorías, emergiendo por esos mismos años una movilización continental de los pueblos indios en contra de festejar el quinto centenario del encuentro de dos mundos. Estos movimientos buscan reivindicar no sólo los derechos indígenas, sino también la cultura y las diversas instituciones que integran la vida social de las distintas comunidades. Estos movimientos aumentarán su campo de acción con el surgimiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El surgimiento del neozapatismo tiene la finalidad del reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, pues aun cuando en la constitución se ha legislado en este sentido, en la práctica las pueblos indígenas no tienen acceso al sistema judicial y en algunos casos, no disponen en absoluto de esos recursos judiciales (Stavenhagen, 26).

Dentro de este contexto de lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos, en la Ciudad de México diversas comunidades campesinas aprovecharon este momento coyuntural, comenzaron a asumirse como indígenas, se organizaron para formar su propio movimiento de resistencia y lucha. En esta circunstancia surge el término "originario" cuyo primer objetivo fue hacer una clara distinción entre los nativos de un lugar y los avecindados, posteriormente se refirió a un movimiento de dichos pueblos con propuestas muy particulares.

Con el término "Pueblos Originarios" se autodenominó un grupo de nativos de los pueblos del valle de México. Autores como Teresa Mora Vázquez (2007, 27) han adjudicado el surgimiento de este término a los pueblos asentados en la alcaldía de Milpa Alta¹¹, pero el acta de conformación que se firma ya con dicho termino será en el Primer Encuentro de Pueblos originarios del Anáhuac, celebrado en San Mateo Tlaltenango, Delegación (ahora alcaldía) Cuajimalpa, el 25 de noviembre del 2000 (Medina 2009, 24)¹². A partir de ese momento, el concepto se ubicó como parte de un movimiento de reivindicación de los pueblos asentados en la Ciudad de México para ser reconocidos ya de manera formal en el año 2000, en ese mismo año se llevó a cabo el "Primer Congreso de Pueblos originarios del Anáhuac", ahí se inscribieron las reivindicaciones de los pueblos indígenas amparándose en el Convenio 169 de la OIT y en los Acuerdos de San Andrés, el término de "pueblo indígena" se cambió a "pueblo originario", ya que el primero tenía una referencia histórica de discriminación y racismo (Medina 2007a, 18).

¹¹ Teresa Mora comenta que en 1996 se celebró en Milpa Alta el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas, donde se asume con convicción la filiación indígena, pero señalando una clara diferencia: son pueblos asentados en la región del legendario Anáhuac y, como legítimos herederos de sus antiguos pobladores, tienen derecho incuestionable a su territorio (2007,27).

¹² También encontramos esta referencia en Medina Hernández, Andrés. (2007). "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México".

En este primer Congreso del Anáhuac se promovió la construcción de la autonomía de los pueblos y el reconocimiento al derecho consuetudinario que rige diversos aspectos de la organización social, política y agraria de los pueblos del Anáhuac (Medina 2007a, 31) a partir de los problemas planteados con respecto a la cuestión agraria y a los Títulos Primordiales (Medina 2009, 24). Lo interesante es que este movimiento de Pueblos Originarios tiene un contenido político definido, al adquirir presencia nacional e internacional en el movimiento de pueblos indígenas a raíz del levantamiento del EZLN y con la posterior firma de los acuerdos de San Andrés (Mora 2007, 27).

Hacia el 2000, con la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal se hace una reforma importante, pues se reconoce a los pueblos originarios como una institución de representación, sin embargo tiene como limitante considerar como pueblo originario sólo a algunos asentamientos ubicados en las alcaldías Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco (Comisión de Participación Ciudadana 2010, 13). Resultado de los movimientos “indígenas” contemporáneos, los pueblos tienen la posibilidad de acceder a un reconocimiento jurídico como sujetos colectivos y con derechos propios, buscando fortalecer su identidad para luchar por el reconocimiento a sus derechos como comunidades indígenas y campesinas.

En los últimos años, los trabajos sobre los Pueblos Originarios se han ampliado, surgiendo propuestas que dilucidan las características que nos permiten identificarlos. Los estudios de sobre las comunidades, posteriormente llamadas “Pueblos Originarios”, comienzan décadas atrás con las investigaciones de Robert Redfield (1930) con su trabajo sobre Tepoztlán, posteriormente en *The Folk Culture of Yucatán* desde el enfoque culturalista propondrá que existen cambios sociales y culturales que se dan a partir de las diversas relaciones que se

establecen entre las sociedades urbanas y rurales, denominándolos *continuum folk-urban*. Dicho proceso de cambio cultural, de acuerdo con el autor, se puede observar más claramente en las sociedades rurales al darse la separación del cultivo del maíz dentro de un contexto religioso, así como por el cambio del gobierno tradicional al municipal, es decir, las alteraciones que sufren se dan como consecuencia de la "transformación" en sus modos de vida en un espacio diferente al "tradicional". Redfield entendió el cambio como consecuencia de un proceso de difusión (Wacher 2013, 25), en ese sentido las ciudades son generadoras de la cultura misma que será difundida y asimilada por una sociedad folk, es decir, una sociedad rural que se encuentra en ese proceso de transformación. De este planteamiento se deriva la propuesta de Eric Wolf sobre la comunidad corporada y la refutación de Frank Cancian (1976) con su etnografía de los cargos en Zinacantán.

Eric Wolf en su texto de *Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central* de 1957, propone que se considera que son comunidades cerradas porque evitan que extraños se conviertan en miembros de la comunidad, de manera que, los pertenecientes a la comunidad son los nacidos y criados dentro de los límites de la comunidad, basándose la identidad en el territorio y no en el parentesco (Wolf 1957, 2). Estas comunidades se enfocan a la producción agrícola como medio de subsistencia y no como un negocio, lo cual orilla a generar presión sobre algunos pobladores que puedan llegar a acumular excedentes en su producción, esta distribución la encontramos en los sistemas religiosos. Otro espacio donde se demuestra la pertenencia a la comunidad es en los rituales asociados a los santos, pues a partir de estos el "individuo gana prestigio" ocupando una serie de cargos religiosos dentro de una escala de logros que conllevan un derecho a opinar en asuntos políticos o sociales

de la comunidad (Wolf 1957, 2), desarrollándose de esta manera una economía de prestigio que opera en el apoyo al culto religioso comunitario. Así las comunidades cerradas de acuerdo con Wolf es una “criatura de la conquista” en donde a las poblaciones indígenas el gobierno colonial les proveyó de una serie de elementos que permitieron hacer frente al nuevo orden social y económico, logrando mantenerse hasta la actualidad; mientras que las comunidades abiertas son resultado de la naciente demanda del mercado que desarrollo el capitalismo, las cuales carecen de jurisdicción sobre la tierra, la pertenencia no esta restringida y la riqueza no se redistribuye.

En contraparte Frank Cancian publica *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, en el deja al descubierto el mito del papel homogenizador dejando claro que es una sociedad estratificada y el carácter democrático de los sistemas de cargos lejos de homogenizar acentuá las diferencias económicas y en cierto modo el mayordomo queda arruinado económicamente después de ocupar el cargo, aunque también la mayordomía se puede entender como una moneda de cambio para ocupar algún puesto político y con ello recuperarse económicamente, desde esta perspectiva entonces veríamos que el sistema selecciona previamente a los ocupantes del cargo, Andrés Medina sostiene que Frank Cancian mostró que las familias integradas por linajes grandes y bien organizados eran considerados para desempeñar los cargos de mayor prestigio, ya que promovían y apoyaban a sus integrantes jóvenes para ingresar al sistema (Medina 2021).

Andrés Medina realizó trabajos enfocados al estudio de los Pueblos Originarios en el marco de la Ciudad de México, como conclusión de estas investigaciones, presenta que los “Pueblos Originarios son las antiguas comunidades agrarias de raíz mesoamericana devoradas por la veloz expansión

de la mancha urbana e incorporadas a su tejido institucional transformadas por el desarrollo urbano y que han mantenido su identidad gracias a su organización” (Medina 2007a, 19). Producto de los trabajos realizados por Andrés Medina surgen otras investigaciones que contribuyen a la definición y al conocimiento de los pueblos originarios. Entre ellos están Iván Gomezcésar, Teresa Romero y Teresa Mora Vázquez. Dichas investigaciones han brindado información indispensable para entender los procesos históricos de los pueblos. Por “Pueblo Originario”, para la Ciudad de México, se autodenominó, en primera instancia, a un grupo de nativos de los pueblos del valle de México asentados históricamente en un espacio donde conservaban usos y costumbres. Con una antigüedad que remite al pasado mesoamericano, en espacios que bien se pueden diferenciar del resto de la ciudad no por ello dejan de ser pueblos urbanos, que se rigen bajo el gobierno establecido por las autoridades de la ciudad y en su mayoría son pueblos que se han visto alejados del cultivo del maíz aunque en su pasado lo cultivaban también. Los pueblos asentados al sur de la ciudad, como en las zonas de Tlalpan, Tláhuac, Milpa Alta y Xochimilco, buscan establecer una diferencia cultural con respecto a otros pueblos asentados en la Ciudad de México, pues dicen conservar una identidad como descendientes de pueblos antiguos. Estos pueblos tienen una visión del mundo muy particular que representa sus tradiciones y valores morales, cuentan con la idea de la preservación de la historia y lengua como elemento que les permite mantener una identidad, una organización familiar y social, misma que se ve reflejada en su forma de gobierno, usos, costumbres, y en su relación con la tierra (Medina 2007a, 18). Por otra parte, las formas de representación política derivadas de este contexto han permitido la organización colectiva de cada uno de sus pueblos, tanto en sus instituciones políticas como comunales, culturales y religiosas. En este sentido, los ciclos

festivos son una muestra clara de la organización comunitaria, y por ello se han convertido en un eje temático importante para el estudio de los pueblos originarios, pues el estudio de estos fenómenos religiosos nos permite detectar las continuidades y transformaciones culturales.

Los pueblos originarios se reconfiguran en la naciente sociedad colonial y los frailes les asignaron un santo patrón a cada comunidad, dándose una conjugación con su antiguo nombre. También se establece un territorio comunal y se organiza un patrón de asentamiento reticular, de tradición hispana, en el que el centro se inicia por la capilla o la iglesia, por el cabildo o ayuntamiento, y por la cárcel (Medina 2014, 1). Este mismo proceso de reorganización pasaron muchos pueblos, pues durante el siglo XVI y XVII se llevaron a cabo procesos de congregación los cuales tenían la finalidad de reunir las comunidades.

Las características que van a permitir la continuidad de los pueblos son la propiedad y la organización comunal, de donde se genera un poderoso sentimiento colectivo centrado en los símbolos comunitarios, particularmente el santo patrón, el establecimiento de una organización político-religiosa que tiene como eje el cabildo¹³ y la cofradía (Medina 2014, 1). El término Pueblo Originario en la actualidad puede tener diversas lecturas o enfoques desde donde puede ser estudiado, una de sus peculiaridades es que los pueblos originarios tienen una continuidad histórica. Resultado de esta continuidad y de los grupos familiares que se han logrado mantener en los pueblos asentados en la región de Milpa Alta, surgen dos formas antagónicas de catalogar a los pobladores que conviven y coexisten: los originarios y los avecindados. Los pobladores originarios son

¹³ El cabildo tiene una estructura jerárquica, de origen castellano, encabezada por un gobernador, o un cacique, y compuesta de otros funcionarios, como son los regidores, los alcaldes, los alguaciles y otros que recuperan cargos de la antigua tradición mesoamericana, como topiles, entre otros.

aquellos que por generaciones han habitado en la población, generalmente se los reconoce a partir de su grupo familiar, también pueden ser reconocidos por el apellido. Incluso se puede encontrar que alguna zona del barrio sea ocupada por el grupo familiar del que se desprenden. Asimismo, suele identificárseles por algún terreno, paraje u oficio que han heredado. Los pobladores originarios, por el hecho de tener una fuerte tradición familiar dentro de la comunidad, pueden ocupar cargos importantes para la localidad como ser mayordomos, representantes de bienes comunales, comuneros, representantes administrativos como coordinadores, diputados, etc., pues se considera que únicamente los que pertenecen a la comunidad pueden conocer las necesidades y tradiciones de la misma.

En cambio, a quienes han llegado a la población en épocas recientes se les conoce como *avecindados*, no son originarios de la comunidad y “a ojos” de los “antiguos pobladores” crean tensiones sobre el territorio y recursos de la población. A diferencia de los originarios, no pueden ocupar algún puesto donde se represente a la población, no pueden ser mayordomos, ya que no contarán con la aprobación de la comunidad. La manera en que los *avecindados* pueden acceder a algún cargo es a través del matrimonio con algún miembro originario, sin embargo, constantemente se le estará cuestionando su proceder al interior de la población, es muy común escuchar “es que no sabe porque no es de aquí” (Jardines 2015). De manera que, en las poblaciones originarias de la Ciudad de México sobresale el “nosotros” de los originarios frente a los “otros” de los *avecindados*, a decir de López Caballero, esta categoría refleja un desplazamiento en las formas de identificarse antiguamente del binomio indígena-mestizo (2012, 308) al de originario-*avecindado*. Finalmente, con el surgimiento de los Pueblos Originarios se abrió una discusión sobre los originarios y *avecindados*, pues se

plantea que los pueblos originarios se convierten en algo más que una categoría ya sea política o de grupo, más allá del originario o avecindado se convierten en un nombre propio que se refiere a los habitantes de la Ciudad de México, que tienen una historia muy particular y ciertos rasgos culturales que los distingue del resto, generando así, un complejo cultural propio de los pueblos asentados en la ciudad que los distingue de otros espacios establecidos fuera de ella, pues los pueblos originarios conviven y se relacionan con el devenir de la ciudad.

II.II. La religiosidad en los pueblos originarios y las mayordomías asentadas en la Ciudad de México

El estudio de los pueblos asentados en la Ciudad de México permite adentrarnos en el conocimiento de la memoria histórica, a través de ella los pueblos han reinterpretado y reconstruido su historia a partir de la selección de acontecimientos significativos que les permitan construir una identidad basada en los elementos culturales, como puede ser la forma de pensar, vestir, comer, actuar, etcétera. En este sentido, la religión forma parte de un mosaico cultural propio de la comunidad. La religión va a configurarse en la época novohispana y será a partir de las reinterpretaciones que realizarán los pueblos mesoamericanos, tanto de la religión católica como de su propia concepción religiosa, siendo el eje principal de esta religiosidad el culto a los santos que se expresarán en la celebración de las fiestas patronales, conformando un sistema de tradiciones profundamente arraigadas, involucrando creencias y prácticas que hacen posible su transmisión y su continuidad pues la religión consiste esencialmente en

patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad (Cantón 2009, 17).

Para adentrarnos en los estudios de la religiosidad de los pueblos indígenas y campesinos, se revisarán algunas de las investigaciones realizadas en los pueblos asentados en el marco de la Ciudad de México y posteriormente nos enfocaremos al estudio de la religiosidad de los pueblos de la alcaldía Milpa Alta. Una de las propuestas que se han establecido para el estudio de la religión de los pueblos con raigambre mesoamericana ha sido la que conformó la escuela de Chicago desde la "religiosidad popular", la cual marca un estrecho vínculo con los fenómenos festivos populares, dónde el catolicismo pierde centralidad para pasar a las expresiones religiosas propiamente de comunidad. La religiosidad popular ha sido cuestionada por el enfoque que se le ha dado, es decir, se ha planteado que responde al estudio de las expresiones religiosas propias de las "capas marginales". De acuerdo con Giménez esta religiosidad popular se caracteriza por el predominio de actitudes devocionales y de búsqueda de protección, derivadas propiamente de la situación "marginal" en la que se encuentran los pueblos indígenas (1978,13) siendo vinculada con fenómenos festivos populares (Cantón 2009, 31) como son las salvas, peregrinaciones, la forma de celebrar a los santos. La religiosidad popular se caracteriza por establecer que las expresiones religiosas son producto de las prácticas religiosas de las comunidades indígenas que difieren de las representaciones oficiales del catolicismo, siendo el ejemplo mas claro la celebración a sus santos patronos.

Para identificar a la religiosidad que se conformará del contacto entre dos culturas Alfredo López Austin (2001) y Antonio Rubial (2016) hablan de paralelismos y semejanzas que se pueden encontrar entre la religión católica y la mesoamericana, lo cual ayudó al proceso de reinterpretación religiosa facilitando

la adopción del culto a los santos. Sin embargo, el carácter superficial del proceso de evangelización dio por respuesta la persistencia de prácticas de origen prehispánico a la vez que se adoptaron algunos aspectos de la religión católica a lo que se le llamó yuxtaposición (Galinier 1990, 73) así los aspectos formales, públicos de la religión cristiana, fueron integrados con mayor rapidez a las prácticas religiosas mesoamericanas. Es por ello que el culto a los santos en el antiguo territorio de mesoamérica ha tenido un desarrollo importante, incluso se ha especializado la devoción a las deidades que encabezan el panteón local, convirtiéndose en el símbolo de cada comunidad, adquiriendo los santos el rango de marcadores toponímicos y de punto de referencia con relación a las categorías espacio-temporales (Galinier 1990, 69).

La religiosidad de los pueblos no puede concebirse como una versión curiosa o desviada del catolicismo hegemónico, sino como una forma particular de pensar y actuar en la vida, una manera específica e históricamente construida para ordenar la relación entre lo católico y lo profano (Portal 1997). En esta religiosidad se concibe al santo patrón como el eje fundamental en las comunidades que permiten crear una identidad religiosa en un espacio-tiempo determinados, el santo patrón lo encontramos representado en símbolos que se encuentran dentro de la tradición oral y en la configuración de las festividades de los santos.

En Milpa Alta se conformó una tradición religiosa y una identidad durante la época colonial basada en el culto a los santos, donde conviven un conjunto de ideas, creencias, símbolos, valores y costumbres en torno a una divinidad que tiende a perpetuarse y a transmitirse de generación en generación, sin estar exentos de cambios e innovaciones. Esta tradición religiosa permitió generar una identidad colectiva, misma que se constituye como un discurso que es

compartido por los miembros de la comunidad (Acosta 2004, 6). La cuestión religiosa para los pueblos milpaltenses amarra el discurso de legitimidad con los títulos primordiales, en los documentos los pueblos aparecerán ligados al régimen colonial a partir de la intermediación de la Virgen, de manera que se establece un pacto político entre el régimen colonial y la religión católica. Así, las relaciones de poder que se comienzan a establecer a partir de este pacto se expresarán dentro de los parámetros que la religión establezca, los santos serán conceptualizados y percibidos con valores y funciones asignadas bajo el manto de la conversión religiosa que se da sobre todo en la primera etapa de colonización. El santo, bajo este contexto, se convertirá en un verdadero propietario de las tierras, él encarnará la legitimidad política del pueblo, alrededor de él se construirá un sentimiento de pertenencia, en algunos casos se hablará de una continuidad cultural, pues López Austin (1993) considera que esta continuidad cultural la encontramos como tradiciones que aparecen en forma de leyendas que explican y definen los vínculos con el santo pero que están estrechamente articuladas al contexto tanto social como geográfico, es a partir de estas narraciones míticas con un profundo contenido simbólico que se constituye la identidad misma que permite a la población explicar su origen, el de sus santos y la relación de estos con el entorno. Por ello, no es de extrañar que para estas comunidades, la defensa del territorio sea de suma importancia ya que en muchos casos el discurso creado gira alrededor del territorio y la identidad.

En la religión comunitaria, propuesta por Mette Wachter, se conforma durante el periodo colonial al retomar elementos de la religión mesoamericana y católica, manteniendo su vigencia al actualizarse constantemente con la intención de resolver las necesidades de la vida cotidiana, la expresión de esta religiosidad se despliega en espacios abiertos, convoca a la colectividad, contribuye a

cohesionarla, exhibe símbolos que han sido construidos a lo largo del tiempo, mismos que activan la memoria histórica del grupo y dotan del sentido de identidad (Wacher 2009, 31). La religión comunitaria permite establecer una división de festividades a partir de las actividades agrícolas, proponiendo que el grueso de fiestas se celebra durante el periodo de lluvias. Para el estudio de las festividades, la autora hace una investigación de la organización y funcionamiento de algunas mayordomías tanto de las festividades patronales como de la peregrinación a Chalma, donde reconoce la integración del área milpaltense a partir de los espacios y tiempos significativos para la población. Por ello es importante hacer una revisión de las festividades más importantes de la región, dando a conocer al lector el crisol festivo-cultural que engloba cada fiesta, nos brinda una visión que permite entender la religiosidad católica comunitaria en Milpa Alta(2013, 42).

Finalmente, Wacher propone que la religión comunitaria en Milpa Alta es una forma de religiosidad católica de larga duración, flexible y dinámica, que se encarga de reproducir valores, expresiones culturales y normas sociales establecidas por la población. La religión comunitaria tiene un gusto por los santos, vírgenes y cristos a quienes se les atribuyen elementos de deidades mesoamericanas, organizan fastuosas procesiones y peregrinaciones (Wacher 2009, 30), no por ello para los milpaltenses la Virgen de la Asunción se convierte en el símbolo dominante del pueblo, organiza los recursos naturales y simbólicos que son fundamentales para la reproducción cultural de los pobladores generando una síntesis entre sus creencias religiosas y el catolicismo.

Una lectura diferente a la religiosidad milpaltense es la que realiza Iván Gomez César en el estudio del discurso de la defensa de los montes y la relación que tiene éste con la religiosidad, pues a través de él se busca fortalecer la idea

de que el “Leñerito” surge en el marco del movimiento comunero y se “liga la historia de esta imagen a la lucha por los bosques” (2005, 176); sin embargo, encontramos que la figura del Leñerito responde a otras circunstancias de la comunidad y no a los intereses de los comuneros, ya que esta figura se encuentra presente desde principios del siglo pasado y a decir de los pobladores “no es más que la imagen del señor de las Misericordias, pero que se encarga de bajar la leña para las fiestas” (Gomezcésar 2005, 178). En la actualidad se le pide permiso a la representación de bienes comunales para hacer los cortes (Gomezcésar 2005, 178).

En resumen, la religiosidad milpaltense es resultado del proceso de apropiación del culto católico que surge principalmente en las comunidades indígenas que se ve reflejada en la festividad de los santos, vírgenes y cristos, vinculados al ciclo agrícola del maíz, así como se encuentra enraizada en el territorio y la cultura del grupo que la reproduce generando una identidad que se vincula con su contexto histórico. De ahí que esta religiosidad se encuentra asociada a las necesidades propias de los pueblos, al calendario religioso-festivo, responde a las necesidades de la milpa y demás recursos naturales en torno a las celebraciones¹⁴. Habrá que destacar que actualmente la producción maicera no ocupa un lugar preponderante en la producción agrícola, aunque sí lo fue al momento de conformarse los ciclos festivos en los antiguos pueblos mesoamericanos. A través de la religión, la población de Milpa Alta vinculó y proyectó en diferentes ámbitos de su vida a las imágenes de los santos, de tal forma que los santos se volvieron símbolos que representaban tanto a la comunidad, como a su origen, su tierra, su territorio, garantizaba su pertenencia y

¹⁴ La relación que existe entre el calendario festivo y la religiosidad ha sido trabajado por diversos autores, como Beatriz Albores, Andrés Medina, Johana Broda, Catherine Good, Jaques Galinier y Michel Graulich.

la salida a los problemas más urgentes (Acosta 2004, 127). La comunidad convirtió las fiestas de los santos en generadores de espacios sociales y simbólicos de cada comunidad, por ejemplo, encontramos que en Milpa Alta existe un ciclo festivo religioso, que podemos definir a partir de momentos importantes dentro de las actividades agrícolas de la población.

III. La organización comunitaria en Malacachtepeque Momozco

El estudio de las formas de organización como mayordomías, representación de bienes comunales y gobierno en los pueblos de tradición mesoamericana nos permitirá conocer el complejo sistema de relaciones comunitarias que guardan. Asimismo, podemos advertir el funcionamiento de la organización con el fin de comprender cómo se tejen los lazos intercomunitarios de las poblaciones que integran el espacio de Milpa Alta. El estudio de la organización comunitaria puede ser abordada desde diferentes perspectivas, para el caso que aquí compete nos centraremos en dos elementos importantes. Por una parte, el sentido de identidad que envuelve a los pueblos y su historicidad; por la otra, la conformación de tradiciones culturales mediante las cuales las poblaciones reproducen su cultura.

III.I. Organización contemporánea en Milpa Alta

La historia de Milpa Alta se ha caracterizado por la capacidad de negociación¹⁵ que ha quedado plasmada en los documentos como en los títulos primordiales y en la memoria colectiva de sus pobladores, permitiendo crear mecanismos que hagan frente a los embates de la modernidad o de la violación de los derechos sobre la tierra, trabajo, fiestas, bosques y otros recursos naturales. Como

¹⁵ Marc Swart, Víctor Turner y Arthur Tuden, en *Political Anthropology* (1966) plantean el paradigma procesual, en el proponen que el análisis de los procesos políticos implicaban explicar con profundidad la resolución de conflictos, la toma de decisiones y la negociación de disputas que presentaban en las sociedades humanas en torno a alcanzar metas de carácter público (Castro 2009, 5).

resultado de esta defensa se han creado diversas instancias que han buscado una mejor organización en diferentes ámbitos de la comunidad milpaltense. Se pueden ver dos tipos de organización en Milpa Alta, la administrativa que engloba a todos los pueblos de Milpa Alta cuya cabeza es la figura del Alcalde; la otra es una organización tradicional representada por los Coordinadores Territoriales, que se convierten en un puente de comunicación entre los pueblos y las autoridades de la Alcaldía.

Otro sector importante de la estructura de la organización comunitaria es la representada por los comuneros, esta se crea como resultado de la lucha por la defensa de los bosques, es decir, la Representación de Bienes Comunales, donde únicamente participan nueve de los once pueblos de Milpa Alta. A estos nueve pueblos se les ha considerado como poseedores de la tierra¹⁶, pues son los que se encuentran asentados en los diversos documentos coloniales como los Títulos Primordiales o la documentación que existe sobre el litigio entre Milpa Alta y San Salvador o la Relación del cacicazgo de Malacachtepec, revisados líneas atrás.

Los encargados de la producción del nopal son otro grupo importante de organización, pues a través de la explotación del "oro verde" se ha fortalecido la economía local y se han convertido en uno de los principales exportadores del producto, convirtiéndose en uno de los recursos económicos más importantes de la zona, pues muchas familias dependen de su producción. Finalmente, la organización religiosa a través de las mayordomías es una de las más importantes de la región, ya que permite conjugar la tradición cultural milpaltense que se ve

¹⁶ Los nueve pueblos comuneros que son precisamente los encargados de salvaguardar la defensa de la tierra, ellos se encuentran como poseedores de las tierras comunales de acuerdo a la documentación colonial y se deja fuera los pueblos de Tecómitl y San Salvador. Aunado a ello a San Salvador se le excluye también por el conflicto de tierras que tiene con Milpa Alta desde el periodo colonial.

reflejada propiamente en la fiesta, como tejer una serie de relaciones comunitarias que nos llevan precisamente al punto de “sacar el compromiso” pues el mayordomo debe contar con una red de apoyo que le conceda gestionar con la población la ayuda que requiere para la celebración de las festividades.

III.II. Breviario de la organización Administrativa

Cuando se da el asentamiento de los españoles y con el posterior establecimiento del virreinato, se crea un nuevo orden geopolítico, que funcionará durante casi todo el periodo colonial. Este reordenamiento consistió en que la categoría de ciudad sólo fuera otorgada a los territorios de Tenochtitlan, Texcoco, Xochimilco y Tacuba, mientras que las poblaciones de menor rango fueron clasificadas como villas, tal fue el caso de Coyoacán y Tacubaya, creando así un orden administrativo jerárquico (Miranda 2007, 23). Otras poblaciones medianas fueron consideradas como pueblos, denominación que dependía del tamaño de la población. A la subdivisión de los pueblos indígenas se les llamó barrios o estancias, este último relacionado ampliamente con la cabecera (Miranda 2007, 23). La designación que tuvo más peso durante el periodo novohispano fue la llamada cabecera, que era la capital secular o eclesiástica de un distrito. De esta forma la ciudad podía ser cabecera de un distrito que incluyera varias villas, pueblos, aldeas o lugares (Miranda 2007, 23).

En el ámbito administrativo se instauró en las comunidades indígenas un gobierno a semejanza del gobierno español, llamado la República de Indios, el cual permitió ir configurando a la sociedad novohispana. En esta nueva administración se buscó trazar los pueblos indígenas a la manera española

llevando un programa de hispanización de la vida individual, familiar y colectiva de los pueblos, adoptando de los españoles sus actividades religiosas, sus formas de gobierno, sus modos de vestir, sus hábitos alimenticios, la vida pública y ceremonial (Navarrete 2008). Para que este gobierno funcionara los españoles se apoyaron en los nobles del *altépetl*, se buscaba que estos sirvieran como funcionarios y participarán en las actividades de la iglesia, al igual que lo habían realizado antes de la conquista, siguiendo este precedente establecido con anterioridad, los funcionarios del *altépetl* usaron el mismo mecanismo de obtención de mano de obra y de tributo para satisfacer las necesidades de la iglesia y asegurarse que los ritos públicos estuvieran bien atendidos (Lockhart 1999, 295). Por otra parte, la República de Indios alentó a la formación de una identidad local marcada con el inicio de la refundación de los pueblos a través de las congregaciones, tarea que no fue fácil sobre todo porque las poblaciones poseían un sentimiento de arraigo y pertenencia al lugar donde habitaban que no querían abandonar (Martínez Díaz 2019, 61). De ahí que la República siguiera las líneas de la organización sociopolítica indígena que se conocía para ese momento, el *altépetl* (Lockhart 1999, 298).

En 1529 llega a la región, lo que hoy es Milpa Alta, el primer enviado del gobierno español, este personaje fue Juan de Saucedo. Aparentemente, este conquistador fue quién se encargó de negociar el reconocimiento de las tierras que ocupaban los habitantes del lugar (Wacher 2006, 8), esto con la finalidad de dar paso a la instauración del gobierno colonial. De este periodo se sabe que hacia 1582, Milpa Alta ya contaba con un alcalde y dos regidores que formaban parte del gobierno colonial, a estas autoridades el Virrey Martín Enríquez les otorgó licencia para que cada año “pudiesen nombrar otro alcalde y dos regidores más, de manera que hubiesen dos alcaldes y cuatro regidores” (Pérez,

en Barbosa 2012, 88) que permitieran un mejor funcionamiento del gobierno. Más de una década después, hacia 1598, se encuentran registros de que en el cabildo de la Milpa participaban cuatro escribanos, dos regidores mayores, un alguacil de repartimiento y funcionarios menores como merinos, *tepixquez* y *tequitlatos*, para el área conventual se nombraban a otros funcionarios que llamaron “monasterio” cuyo número variaba pero estaban integrados por regidores, escribanos y alguaciles (Pérez, en Barbosa 2012, 88).

En los pueblos donde los indígenas lograron ocupar cargos en los ayuntamientos se mantuvo su organización interna y también conservaron sus montes como bienes comunales (Sánchez 2006, 147-148). En el caso de Milpa Alta, la dotación y reconocimiento del territorio comunal fue determinante para la configuración contemporánea de los pueblos, pues el territorio permitió unir históricamente a los pueblos con el entorno, por lo tanto, el derecho al uso y explotación de los recursos naturales. Ya hacia el siglo XVII se da la primera modificación en torno a la organización administrativa del territorio, ya que desde la fundación de Nuestra Señora de la Asunción en Milpa Alta y hasta 1643 formó parte de la jurisdicción de Xochimilco, en ese año (1643) fue considerada como cabecera independiente (Gerhard 1986, 253) junto con San Pedro Actopan, San Pablo Oxtotepec, San Salvador Cuauhtenco, San Francisco, San Lorenzo, Santa Ana, San Juan Tepenahuac, San Gerónimo y San Francisco Milpa que se separan de la cabecera de Xochimilco y se constituirán como una entidad política-territorial (Pérez, en Barbosa 2012, 89).

Durante el periodo borbónico se reorganizó la conformación administrativa de la Nueva España, para este momento la intendencia de México estaba compuesta por antiguas alcaldías y corregimientos. Estas reformas instituidas por la Corona tenían la intención de abrir el cabildo aun sector más amplio de la

población por ello se decide en las Ordenanzas de 1786 la desaparición de las figuras de corregidor y alcalde mayor, las funciones de estos pasan a los subdelegados de los intendentes (Miranda 1998, 38). A la alcaldía de Xochimilco le tocó ser una subdelegación desde 1787 sus límites estaban marcados por Mexicaltzingo, Chalco-Tlayacapan y la de Coyoacán. Dicha subdelegación se componía de los pueblos de Xochimilco, Milpa Alta y San Pedro Atocpan. Los encargados de los pueblos indios debían ser españoles, estaban facultados para atender cuatro causas: justicia, policía, hacienda y guerra, así como administrar bienes de comunidad y propios que antes estaban en manos de indios (Hernández, en Barbosa 2012, 127). La organización del territorio por intendencias dio paso a la entrada de los ayuntamientos en los pueblos indios.

La crisis política en 1808 resultado de la intervención Francesa a España presentó la oportunidad a los ayuntamientos para defender su autonomía como instituciones de gobierno local (Miranda 1998, 59), de ahí que el ayuntamiento de la Ciudad de México propuso que se erigiera una Junta de Autoridades que se encargara de defender el reino del peligro francés, en respuesta en diferentes partes del reino se adhirieron a la propuesta sobretodo un sector importante: el de los criollos. La Audiencia de México negó al ayuntamiento su pretendido liderazgo y se rehusó a introducir cualquier cambio en la colonia mientras estuviera el rey ausente (Miranda 1998, 60), pues se pensaba que esto llevaría a la separación de la colonia.

Con el triunfo del liberalismo español y la creación de la Constitución de Cádiz de 1812, se dio paso a la institución del municipio desplazando al cabildo colonial, afectando a ciertos sectores de la sociedad como paso con las comunidades indígenas al desaparecer las Repúblicas de Indios y junto con ella perdieron su forma de organización social, pero también beneficiaron a otro

sector interesado en romper las antiguas barreras de participación y representación política (Miranda 1998, 62). Uno de los problemas principales de este cambio fue resolver la transferencia de bienes y cajas de comunidad a los ayuntamientos. La desaparición de la organización indígena fue vista por los naturales como un desconocimiento del estatus que habían conservado durante la colonia esto podría explicarse por que se da la participación de los indígenas en el movimiento revolucionario, pues buscaban conservar su estatus (Miranda 1998, 70). Así que, la disolución de las Repúblicas de Indios, la eliminación de la propiedad comunal y la constitución de los municipios fue uno de los resultados de las Cortes de Cádiz, de manera que esta posición es asumida por los gobiernos estatales desde los comienzos mismos del período independiente (Escobar 1993), así que no fue una simple transformación sino es parte de un proceso de destrucción de las organizaciones indias que inició con las reformas borbónicas (Medina 2007b, 25).

Después de la independencia con la Constitución de 1824 se establece uniformidad en los ayuntamientos en cuanto a su estructura y funcionamiento anulando su autonomía política y financiera. Es en este momento cuando el Distrito Federal se erige como capital sede de los tres poderes, dando paso a la división de las cuatro prefecturas y cinco municipalidades: Tacubaya, Tacuba, Santa Fe, Cuajimalpa y Mixcoac (Miranda 2007, 23). De esta manera, la organización tradicional de los pueblos se acomodó en el ayuntamiento o se mantuvo de modo paralelo a este, aunque es difícil establecer la relación pues no existe suficiente documentación.

Al llegar el grupo liberal al gobierno inicia una campaña contra la propiedad comunal de los pueblos, encontramos que hacia 1839 la mayoría de los estados ya habían publicado sus leyes de desamortización aunque los ejidos

conservaban su carácter legal (Miranda 1998, 72). En 1856 con la Ley Lerdo se da comienzo a la desamortización general de los bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas, en este momento la mayoría de los pueblos salieron con sus propiedades mermadas en aras de crear pequeños propietarios individuales que serían el fundamento de la nueva nacionalidad (Miranda 1998, 72). Con la desaparición de los bienes de propios y de las cajas de comunidad se privó de recursos a las escuelas e instituciones de beneficencia pública de los pueblos y municipios, y redujo en muchos casos a un nivel de subsistencia su agricultura (Medina 1998, 107).

En 1861 se reorganiza el Distrito Federal y Xochimilco se convirtió en prefectura, dentro de este se encontraban los ayuntamientos de Milpa Alta, San Pedro Atocpan y poco tiempo después San Pablo Oztotepec. Diez años después se volvieron a hacer modificaciones y los pueblos de Tecoxpa y Tecómitl pasaron a Milpa Alta (Hernández, en Barbosa 2012, 132).

Durante el gobierno de Porfirio Díaz el predominio de la autoridad del gobernador sobre los niveles locales de gobierno se perpetuó y se reforzó la figura del prefecto político los cuales eran nombrados a capricho del gobernador quienes a su vez nombraban a los presidentes municipales de pueblos y villas. Posteriormente, se iniciarían una serie de reformas políticas, económicas y administrativas tendientes a fortalecer y legitimar la intervención del gobierno en la vida municipal que coincidiría con el crecimiento urbano y demográfico de las municipalidades capitalinas (Miranda 1998, 116). Hacia 1903, se volvió a modificar el número de municipalidades a trece, de manera que los municipios de Atocpan y Oztotepec quedaron en la municipalidad de Milpa Alta (Hernández, en Barbosa 2012, 133). Con esta modificación se dio paso no solo a la creación del ayuntamiento de Milpa Alta y el de Atocpan, sino también a la consolidación de la

municipalidad de Milpa Alta independiente de Xochimilco (Hernández, en Barbosa 2012,127) con ello también se afianzó el territorio actual de la alcaldía Milpa Alta, que se ampliaba para ese momento con Mixquic, San Pedro Atocpan y San Pablo Oztotepec. Las municipalidades que coexistieron con la de Milpa Alta hasta la supresión del municipio libre en la entidad fueron: Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa, General Anaya, Guadalupe Hidalgo, Iztacalco, Iztapalapa, La Magdalena Contreras, México, Mixcoac, San Ángel, Tlalpan, Tacuba, Tacubaya, Tláhuac y Xochimilco.

Durante el gobierno de Porfirio Díaz se trato de centralizar la administración en aras de garantizar una infraestructura urbana a la altura de los habitantes de la Ciudad de México. Asimismo se dio la fundación de un número considerable de colonias o fraccionamientos exclusivos para la elite porfiriana que contrastaba con los pueblos que tenían nulos servicios, así la ciudad iba adquiriendo tientes contradictorios por una parte se encaminaba a la consolidación de una ciudad moderna pero por el otro lado una sociedad diferenciada que también comenzaba a demandar servicios como agua y luz.

Durante el gobierno de Carranza los ayuntamientos defendieron su atribuciones y exigieron al gobierno que les garantizará su independencia económica. Para 1918 a los problemas económicos de los municipios se le agregaron los políticos derivados de las pugnas entre los revolucionarios (Miranda 1998, 137). Los cambios que se dan en las municipalidades a partir de 1922 obedecen a la necesidad de centralizar el gobierno del Distrito Federal y de los ayuntamientos y de las colonias que comenzaron a fundarse (Miranda 1998, 78).

La desaparición del Municipio Libre en 1929, a decir de Sergio Miranda, se debió a los problemas municipales de diversa índole; en primera por las cuestiones técnico-administrativas porque no existía una eficaz coordinación

administrativa de las acciones gubernamentales y municipales debido a la falta de iniciativa de los legisladores para emitir ordenamientos que regularan y definieran claramente sus respectivas funciones y obligaciones; en segundo por lo económico porque los municipios no poseían los recursos suficientes para atender los gastos de su administración, recursos que el congreso estaba obligado constitucionalmente a otorgar y que nunca dio completamente porque el gobierno federal había absorbido los recursos; en tercero lo político porque las funciones administrativas se veían invadidas por los intereses de los funcionarios administrativos en turno, no sólo de los partidos sino también del gobierno (Miranda 1998, 159).

El Municipio Libre desapareció por la dependencia del municipio hacia el gobierno, de su poca o nula preparación para atender la compleja problemática del desarrollo urbano moderno y de su permanente inclinación al "libertinaje político" que los distraía de cumplir con sus funciones políticas (Miranda 1998, 162); sin embargo, el elemento clave para su ocaso fueron los enormes problemas económicos que le generaba al Erario Federal. Con la reforma al artículo 73 constitucional, se sentaron las nuevas bases para la organización política y administrativa, se suprimió el sistema municipal en el Distrito Federal, encomendándose la designación del gobernante al Presidente de la República: "... quien lo ejercerá por conducto del órgano que determine la ley respectiva". La creación del Departamento del Distrito Federal fue aprobado en diciembre de 1928 y entró en vigor en enero de 1929. Las facultades de decisión y de ejecución se encomendaron a un Jefe del Departamento del Distrito Federal, bajo cuya autoridad fueron puestos los servicios públicos y otras atribuciones ejecutivas, dicho funcionario sería nombrado y removido libremente por el Presidente de la República. Se estableció que el Distrito Federal se dividiría

en un Departamento Central y Trece Delegaciones y el mismo departamento estaría formado por las municipalidades de México, Tacuba, Tacubaya y Mixcoac, y las trece delegaciones serían: Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Ixtacalco, General Anaya, Coyoacán, San Ángel, La Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan, Iztapalapa, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac (Df.gob.mx, s.f.).

Con la eliminación del municipio en la ciudad se suprimieron los ayuntamientos y el cuerpo de autoridades correspondientes (presidente municipal, regidores y síndicos), dando paso ahora a la conformación del Departamento del Distrito Federal, cuyo encargado era nombrado directamente por el presidente de la República. La decisión de eliminar el municipio libre tenía toda la intención de devolver el poder del Distrito Federal al gobierno federal, pues años atrás la ciudad estaba en manos de los laboristas, quienes eran los encargados de designar a los presidentes municipales y demás autoridades del municipio convirtiéndose en un grupo que hacía frente al gobierno federal. En este momento de transición, Álvaro Obregón argumentaba que el cambio de municipio libre se realizaba debido a que los gobiernos del municipio se habían mostrado incapaces de resolver las diferentes problemáticas, lo cierto era que a partir de ese momento el presidente tenía toda la autoridad para designar funcionarios o removerlos a su conveniencia en el gobierno del Distrito Federal que era sin duda el más importante, pues ahí se concentraba el poder tanto político como económico. Así, el Jefe del Departamento del Distrito Federal, designado por el presidente, tenía la facultad de nombrar a los delegados quienes se encargarían del gobierno administrativo de las Delegaciones, antes Municipios y ahora Alcaldías.

Durante la década de 1930, se dio un cambio en la estructura económica pues el sector industrial comenzó a adquirir preponderancia y un relativo dinamismo independiente. Características que madurarían en las décadas siguientes, trayendo como consecuencia una mejor eficiencia de los servicios públicos, pero al mismo tiempo se daría una marcada separación entre el campo y la ciudad. En Milpa Alta, hacia la década de 1930, aunque en términos formales ésta pertenece a la ciudad encontramos que mientras a la ciudad se le abastecían de servicios –agua, drenaje, alumbrado, pavimentación, vías de comunicación y transporte-, se daba paso a la modernización y a la creación de nuevas colonias, en “la milpa” parecía que el tiempo se había detenido en el sentido de que seguía siendo un espacio propiamente rural y la modernidad no modificó la arquitectura local, las zonas habitacionales no contaban con los servicios públicos que tenía la ciudad; por otro lado, la población se encargaba de la producción de maíz y pulque, las preocupaciones de la vida cotidiana eran completamente distintas a la dinámica citadina, dando pie así a un fortalecimiento de la cultura local.

La decisión del cambio en la forma de gobierno afectará a la organización de la comunidad, pues en Milpa Alta los presidentes municipales y demás autoridades del municipio eran elegidos por la población mediante asamblea, ya que se buscaba que estos realmente fueran representantes de la comunidad. De manera que, cuando se da el cambio en la elección de los representantes, comienzan a ocupar el poder autoridades que no representan los intereses de la comunidad, desatándose diversas problemáticas entre la autoridad local y la comunidad. Consuelo Sánchez comenta que, hacia 1950, en los pueblos se contaban con un cuerpo de autoridades que conformaban el gobierno tradicional, este comprendía un alcalde y un cabildo (o consejero) integrado por un

presidente, un tesorero, un secretario y un recaudador. El alcalde era una de las autoridades principales de la comunidad: combinaba el gobierno civil y religioso de su localidad (algunos pobladores recuerdan que se le llamaba “el padre del pueblo” a esta autoridad) y tenía como funciones principales la solución de conflictos y la impartición de justicia interna (Sánchez 2006, 170). El alcalde y el presidente del cabildo se encargaban de organizar las tareas de construcción o reparación de ciertas obras en beneficio del pueblo: dirigir los trabajos en las tierras de la iglesia y decidir los tiempos para sembrarlas, limpiarlas y cosecharlas. Presidir una asamblea anual del pueblo, en la que los mayordomos salientes reportaban la manera como se habían gastado los fondos para la fiesta del santo patrón y elegían a los mayordomos de la fiesta del año siguiente. El cabildo dirigía el manejo de los fondos anuales de la iglesia que se destinaban a la fiesta del santo patrón del pueblo y a las mejoras de la iglesia (Sánchez 2006, 170). Otra figura administrativa, importante para los pueblos, es el subdelegado, hoy conocido como coordinador territorial, quien dependía cada vez más de las decisiones de gobiernos de la ciudad y de la autoridad delegacional, el nuevo nombramiento fue sustituyéndose gradualmente al nombre con el que la comunidad designaba a su autoridad tradicional (alcalde) por el de subdelegado (Sánchez 2006, 173-174).

En 1970 se publica la Ley orgánica del Departamento del Distrito Federal (DDF), en ella se planteó la descentralización administrativa, pues esta legislación decía promover y fortalecer a las subdelegaciones, dándole mayor capacidad de gestión en los servicios públicos de su localidad, con la intención de crear una relación más cercana con las autoridades delegacionales del DDF (Sánchez 2006, 172). No obstante, hacia la década de 1970, es el periodo en que se comienza a promulgar un conjunto de disposiciones que amplían las atribuciones del DDF

para determinar los usos, destinos y reservas de tierra, predios, áreas, aguas y bosques, además de modificar, ordenar y regular los espacios, zonas y asentamientos humanos en la Ciudad de México, incluyendo los territorios de los pueblos (Sánchez 2006, 173) hoy llamados pueblos originarios, lo cual trae como consecuencia una serie de problemáticas entre las comunidades asentadas principalmente en la zona sur de la ciudad.

Las leyes publicadas en esa década tienen la intención de frenar y limitar el crecimiento de la mancha urbana hacia el sur de la Ciudad de México, se establece el 17 de diciembre de 1970 una zona de veda que abarcaba alrededor de la mitad de territorio de la ciudad en la parte sur e incluía prácticamente todo el territorio de Milpa Alta. Las razones esgrimidas por las que se creaba esta zona de veda fueron fundamentalmente ecológicas, relacionadas con la sustentabilidad de la ciudad (Sánchez 2006, 200). El objetivo era frenar el avance acelerado de la mancha urbana hacia la zona sur de la ciudad y preservarla fundamentalmente como área de reserva para la recarga de los mantos acuíferos, aunque paradójicamente es la época cuando la Papelera de Loreto y Peña Pobre tiene el momento más álgido de explotación de los bosques milpaltenses, en los que se habían asentado años atrás.

No obstante, la política de contención urbana no estuvo orientada a proteger los derechos territoriales de los pueblos originarios, pero sí coincidía con los intereses propios en detener el avance de la mancha urbana sobre sus territorios. Sin embargo, contradictoriamente al tiempo que se creaba la zona de veda en las delegaciones del sur, estas se consideraban como parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), lo que significaba que habían sido incorporadas a la dinámica expansiva y funcional del área urbana (Sánchez 2006, 201). En 1970, la expansión urbana estaba introduciéndose sigilosamente

en las alcaldías de Tlalpan, Tláhuac, Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Xochimilco y, en menor medida, Milpa Alta. En ese escenario de intervención de las autoridades estatales en el territorio comunal y en la organización tradicional, los comuneros de Milpa Alta se organizan para emprender la renovación de la representación comunal (Sánchez 2006, 174).

En medio de esta problemática de explotación de los recursos naturales, la figura del subdelegado, hoy coordinador territorial, jugaría un papel importante, ya que se convertiría a su vez en una autoridad tradicional con la intención de ser mediador entre la comunidad y las autoridades del D.F., alternando así su lealtad entre el gobierno del D.F. y su comunidad. Como consecuencia de ello, el significado del cargo de alcalde fue sustituyéndose por el de subdelegado y su legitimidad entraría en crisis, pues la gente percibía que el delegado y el subdelegado velaban por los intereses del gobierno de D.F. y de los partidos políticos mas no por los de su comunidad. Otro componente que influiría en el cambio de "lealtad" de los subdelegados hacia la comunidad, se consideraba también sufriría modificaciones cuando éstos comenzarán a recibir un salario por parte del gobierno del D.F. Asimismo cuando aparecen los partidos políticos conteniendo por el cargo, y los pueblos se conviertan en espacios de disputas partidistas por el poder (Sánchez 2006, 175).

El Distrito Federal hacia 1996 adquiere sus derechos políticos de elección libre de representantes, y esto conlleva a una nueva manera de hacer política en los pueblos, pues es ahí donde existe una importante participación y organización comunitaria. Con la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal de 1996, se establece que por medio del voto universal y directo se elegirá a un Jefe de Gobierno, y por primera vez el Jefe del Departamento del Distrito Federal procede de un partido de oposición, terminando con la hegemonía de un partido

oficial y abriendo el voto popular (Medina 2007a,19), dándose la elección de diversas figuras delegacionales a través del sufragio universal. Del mismo modo, se acotó el periodo de elección por tres años, y a la población se le otorga el derecho de elegir a sus coordinadores y de separarlos del cargo cuando no cumplan sus funciones adecuadamente.

Para el 2000, Andrés Manuel López Obrador, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), gana la Jefatura de Gobierno del Distrito Federal, y el PRD toma posesión de las 16 delegaciones que integran el Distrito Federal. En ese año, en Milpa Alta, toma posesión Guadalupe Chavira como Jefa Delegacional. Chavira se destaca por sus orígenes milpaltenses, su profundo conocimiento por las tradiciones, los usos y costumbres. Sin embargo, en menos de seis meses estalla un conflicto entre ella y las autoridades de los pueblos, conocidos como Coordinadores de Enlace Territorial, pues Chavira les pide la renuncia al considerar que deben llevarse a cabo elecciones para ocupar sus puestos, ya que muchos de ellos tenían más de tres años ostentando el cargo. Los coordinadores de los diversos pueblos de Milpa Alta defienden su postura ante la jefa delegacional, argumentando que fueron elegidos por el pueblo en asamblea a través del voto a mano alzada, así como piden el apoyo del Jefe de Gobierno del D.F. Sin embargo, obtienen una negativa por su parte. Finalmente, los coordinadores aceptan la elección de nuevos representantes, bajo la premisa de que el titular de la Jefatura del D.F. fue electo democráticamente. Al realizarse la elección de los coordinadores territoriales, se abre la posibilidad de que otras personas puedan participar en el proceso de representación. Es así como se da paso a la elección “democrática” de los representantes de los pueblos, pero al mismo tiempo se abre la puerta para que los partidos políticos intervengan en la

elección de las autoridades locales de los pueblos y comiencen a establecerse reglamentaciones en torno a la elección de los coordinadores.

Actualmente, la alcaldía cuenta con un órgano político-administrativo integrado por el alcalde, elegido popularmente, por funcionarios y servidores públicos dependientes de él. En su jurisprudencia, la alcaldía tiene competencias en las materias de gobierno, administración, asuntos jurídicos, obras, servicios, actividades de protección civil, promoción económica, cultural y deportiva, las demás que las leyes señalen, así como otras atribuciones de carácter administrativo (Estatuto de Gobierno del Distrito Federal). En suma, las funciones de las alcaldías son limitadas y básicamente de carácter administrativo.

III. III. De la Autoridad Tradicional al Coordinador de Enlace Territorial

En 1928 los municipios se convierten en delegaciones y el presidente nombra directamente al Jefe de Gobierno quién a su vez nombra a los delegados. No obstante, en los pueblos se asumen los "usos y costumbres" (Medina 2009, 13-14) y las autoridades capitalinas permiten que los pueblos establecidos dentro de la ciudad elijan a los subdelegados. El subdelegado o coordinador de enlace territorial es una de las principales autoridades tradicionales con su nombramiento, desde la parte administrativa del D.D.F., buscaba un desempeño independiente de la comunidad y asistía en la gestión urbana del Departamento del D.F. y de la delegación, hoy alcaldía. A pesar de que los coordinadores son autoridades electas por la comunidad, se les exigía que representaran los intereses locales y que asumieran las funciones que la autoridad tradicional

sostenía, provocando con ello que entrarán en conflicto tanto con la población como con las autoridades de gobierno.

López Caballero apunta que en un principio no se encontraba regulada el tiempo que duraba el cargo de subdelegado, de manera que su periodo en funciones es un asunto interno de cada pueblo (López Caballero 2011, 300), ya que podían estar incluso de manera vitalicia si la población así lo decidía. Antes de que se eligiera a las autoridades por medio de los partidos políticos, los coordinadores eran electos en asamblea pública a mano alzada y el cargo que se ocupaba, más bien se veía como un servicio comunitario, pues no se percibía algún salario por ocupar el puesto, lo que ocasionaba que las personas repitieran el cargo varias veces o que no se hiciera algún cambio de autoridades. Con la elección de representantes mediante asamblea, se promovieron mecanismos de participación democrática que ayudaban a mantener la solidaridad entre los miembros y el compromiso con las decisiones colectivas (Navarrete 2008, 57).

En 1993 se lanzó un plebiscito para la elección de representantes, tanto del Jefe de Gobierno como de los Delgados (Medina 2009, 16), lo que da como resultado que se organizaran las primeras elecciones para las autoridades de la Ciudad de México y para el 2000 aparecen los Pueblos Originarios en el marco de la coyuntura electoral y la reforma política que le antecede (Medina 2009, 24). En 2002 se crea el DAPI (Departamento de Atención a Pueblos Indígenas), el cual se encarga de organizar un diagnóstico sobre las funciones de los Coordinadores y la propuesta que surge es que la figura de Coordinador de Enlace Territorial esté incluida en el organigrama de la administración del gobierno de la ciudad como autoridad tradicional. Pero en último momento, López Obrador decide no apoyar esta propuesta y en 2003 autoriza la creación de una oficina específica para los pueblos originarios, conocida como PAPO (Programa de Apoyo a los Pueblos

Originarios), cuya finalidad era “estimular las actividades de desarrollo social que favorecen la equidad, el bienestar social, el respeto a la diversidad y la participación ciudadana” (López Caballero 2012, 305). En la actualidad, los Coordinadores reciben un salario que está a cargo de la alcaldía y están registrados como personal de confianza por desempeñar su cargo, su elección se lleva por medio del sufragio universal.

En Milpa Alta para ocupar el puesto de Coordinador de Enlace Territorial es requisito ser “originario” de la población por la cual se está participando. Aquellas personas que no lo sean no pueden contender para su elección. Se pretende que los candidatos tengan participación en la vida comunitaria de la población, esta puede ser, por ejemplo: realizar trabajo comunitario (tequio) para abrir algún camino, participar en la cooperación para realizar las fiestas o ser mayordomo. Otro aspecto importante para la elección de los coordinadores territoriales es que están afiliados a algún partido político, pues la elección se lleva a cabo por medio del sufragio universal. Para ello, el INE entrega a la comisión encargada de las elecciones el padrón electoral, la comisión fue electa previamente en asamblea pública, ya que la participación de las autoridades del INE únicamente se reduce al padrón electoral y las tintas indelebles. De esta forma los pueblos organizan la elección de sus representantes locales y no pueden participar como candidatos aquellos que quieran un segundo periodo de manera inmediata, aunque sí lo pueden hacer dejando descansar un periodo de tres años. El Coordinador de Enlace Territorial tiene que desempeñar algunas funciones como la organización de las ceremonias comunitarias, tanto civiles como eclesiásticas, promueve el trabajo colectivo para el bien de la comunidad, organiza comisiones de trabajo y establece acuerdos entre vecinos para evitar llegar a instancias judiciales (Briseño, citado en Medina 2009, 29).

Con la elección de sus autoridades las poblaciones originarias dejaron ver su activa participación política que estaba cimentada sobre las antiguas formas de organización para la elección de sus representantes, mostrando así que el sentido de gobernar para las comunidades originarias es distinto, pues para ello debe cumplir con una serie de requisitos que están vigilados y aprobados por la población.

III.IV. Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA)

Milpa Alta cuenta con diversas categorías de tenencia de la tierra reconocidas que forman parte de su estructura territorial: el fundo legal, el ejido, las tierras de repartimiento, aguas y montes, tierra comunal (Sánchez 2006, 129) y son las autoridades comunales, las cuales tienen precisamente el cometido de defender la integridad de su territorio, así como controlar el crecimiento urbano. Las tierras de repartimiento o de común repartimiento es una modalidad de tierras que se mantenía en el espacio milpaltense. Estas eran terrenos comunales que se distribuían a las familias integrantes del pueblo para su subsistencia (Sánchez 2006, 131).

La reestructuración del territorio milpaltense comienza cuando se producen los Títulos Primordiales durante el periodo colonial, ya que fueron una respuesta al despojo territorial que hicieron los españoles hacia las comunidades indígenas. En Milpa Alta, desde el siglo XVI hasta comienzos del XVIII, el acceso a las tierras se daba vía la merced donde los "naturales" se veían favorecidos. Posteriormente, algunos individuos, sobre todo españoles, podían adquirir las tierras, montes y pastizales para criar ganado, mientras que los indígenas mantuvieron el control de

sus propiedades gracias al apoyo de la administración virreinal (Pérez, en Barbosa 2012, 107). Sin embargo, ante la necesidad de más tierras donde cultivar y conseguir los recursos necesarios para su manutención, se pensó en demandar más tierras, surgiendo así las “composiciones de tierras”, promovida en la Cédula Real del 1 de noviembre de 1591, la cual propició la ocupación de tierras baldías, su aplicación se dio de forma sistemática en tres periodos: 1642-1644, 1692-1697 y 1710-1764 (Pérez, en Barbosa 2012, 48). Bajo este contexto los Títulos Primordiales se convirtieron en un arma para defender su territorio bajo el cual se han organizado, pues no únicamente les ha dotado de un espacio geográfico para habitar, sino que les ha brindado identidad a través de la apropiación y distribución de su cultura. En los Títulos Primordiales de Milpa Alta, documento que relata la fundación de Milpa Alta, se encuentran tres versiones que narran lo que podría interpretarse como la fundación del pueblo de “Nuestra Señora de la Asunción Milpa Alta”; dos de estas versiones documentadas se encuentran fechadas en 1595 y otra en 1565. Los tres relatos hablan sobre “los padecimientos de agua de los habitantes de la Milpa”, problemática histórica que hasta hoy se sigue presentando en la localidad, y del hallazgo de agua que se mezcla con un relato de la aparición de una mujer al “padre guardián a quien le señala dónde encontraría el vital líquido”, en el lugar llamado Tulmiac.

[...] los padres benditos; llegaron a Tolmiac y dijo Miguel Telles; aguarden ya es aquí donde hemos de trabajar; [...] A media noche se levanto Miguel Telles llamo a Tolmiatl dijo allí es que el sabe a donde dijo el padre guardián fueron a llamar y cuandopadre le preguntaron sal[dra el] agua dijo [...] el agua y vemos [...] que yo se donde y salió una mujer muy linda. [...] Llamo la mujer a Miguel Telles y le dijo ahora que empiezen

luego a trabajar a donde yo entre allí empezaran a escarbar la tierra harán un jahuey grande allí ha de salir agua = Y cuando ya se acabo el jahuey una mañana se levanto un hombre y vio en la orilla del jahuey a una mujer que estaba sentada peinándose y cuando ya iba a ver quien era esa mujer vio que entró dentro del jahuey y luego a media noche vino una Señora muy linda a donde estaba parada la Señora que parecía que había luna y el cabello parecía de oro o plata y llamó al Padre Guardián y le dijo "Padre guardián esta Usted durmiendo" el padre Guardián le respondió Señora no estoy durmiendo mande Usted señora= Dijo la Señora: "Aquí viene a ver a vuestra paternidad mi padre guardián el sábado dirá usted una misa resada a donde escavaron el jahuey allí en la orilla dirá Usted la misa de Nuestra Señora de la Asunción, en acabando la misa ben=decira usted el jahuey y el agua Irán Ustedes luego a la Milpa y buscarán Ustedes a donde ha de estar la Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción= Y allí desapareció la Señora [...] (López Caballero 2003, 224-225).

Con el relato fundacional y la aparición de la Virgen no sólo se establece una correspondencia entre el agua y la Virgen, sino también se constituye una relación con la propiedad de la tierra, pues se delimitan los linderos de la propiedad comunal (Wacher 2006, 13) quedando de esta manera ligado un elemento importante para la conformación de la identidad milpaltense: el territorio y sus recursos naturales. Asimismo, los pueblos presentaron argumentos para reclamar sus derechos sobre espacios territoriales que habían ocupado desde tiempos anteriores al proceso de conquista y colonización, igualmente permitía recuperar la memoria histórica de las poblaciones.



Mapa de 1870 sobre la fundación de La Milpa Alta. Tomado de <https://davidelizaldesanchez.wordpress.com/2011/02/08/bienes-comunales-de-milpa-alta-y-pueblos-anexos/>

En el siglo XIX las Leyes de Reforma anulaban el carácter comunal, lo que apuntaba hacia la desarticulación de la vida comunitaria, salvo el fundo legal y el ejido. Igualmente, se fomentaba la transformación de las tierras comunales en pequeños propietarios individuales. Ya para el final del Porfiriato, los pueblos de Milpa Alta aún conservaban parte de su territorio comunal (tierras comunales, de común repartimiento, montes y fundo legal de sus pueblos) sus pobladores continuaron viviendo dentro del casco urbano de sus pueblos, que eran parte del fundo legal (Sánchez 2006, 147). Es precisamente esta conservación de tierras lo que permite que tanto autoridades federales como empresarios buscaran explotar los bosques y recursos naturales del sur de la capital.

Resultado de los cambios que propició la Revolución se abrió la posibilidad de titular la propiedad comunal, oportunidad que aprovecharon muchos milpaltenses. Aunado a ello, el gobierno federal otorgó, entre 1925 y 1935, dotaciones y ampliaciones ejidales a varios de los asentamientos locales. Sin embargo, a la par que se abrían posibilidades de ampliar la tierra el estado limitó el control sobre los bosques (Wacher 2006, 32). Este hecho fue aprovechado por la compañía de Loreto y Peña Pobre, misma que se vinculó con la representación comunal, la cual enarbolaba los intereses de uno de los grupos en disputa (Wacher 2006, 32). En la actualidad, el territorio comunal de Milpa Alta es aprovechado por los pueblos que integran la Representación de Bienes Comunales, ya que cada uno de ellos tiene un área designada para fines productivos y de conservación del bosque. Los comuneros de Milpa Alta, interesados en sostener la integridad territorial y su composición colectiva, se oponen a la fragmentación del territorio y a la mercantilización de las tierras e insisten en la defensa del valor de uso de su territorio comunal (Sánchez 2006, 197).

Para 1980, cuando los comuneros estaban en condiciones de elegir a una nueva representación comunal, insistieron en la necesidad de mantener unidas a las comunidades que integran la representación a través de un representante general, nombrado por todas ellas, además de un representante por cada comunidad. De esta manera, señalaban que la comunidad retomaba "su costumbre-ley de tener un representante por pueblo", a la vez que se reconstruía una representación general elegida de manera democrática por todos los comuneros. Desde entonces, los comuneros cuentan con un Representante General, además de un Representante Comunal por cada una de las nueve comunidades/pueblos que integran esta representación. Las autoridades

comunales de cada población tienen que acatar las decisiones que se toman en la asamblea, ya que los comuneros consideran las opiniones y criterios de las autoridades expresados en las asambleas. Los comuneros eligen a su propio representante, el conjunto de estos eligen al Representante General, este sistema de autoridades es básicamente de carácter agrario. La articulación de los nueve pueblos en una representación general de comuneros ha proporcionado mayor poder de negociación y de presión ante las autoridades estatales, esta representación general es conocida como: Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA).

La representación comunal ha sido clave en la continuidad sociocultural de la comunidad milpaltense, pues los comuneros son autónomos en la elección de autoridades, en las decisiones sobre los recursos como en bienes comunales de su territorio, lo que ha generado la cohesión y articulación entre las nueve comunidades en torno al territorio, buscando fomentar el sentido de pertenencia a una entidad mayor del territorio. La principal responsabilidad asumida por los representantes comunales es seguir presionando por el reconocimiento y titulación del territorio de la comunidad de Milpa Alta, asegurar sus derechos territoriales, cuidando que las políticas estatales de asentamientos humanos, que los cambios de uso de suelo no afecten la integridad, así como el control sobre su territorio. También dichos representantes han intentado asumir otras funciones relacionadas con el dominio del bosque, el impulso de la producción, la comercialización de sus productos, en general, con el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de sus pueblos (Sánchez 2006, 181).

El alcalde no puede intervenir en la vida interna de la comunidad milpaltense, al igual que las instituciones y organismos tanto federales como de la Ciudad de México, pues han reconocido el régimen comunal, por lo que

cualquier situación relacionada con las tierras debe de ser consultada con la representación comunal (Sánchez 2006, 182). Los comuneros para abordar cuestiones relacionadas con el territorio se reúnen en Asamblea General de los Comuneros, también en ella se discuten diversos asuntos agrarios y de conservación de recursos de territorio comunal, tierras, ampliación del casco urbano, caminos de penetración, sanidad del bosque, elección del representante comunal, etc. En esta asamblea participan todos aquellos comuneros que tienen sus derechos agrarios vigentes. Así mismo, las autoridades comunales no pueden actuar y decidir de manera independiente: están obligadas a acatar las decisiones tomadas en las asambleas. En la asamblea general debe haber consenso, si no lo hay, no procede acción o medida alguna, lo cual ha generado conflictos o tensiones entre las autoridades comunales y los comuneros, pues han llegado a tomarse decisiones sin consultar previamente a la asamblea (Sánchez 2006, 188). Otra fuente de conflicto es cuando los partidos tratan de influir o decidir sobre algún asunto interno, sin tomar en cuenta a la asamblea, o tienen una perspectiva distinta a la de la comunidad buscando transformarla.

En la actualidad los comuneros se enfrentan a dos problemáticas, una de ellas es los asentamientos irregulares, pues son percibidos por los comuneros como una amenaza ya que consideran que pueden perder la posesión y control sobre su territorio, tomando como ejemplo otros espacios antes comunales o ejidales que han sido suprimidos o mermados por medio de decretos expropiatorios. La segunda problemática, tal vez la más complicada es que tras el fallecimiento del representante general Julián Flores Aguilar, el 14 de agosto de 2018, los comuneros no han podido llevar a cabo la elección de la nueva representación por diversos motivos; por un lado, porque las autoridades agrarias correspondientes no han convocado a realizar las elecciones; por otro, porque no

se ha realizado la actualización del censo de comuneros con lo que se ha negado la posibilidad de participación de las actuales generaciones de comuneros, pues habrá que recordar que esta base de datos no se ha actualizado desde la década de 1980, lo cual ha desatado disputas entre los diferentes grupos que pretenden obtener la dirigencia de la representación. En consecuencia, los representantes tienen el compromiso de realizar elecciones de la forma más incluyente posible, pues a casi cuarenta años de no cambiar de dirigencia y de no actualizar padrones, las generaciones de comuneros han cambiado, lo mismo que las necesidades de las poblaciones, de igual modo esta nueva representación se enfrentará al ya añejo problema de los límites territoriales que tiene con su vecino San Salvador Cuauhtenco.

III.V. Productores de Nopal: El oro verde milpaltense

Como resultado del proceso revolucionario, la población de Milpa Alta vio mermada su economía, pues cesó la demanda de mano de obra que representaba el sistema de haciendas de la región, de forma que la economía local se mantuvo principalmente en la agricultura. A ello el establecimiento de fuertes aranceles sobre el pulque, acompañado de una política persecutoria tanto de productores como de comercializadores entre los años treinta y cuarenta ocasionó que los antiguos magueyales fueran destruidos para buscar otras alternativas productivas (Gomezcésar 2010, 207).

Con la llegada de la papelería de Loreto y Peña Pobre, las cosas se agravaron, pues a la población prácticamente les fue prohibida la explotación de los recursos del bosque, con ello se afectó a la economía familiar, orillando a que

la comunidad buscara un nuevo sustento. A partir de los años sesenta, los milpaltenses encontraron que el nopal tenía una creciente aceptación en el mercado y la demanda creció con rapidez, junto con ella la superficie sembrada. El cultivo agrícola pasó a segundo plano, limitándose a una actividad familiar, pero no fue abandonada del todo. El nopal pronto se transformó en el cimiento económico de la región y en la base de su desarrollo (Gomezcésar 2010, 208).

La característica más importante del nopal es que es un cultivo que se cosecha a lo largo de todo el año, su productividad varía de acuerdo a la temporada, pues de ella dependerá que se obtengan mayores o menores volúmenes de producción. Por ejemplo, de marzo a agosto, los productores llegan a realizar de 3 a 8 cortes por semana, mientras que de octubre a febrero realizan de 1 a 2 cortes por semana o quincena, en especial si hay fuertes heladas. Un rasgo característico de este cultivo es su vínculo con la naturaleza, las lluvias, la composición del suelo, el sol y el viento, entre otros. La temperatura es un factor importante en la producción del nopal, pues es determinante, junto con la precipitación, las temporadas de alta y baja producción en los meses de marzo a julio y de octubre a febrero, respectivamente (Geoestadística 2009, 38). Entre marzo y julio es cuando se lleva a cabo la poda de la plantación para ello se desprenden nopales tiernos o maduros que hayan presentado malformaciones, estos son picados y tirados en el surco con la intención de que aporten tanto nutrientes como humedad a las plantaciones. Otra práctica para incrementar la producción de nopal es la aplicación de abono orgánico, utilizando generalmente el estiércol de ganado bovino, en menor medida de equino, ovino y caprino, el deshierbe en las plantaciones se realiza de manera manual, utilizando el azadón. El corte del nopal se realiza por la mañana, se deposita en canastos de carrizo, cajas de plástico o botes de lámina para su transportación al centro de acopio de

nopal, una vez ahí es vendido por ciento o canasto. En el periodo de bajas temperaturas, principalmente diciembre y enero, se ven reducidos los volúmenes de producción elevándose el costo de venta, aunque también el costo puede incrementar por la caída de granizo.



Productor de nopal. Foto José Martín Gutiérrez Zamora

El cultivo de nopal se convirtió en una actividad familiar ya que es común que toda la familia participe en su cultivo, de igual forma transformó el sustento para la población milpaltense no únicamente familiar sino local, pues llegó a establecerse toda una industria alrededor de la cactácea. Para su venta, el nopal es concentrado en el Mercado de Acopio, que se encuentra en la demarcación, ahí salen los camiones que los distribuyen a diversos mercados o también puede ser comercializado directamente en la Central de Abasto, el mercado de Jamaica o la Merced. El nopal es transportado en pacas o bultos de forma cilíndrica y se empaquetan alrededor de 3,000 nopales. También, se realizan ventas de nopal de manera directa con algunas procesadoras ubicadas en la misma alcaldía, quienes los preparan en escabeche y lo venden a gran escala.



Centro de Acopio. Foto tomada de <http://www.amigosmap.org.mx/2013/05/01/centro-de-acopio-del-nopal-en-milpa-alta/>.

Debido a los altos volúmenes de producción y el bajo precio de la venta, los productores se ven forzados a desechar hasta el 50% de la producción por semana en los periodos de alta producción, mientras que en los periodos de baja producción nada se tira y su valor se incrementa considerablemente al 100% o más. Durante el censo de 2007-2008 se contabilizaron 2,577 productores de nopal y 3,566 parcelas (Geoestadística 2009, 10). De los productores, muy pocos forman parte de algún grupo, asociación o cooperativa, en su mayoría son independientes. Sin embargo, la alcaldía ha brindado a los productores de nopal apoyo ya sea económico, tecnológico, asistencia técnica, etc., para realizar sus labores agrícolas e incrementar la producción.

En la actualidad, Milpa Alta es uno de los productores de nopal más importantes a nivel nacional este producto ha venido a dar una viabilidad económica, ya que desde la época de los ochenta, el nopal se comenzó a cotizar en precios altos, permitiendo un auge económico que se prolongó durante varios

años. Las ganancias que se obtuvieron, si bien se emplearon en bienes productivos y equipo, como camiones de carga o tractores. En su mayoría no fueron invertidos con un sentido de acrecentar en un futuro las ganancias, sino que se destinaron principalmente a la construcción de casas, la restauración y embellecimiento de las iglesias, en bienes de uso doméstico y en la celebración de fiestas del pueblo (Gomezcésar 2009, 212). De igual manera, la producción de nopal fue adquiriendo un arraigo importante entre los pobladores de Milpa Alta, convirtiéndolo en el eje sobre el cual gira la dinámica de trabajo y la organización de la vida cotidiana. Igualmente su producción se ha convertido en una barrera que ha impedido, o por lo menos retardado, el crecimiento urbano que impacte a la región, como ha sucedido en Tláhuac, Xochimilco y Tlalpan.

IV. Las mayordomías como forma de organización: revisión histórica y su estudio en la Ciudad de México.

La organización religiosa de los pueblos asentados en el antiguo territorio mesoamericano se ha caracterizado por la celebración de las festividades en honor a los santos a través de las mayordomías. El estudio de las festividades llamadas mayordomías ha sido investigado por personalidades como Sol Tax, Frank Cancian, Gonzalo Aguirre Beltrán, Pedro Carrasco, Bernardo García, John K. Chance y William Taylor, James Lockhart y Andrés Medina, entre otros. Estos autores han delineado diversas propuestas teóricas respecto al tema, algunos proponen que las mayordomías sus orígenes se remontan a la continuidad del pasado mesoamericano, otros al colonial o del siglo XIX. Como sea, estos autores coinciden en que surgieron como una forma de organización que permite la regulación social y dota a los individuos de identidad.

IV.I. El origen colonial de los sistemas de cargo

Los trabajos de Erick Wolf (1957), Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) y Pedro Carrasco (1979) sostienen la tesis de que durante el periodo colonial se conforma el sistema de cargos jerárquico cívico-religioso debido a que los cargos se encontraban estrechamente vinculados y a veces eran ostentados por el mismo personaje. Incluso la propuesta de Aguirre Beltrán¹⁷ será retomada por Marvin

¹⁷ Tanto Aguirre Beltrán como Pedro Carrasco proponen una continuidad de la organización política vigente en los *altepeme* de la Cuenca de México con la impuesta a los pueblos congregados con el cabildo español. Y es Aguirre Beltrán quien, refiriéndose a los Altos de

Harris que desarrollará la hipótesis del sistema de cargos y la institución eclesiástica como una institución cuya función principal es la extracción del excedente de las comunidades indias (Medina 2007c, 204). Por otra parte, James Lockhart propone que la interrelación de la vida religiosa con la vida política en el periodo colonial fue mucho más allá de la asignación de las parroquias y de la construcción de iglesias, llegó a influir en fenómenos religiosos de todo tipo, esto era visible en el orgullo de la comunidad, en la lucha por obtener posesiones o el derecho a participar en las procesiones religiosas separados de otros grupos (1999, 299-300). En contraparte Chance, John K. y William B. Taylor (1987) Chance y Taylor consideran que la jerarquía civil no se ocupaba abiertamente de los rituales religiosos pero creen que las cofradías participaban veladamente (1987,17) en las celebraciones a los santos.

Pedro Carrasco plantea que la jerarquía cívico religiosa que caracterizó a la época colonial se desarrolló a partir de cargos entre lo civil y lo religioso teniendo una alternancia entre ellos, con un periodo de descanso que permite al individuo recuperarse de sus deudas. Carrasco propone que en la carrera de servicios, tanto en la parte civil como religiosa, los cargos se convierten en obligatorios para los hombres de la comunidad (Carrasco 1979, 323-324), de tal forma que al comenzar su carrera el carguero empieza desde el más bajo o desde el rango inferior y desempeña actividades como barrer, vigilar, servir, entre otras tareas que no requieren experiencia hasta llegar a los cargos superiores que tienen una responsabilidad tanto en la organización política y ceremonial, como en la

Chiapas, señala que la realización de los grandes rituales comunitarios implicaba el consumo de productos procedentes de la ciudad que actuaba como centro regional. Esta idea la plantea posteriormente Marvin Harris, pero sin referirse al planteamiento de Aguirre Beltrán (Medina 2021).

exigencia de mayores gastos, pues se requiere el financiamiento para la administración y las fiestas patronales.

Aguirre Beltrán, por su parte, hace mención de una continuidad en los cargos de origen mesoamericano, resaltando dos que se conservaron en la colonia y que llegaron hasta nuestros días como los tequitlajtos¹⁸ o mandones y el topil que ejercía funciones de gendarmería. Aquí conviene aclarar que el termino topil al que se refiere Aguirre Beltrán, se entiende como una autoridad que desempeña funciones de gendarmería mientras que otros autores utilizan este mismo nombre para designar a personas que cumplen distintas actividades a las de gendarmería y más bien es conocido como un ayudante. En el ámbito de civil el gobernador tenía la jurisdicción del pueblo y sus barrios sujetos, los funcionarios del común eran mayordomos, escribanos, alguaciles, alcaldes y regidores, estos puestos eran ocupados por un periodo corto y al término de un año se hacía una renovación del poder. Así durante el periodo de reajuste los indígenas eligieron siempre a sus funcionarios entre un grupo limitado de personas que se turnaban en los cargos sucediéndose y reeligiéndose, de modo que era el conjunto de indios cabeza o indios principales los que gobernaban una localidad (Aguirre 1991, 39). Otros funcionarios fueron los sacristanes, alguaciles, diputados y custodios, quienes realizaban las funciones según se fueran necesitando y en algunas ocasiones se trataba de la misma persona desempeñando diferentes cargos (Lockhart 1999, 312).

La información que encontramos en Pedro Carrasco y Aguirre Beltrán sobre el gobierno colonial nos da cuenta que se conservaron las autoridades que servirían como representantes de la comunidad ante el gobierno español, ya que

¹⁸ Los tequitlajtos, siguiendo a Gibson, eran los encargados de llevar el registro de cambios de posesión de la tierra y recaudaban el tributo, mientras que los topiles tenían la función de policías (Gibson 2007, 84).

estas permitían dar coherencia y cohesión a la población. Estos representantes locales eran las autoridades que tanto el gobierno español como la población reconocían como autoridades locales. De igual modo, a la par que se desarrolla el gobierno indígena se conforma y consolida la administración religiosa; en ella se busca dar cabida a toda la población para que participara en las festividades religiosas, son las que también construirán una nueva identidad de grupo a través de las ceremonias en honor a sus santos. Asimismo se sabía que los indígenas encargados de algún puesto dentro del gobierno, no recibían salario alguno, porque se consideraba que se tenía que cumplir con una obligación colectiva, tanto en el aspecto civil como religioso y lo único que se lograba con ocupar los puestos era un mayor prestigio ante la comunidad. Durante el periodo colonial el personal indígena que atendía la iglesia adquirió gran importancia, a éste le correspondía representar a la comunidad y mediar entre el sacerdote y la población, tenían el control de las operaciones diarias. El más importante de estos funcionarios era el fiscal de la iglesia, era una persona de gran prestigio social, por lo general de linaje noble, y el segundo en rango de la comunidad, después del gobernador (Lockhart 1999,301).

La formación de estos cargos, de acuerdo con James Lockhart, durante el periodo colonial fue una respuesta ante la necesidad de organizar la naciente sociedad colonial, pero al mismo tiempo aprovechar las estructuras preexistentes para sobre ellas crear instituciones que aseguren la intervención del gobierno español en las comunidades. Igualmente, los religiosos alentaron la participación de la comunidad y fomentaron la organización comunitaria, introduciendo múltiples fiestas para conformar un ciclo festivo¹⁹ que en la actualidad aún se

¹⁹ Una característica fundamental del cabildo en las Repúblicas de Indios es su carácter político y religioso, lo que se mantiene en gran parte de las comunidades indígenas contemporáneas, pues una de las funciones del cabildo es la organización del calendario festivo con el financiamiento de

conserva. Un elemento importante de analizar en esta organización son las cofradías, éstas son, hermandades laicas fundadas, al principio, a instancias de los eclesiásticos españoles, y posteriormente, cada vez más por iniciativa de la gente local (Lockhart 1999, 314). Para Robert Ricard las cofradías surgen al término de la conquista como parte de la cristianización (Ricard 200, 181-182). Charles Gibson, al contrario, piensa que la cofradía es un fenómeno posterior, haciendo hincapié en el pequeño número de hermandades fundadas en el siglo XVI, pues considera que su momento más importante se da después de 1600 (Gibson 2007, 127). Por otra parte, Chance y Taylor muestra que la cofradía estaba muy desarrollada e integrada con los mecanismo locales propios (1987, 8-12). Finalmente, para Lockhart las cofradías surgen en el siglo XVI como entidades dominantes, sumamente complejas y bien definidas en el esquema de organización religiosa y sociopolítica, considerando que se encuentran mejor desarrolladas en la periferia donde el mecanismo del *altépetl* o su equivalente no existía (1999, 315).

Durante el periodo colonial, las cofradías se consolidan como el elemento que permitirá, por un lado, la rápida evangelización, dará forma y cohesión a la naciente tradición popular y religiosa de los pueblos indígenas. A diferencia de las cofradías medievales²⁰, en el caso novohispano, muchas de ellas no se encontraban asociadas a los gremios, surgiendo así una nueva idea de la cofradía que, por supuesto, tenía aspectos religiosos pero se centraba en la celebración de la fiesta del santo patrón (Wacher 2009), aunque Lockhart destaca que no se ha

la Caja de la comunidad, tarea que corresponde a un funcionario, el mayordomo. En los pueblos del sur de la Cuenca de México esta tarea fue responsabilidad de los fiscales, personas nombradas por los frailes en los lugares donde no podían llegar, o llegaban ocasionalmente. Su labor era impartir la doctrina, mantener limpia la capilla y organizar las fiestas de la comunidad (Medina 2021), esta información también es planteada por Gibson.

²⁰ En la Edad Media las cofradías eran asociaciones libremente establecidas por devoción y ayuda mutua entre los miembros de las cofradías. Las cofradías podían conformarse también en torno a algún oficio.

encontrado documentación que refiera la dedicación de las cofradías a los santos patronos del altépetl (1999,316), en este sentido Medina plantea que las cofradías en la Nueva España estaban reguladas por la Iglesia, pero esto es un fenómeno urbano. Para fundar una cofradía y realizar sus actividades religiosas había que solicitarlo a las autoridades eclesiásticas, quienes la autorizaban, sin embargo, las cofradías en los pueblos de indios no se registraban, por eso no aparecen en los registros eclesiásticos, por lo tanto, su funcionamiento nada tiene que ver con las cofradías urbanas (Medina 2021).

En la Nueva España existieron diversos tipos de cofradías, ya sea de españoles, indios, mestizos, mulatos, etc. Las cofradías eligieron siempre a un personaje celestial como santo patrón, podían ser virgen, santo, ángel o mártir, esté los protegería, cuidaría y ayudaría en sus penalidades en vida y muerte a cambio los cofrades le ofrendaban culto día a día (Bazarte 1989, 51). La elección del santo patrón era de acuerdo a las necesidades de los socios, una de las principales finalidades de la cofradía era la organización de la fiesta del santo para ello la cofradía costeaba todos los gastos desde el adorno, las flores, el ornato y la cera, no solo de la liturgia sino las velas que los cofrades tenían que prender durante la consagración, la comunión y la procesión (Bazarte 1989, 83).

En el caso de las cofradías de indios las cajas de la comunidad eran las que costeaban la fiesta del santo y, de acuerdo con Alicia Bazarte, el objetivo principal de la cofradía de indios no fue la difusión de la religiosidad católica, sino la fiesta al santo patrón que funcionó como medio de cohesión en las comunidades para dar continuidad a sus tradiciones y costumbres (1989, 45). Las cofradías tenían terrenos que eran llamados "tierra de santos" con los cuales se costeaba la fiesta al santo patrón, lo que ocasionaba una estrecha vinculación entre los bienes de la cofradía y los bienes de comunidad (Bazarte 1989, 45). Las cofradías de indios en

su mayoría se mantenían de limosnas que recaudaban entre los integrantes de los respectivos barrios y a veces entre la población general para celebrar las misas y las fiestas (Jalpa 2016, 44).

A las cofradías reconocidas les daba licencia un obispo, debían tener sede en una iglesia consagrada y ser supervisada periódicamente por un sacerdote; además de eso era necesaria la supervisión de las cofradías y sus juntas por un representante real que diera constancia de la validez de la toma de decisiones, estos requisitos muchas veces se pasaron por alto lo que propago el número de cofradías ilegales (Bazarte 1989, 32). El clero fue el encargado de establecer las instituciones eclesiásticas en los pueblos indígenas y rápidamente se dieron cuenta que así como las tierras comunales aportaban con sus productos beneficios a la iglesia, también la cofradía era un medio de asegurar un ingreso y una alternativa de organización comunal (Bazarte 1989, 45), esto generó que las cofradías dieran pie al establecimiento de un ciclo festivo que les consentía un punto de fuga para mantener la paz social a través de comilonas, mitotes y procesiones. En suma, la cofradía colonial se convirtió en una organización comunitaria dedicada al culto del santo y a la celebración de un calendario festivo en el que se combinan las fiestas de la tradición cristiana con aquellas que estaban vinculadas al ciclo agrícola (Medina 2014). En la cofradía, el encargado de realizar la fiesta patronal es el mayordomo, él era el responsable de las propiedades de la comunidad: tierras, rebaños de ovejas, etc., disponía de los fondos comunitarios para todos los gastos, él era acompañado por el diputado y el escribano. El mayordomo también se encarga de organizar un complejo sistema ceremonial en el que están presentes las procesiones, banderas, estandartes, música, cohetes y grandes portadas de flores. Algunas veces los mayordomos sostenían sus cargos por largos periodos y en otras ocasiones eran

regularmente designados por los gobernadores. Un aspecto interesante que se mantuvo como parte de las cofradías fueron las procesiones que, por una parte, mostraban los sentimientos de piedad y devoción que trataban de fomentar (Ricard 2001, 290) y; por otro lado, se convertían en algo cotidiano, se multiplicaron en ciertos periodos litúrgicos, duraban todo el año y agrupaban a la población, sin distinción de clases o edades.

Así, el culto al santo patrón a través de las cofradías surgió como elemento integrador de la comunidad indígena; en ocasiones, las cofradías administraban también dotes para que las doncellas huérfanas y pobres pudieran casarse o profesar de monjas. Ese dinero salía de los bienes de la cofradía o eran mandas que dejaban los ricos como obras pías para la salvación de sus almas. Un dato relevante que plantea Lockhart es sobre la participación femenina en las cofradías desde época temprana, pues para 1570-1573 existen registradas 264 mujeres, ellas se convirtieron en miembros de la cofradía, como mujeres casadas, viudas, mujeres jóvenes, solteras o niñas (1999, 330). Dato que sin duda nos lleva a reflexionar sobre la participación de las mujeres en la actual mayordomía, ya que en muchos casos quien tiene la última palabra para aceptar un cargo y definir cómo se llevaran a cabo los rituales que conforman el ciclo ceremonial son precisamente las mujeres.

A partir del siglo XVII, los sistemas de cargo religiosos consolidaron la devoción a los santos, favoreciendo su rápida expansión en el marco de la cultura indígena, se volvieron un contrapeso de la organización administrativa local, apareciendo los sistemas de cargo como una estructura coercitiva (Galinier 1990, 75). Con aplicación de las Reformas Borbónicas se buscaba ejercer un mayor control en las cofradías intentando que la administración pasara a manos de "gente de razón" (Wacher 2013, 73) con el argumento de que las comunidades

malgastaban su dinero, la Junta Superior de Propios y Arbitrios justificaban la extracción de excedentes de la comunidad regulaba y restringía notablemente el gasto de las comunidades mediante los reglamentos de bienes de comunidad (Menegus, 772). La política de los Borbones fue regular y restringir notablemente las funciones de la caja de la comunidad reduciéndose sus gastos a “cosas útiles”, ya que la intención era que se evitaran los excesivos gastos en las fiestas, pues antes de las reformas las fanegas restantes después de haber realizado la repartición entre pago de salarios de las autoridades y tributaciones eran integradas a las cajas de la comunidad para los gastos de la comunidad religiosa y para la fiesta del santo patron (Menegus, 770). En suma, el periodo colonial, de acuerdo con Medina, se caracterizará por la conjugación de dos tradiciones: lo mesoamericano y la religiosidad impuesta por el clero regular en torno al mantenimiento de la agricultura, pues las comunidades indígenas mantendrán su base agrícola y su lengua original, a través de ellas es como se enfrentarán a un entorno cada vez más hostil, ya durante el siglo XIX los recursos de los pueblos serán codiciados: sus aguas, sus bosques, su territorio y su fuerza de trabajo serán objeto de un largo y complejo proceso de despojo (Medina 2014, 2).

IV. II. Una visión disímil de los sistemas de cargo: el caso de Chance y Taylor

Hemos revisado las diversas propuestas sobre la conformación de los sistemas de cargo en el periodo colonial y de cómo estos se acoplaron a las nuevas circunstancias económicas, políticas, religiosas o sociales y cuáles son sus características. En el siglo XIX la presión política y económica de la legislación liberal amenaza la integridad de la propiedad comunal de la tierra y la

personalidad jurídica de las organizaciones comunitarias (Medina 2007c, 179) lo cual afectaba también a la organización religiosa en torno a los santos patronos, así durante los diferentes gobiernos tanto liberales como conservadores se encargaron de desaparecer las antiguas cofradías y dieron paso a la celebración de las festividades religiosas a partir de una organización familiar y no comunitaria como había sucedido durante la colonia. Bajo este contexto aparece la propuesta de Chance, John K. y William B. Taylor sobre los sistemas de cargo, los cuales consideran que aparecieron en el siglo XIX como un sistema basado en la escala de prestigio ignorando su condición comunitaria colonial y las diferentes circunstancias sociales y económicas del siglo XIX.

Andrés Medina comenta que el planteamiento de John K. Chance y W. Taylor sobre los sistemas de cargos remite a su origen en la segunda mitad del siglo XIX y la propuesta es aceptable en tanto se refiere a la emergencia del sistema de prestigio en el funcionamiento de las cofradías, lo que se relaciona con la instauración del trabajo asalariado en las comunidades indígenas, como en el caso de Chiapas sucede con el trabajo asalariado en las fincas cafetaleras del Soconusco y del norte de Chiapas (Medina 2021).

Chance, John K. y William B. Taylor propondrán que las cofradías hacia el siglo XIX funcionaba de distinta manera, está será a partir de la promoción familiar lo cual no implicaba necesariamente la existencia de un sistema de cargos, aunque Chance y Taylor reconocen que la jerarquía de orden civil se desarrolló durante el periodo colonial, pero el orden cívico-religioso fue un fenómeno posterior a la independencia (1985, 1). Chance y Taylor plantean que a finales del siglo XVI se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial pero que originalmente no funcionaba en combinación con los cargos religiosos de las primeras cofradías, ellos consideran que se trataba esencialmente

de una jerarquía civil con una serie de restricciones para acceder a los cargos y no de una escala de servicios civiles y religiosos (1985, 17) lo que implicaría que el sistema no era un vestigio del periodo mesoamericano sino una adaptación a las circunstancias políticas y económicas del periodo colonial.

Chance y Taylor consideran que el "sistema de cargos colonial" es básicamente un mecanismo de explotación de las riquezas y de control social que los funcionarios españoles impusieron, con intereses económicos velados, sobre las comunidades indígenas (1985, 17). De manera que al término de la independencia se abrió paso a la configuración de las comunidades indias igualitarias, pero al mismo tiempo inicio un proceso de desaparición de la propiedad de las comunidades, las cofradías pasan del financiamiento de las fiestas de manera colectiva al financiamiento familiar y de se da la destrucción de los pueblos indios durante todo el siglo XIX. Como resultado de la reconfiguración de las cofradías, a principios del siglo XX el estudio de los sistemas de cargo se centró en la "carrera de servicios" en la que los cargos cívico-religiosos se encontraban relacionados bajo el patrocinio familiar del "carguero" quién al término de su carrera de servicios, obtendrá un reconocimiento al interior de su comunidad. El sistemas de cargos es la forma de organización social que se da en dos ámbitos: el civil y el religioso, y entre ambos espacios se da una alternancia entre la ocupación de los puestos. La carrera de servicios suele comenzar desde el escalafón más bajo y se va ascendiendo hasta el puesto más alto, que va desde el topil y alguacil, hasta los más elevados como presidente municipal. A lo largo de su vida, los miembros de la comunidad van ascendiendo a esa jerarquía, ocupando cargos civiles y religiosos cada vez más importantes, en los que adquieren más poder y prestigio (Navarrete 2008, 54).

IV. III. Aportaciones y características de la carrera de servicios

Sol Tax se dedicó al estudio de lo que se denominaría sistemas de cargos. En su estudio el investigador se centró en la estructura político-religiosa de las comunidades de los altos de Guatemala, destacando la diferencia entre las identidades basadas en la lengua y algunas características sociales como: patrones de asentamiento, jerarquías en los cargos seculares, santos importantes, formas de elección de los representantes, entre otros (Tax 1937, 434). A juicio de Rosalía Tadeo, Tax realiza uno de los primeros trabajos que abordan el estudio de los municipios²¹ a los cuales define como unidades sociales mínimas que poseen diferentes características (Tadeo 2007, 255). La importancia del estudio de Tax es que permite establecer la particularidad de cada comunidad enmarcada por el santo patrón, sus ciclos de fiestas, así como la especialidad económica de cada una de ellas y la diferencia en la participación según sea el tamaño de la comunidad (Medina 2007c, 200), con él se inicio a una serie de investigaciones enfocadas en los pueblos dentro de un marco cultural.

Frank Cancian propone que los cargos religiosos son ocupados rotativamente por los hombres de la comunidad, es decir, los que ocupan el puesto prestan sus servicios durante un año y luego retornan a sus papeles de vida diaria dejando el puesto para que lo ocupe otro hombre. Los que ocupan el cargo no reciben pago alguno por su año de servicio, más bien gastan cantidades considerables de dinero al patrocinar las fiestas religiosas para los santos de la

²¹ Rosalba Tadeo se refiere que el planteamiento de Sol Tax remite a los municipios en las comunidades indígenas de los Altos de Guatemala. Este planteamiento es posteriormente aplicado a los pueblos chiapanecos y abre la discusión sobre los sistemas de cargos, de la que Fernando Cámara hace una primera síntesis en su ponencia presentada en el Simposio de la Fundación Viking, en Nueva York (Medina 2021).

iglesia católica (1989, 19). Los cargos se encuentran jerarquizados desde el más bajo comenzando por actividades que no requieren de una experiencia hasta el más alto, que sería el organizar las fiestas, cubrir la ausencia del sacerdote y ver que no falte nada en la iglesia, estos cargos pueden ser el sacristán (en la iglesia), mayordomo (en la cofradía) o gobernador (en el cabildo). Así, el individuo que ocupa algún puesto dentro del sistema se le considera como cargador, por que esta "cargando" con un compromiso no solamente familiar sino principalmente comunitario. En el aspecto religioso se convierte en un cargo literalmente porque tiene que trabajar arduamente para contar con los recursos suficientes para realizar la fiesta, pero al finalizar su periodo el carguero contará con un "mayor prestigio social", pues para llegar a ese reconocimiento antes tuvo que prestar servicios y en ningún servicio se recibe pago alguno más que el reconocimiento de la comunidad. De esta manera, quien ocupa un cargo en la jerarquía no solamente es el hombre, sino se esta hablando de una pareja, de marido y mujer, que responde a la concepción mesoamericana de dualidad complementaria, pues en el dualismo mesoamericano se concibe a la oposición de contrarios como necesaria en la búsqueda del equilibrio (López Austin 1999, 107-108).

Por otra parte, Cancian considera que aquellas estructuras que otorgan prestigio y respeto al que ocupa un cargo tienen una manera muy efectiva de clasificar a la población, pues el prestigio puede transformarse en cierto tipo de "poder", ya que da a su poseedor una especie de autoridad moral sobre los demás (1976, 171), de manera que, no necesariamente los cargos de mayor prestigio otorgan poder a sus ocupantes, pero lo más importante es que muestra la existencia de una estratificación en la comunidad, en la que solamente las familias de mayores recursos accede a los cargos de mayor prestigio (Medina 2021).

Galinier por su parte plantea que los cargos que otorgan "prestigio" al mayordomo, también se encuentra en gran medida determinado por el grado de participación financiera en la fiesta local, de manera que se obliga al mayordomo a realizar sacrificios financieros importantes (Galinier 1990, 118) para el cumplimiento del cargo, porque en la organización de las fiestas se gastan grandes cantidades, pero si el carguero no tiene la habilidad de cubrir bien su servicio el compromiso adquirido de nada servirá y el prestigio que podría obtener lo ve comprometido. De igual modo, debe contar con la habilidad suficiente para recuperarse económicamente y ocupar otro cargo. Llama la atención las grandes cantidades de dinero que se gastan en cada cargo ocupado, se sabe que el dinero invertido no será devuelto; sin embargo a cambio se conseguirá un "prestigio social" si es que se logra desempeñar de forma adecuada el cargo, esto hace pensar en la alta disponibilidad que los individuos tienen para ahorrar y gastar el dinero en las fiestas, también deja ver una diferencia social aceptada por el resto de la comunidad, velada con un discurso de homogenizar económicamente a la población o compartir lo acumulado.

El sistema de cargos aparece como una institución abierta a los miembros de la comunidad aunque de acuerdo a sus propios mecanismos propicia la selección de los individuos que pueden ocupar un cargo y los compromete a realizar una serie de actividades que serán observadas por la comunidad quién a fin de cuenta dará legitimidad al "carguero" y al propio sistema. Este mismo sistema será el encargado, por otra parte, de fortalecer los lazos de la comunidad y las relaciones de reciprocidad con los santos por los dones recibidos, ya sean estos individuales o colectivos.

Roger Magazine se refiere al sistema de cargos como una serie de puestos que ocupan los miembros de la colectividad sin recibir remuneración, con base en un criterio de rotación cuyo fin es coordinar tareas que competen al gobierno local, a la organización comunitaria y el servicio religioso (2015,19). Por ello, cuando los miembros de una comunidad participan en este sistema, logran alcanzar posiciones de rango en la estructura social del pueblo, lo que se conoce como la jerarquía cívico-religiosa, ya que el trabajo no remunerado es reconocido por la colectividad. Lo que otros autores llaman "prestigio" Magazine lo nombra reconocimiento por la participación o reputación de la fiesta, agregando que existen familias enteras que pueden ser "conocidas como personas que participan" (2015, 115) en las festividades, ya que a menudo a los pobladores les gusta ser reconocidos por la población. La condición de que los cargos no sean remunerados y de que quién lo ejerza contribuye con sus propios recursos al desempeño de su cargo es fundamental para la comunidad, pues conciben a su compromiso como un espacio para servir a la comunidad y no como una posición para beneficiarse, porque se considera que mientras más trabajo, compromiso y riquezas estén dispuestos a contribuir para el desempeño de su cargo, mayor será el respeto de su comunidad (Navarrete 2008, 55).

IV. IV. Los sistemas de cargo y la mayordomía en la actualidad

Después de la conquista con el establecimiento de las diferentes instituciones políticas en la colonia se buscaba homogenizar a la población y al mismo tiempo contar con una mayor intervención de los españoles en la sociedad o en las comunidades indígenas buscando crear mecanismos de participación local. Así,

los sistemas de cargos no únicamente se convierten en un medio de participación comunal sino también transforman una estructura institucional, tanto en lo civil como en lo religioso, que se encontraba supervisada por las autoridades españolas, sobre todo en el ámbito religioso. Igualmente, las comunidades indígenas durante el periodo colonial, se enfrentaron al crecimiento de la ciudad que las asediaba de muchas formas y que los obligaba a acoplarse poco a poco a las nuevas circunstancias de pueblos urbanos, nutriéndose de diversos movimientos de lucha por la tierra y sus derechos como comunidades campesinas.

Los sistemas de cargo no son fenómenos aislados sino que se encuentran dentro de un proceso histórico, ya que los sistemas de cargos respondieron y responden a una ideología religiosa que implica una concepción particular del hombre y una visión del mundo que se conformó durante el periodo colonial. Los sistemas definieron una estructura social indígena y el gobierno se convirtió en la forma legal de representación ante las autoridades permitiendo que se reforzaran las relaciones sociales al interior de la comunidad debido a que una de las funciones principales para que el sistema perviva es la transmisión de los conocimientos y creencias de las comunidades que se refleja en las tradiciones locales. Igualmente, los sistemas de cargo no sólo poseen una densidad histórica sino también política, así como variadas articulaciones económicas y sociales, de tal suerte que se nos presentan como un núcleo fundamental sobre el que se enlaza la organización comunitaria (Medina 2007a, 21).

El concepto de sistemas de cargo en la actualidad se ha visto rebasado derivado de las constantes transformaciones políticas, sociales y culturales que han enfrentado las comunidades, en específico las poblaciones ubicadas en la Ciudad de México, lo que hoy conocemos de aquella propuesta de carrera de

servicios dista mucho de esta primera propuesta, ya mencionada párrafos arriba. Sin embargo, el estudio de las diversas posturas, en tono a los sistemas de cargo, nos permite identificar los elementos que se han transformado a lo largo de los años y nos da una visión más completa de nuestro tema de estudio.

En nuestros días, al referirse a las mayordomías se está hablando de una promoción familiar para la celebración de las festividades, donde el mayordomo se encargará de organizar la fiesta y de dar un apoyo económico importante, pero no solventará solo el festejo, se apoyará en la comunidad para “sacar el compromiso”, pues él será el encargado de organizar a la comunidad en torno a la devoción del santo patrón²² de la localidad. El resultado en la configuración de un sistema de cargos para la Ciudad de México difiere de los modelos propuestos por la etnografía, es decir, el modelo escalafonario definido en términos de prestigio y capacidad económica, una explicación es que los sistemas de cargo en la Ciudad de México son urbanos (Medina 2007a, 23) y diversos en los procesos regionales que se dan desde el periodo colonial.

²² En el esquema de los sistemas de cargo y mayordomías al referirnos a los Santos Patronos se esta aludiendo también a vírgenes y cristos, no únicamente a santos, pues dentro de la estructura religiosa si existe una diferenciación para cada uno de ellos.

V. La Mayordomía: organización religiosa en Malacachtepeque Momozco

En Milpa Alta el gobierno colonial se constituyó como un gobierno propio, regido por autoridades nativas, creando una relación entre los pueblos que se caracterizó por el establecimiento de alianzas al interior, pero también por diferencias en torno a la posesión de la tierra (Acosta 2004, 56). Con el establecimiento del gobierno indígena se buscaba conformar un gobierno semejante al del ayuntamiento español con gobernador, alcalde, regidores, escribanos y demás oficiales de la república que se superponían a los antiguos caciques, mandones, tequitlajtos, tequimanes y topiles que desempeñaban distintas funciones como mandaderos, gendarmes, etc. Los datos que tenemos en torno al tema son pocos, por ejemplo, "en el inventario del convento de Milpa Alta" se menciona la introducción de los cargos religiosos y las cofradías en el territorio de Milpa Alta por parte de los religiosos franciscanos hacia 1602 (Fondo Franciscano Vol. 143, 124). Asimismo, se menciona al fiscal y topiles de los cuales se indica que llevan memoria de las limosnas y son testigos de los gastos del convento de la cofradía de "la Soledad" (Fondo Franciscano Vol. 143, 126). Ya entrados en 1720 se hace mención de cinco cofradías: la del Santísimo, de la Concepción, del Santo Sepulcro, de los Dolores, y de "las Ánimas" de las cuales se da fecha de días de fiesta y de los pagos por los servicios religiosos (Acosta 2004, 74). Para el siglo XX, los datos que tenemos en torno al sistema de cargos en Milpa Alta son posteriores a la Revolución, pues recordemos que durante el movimiento armado se da el desplazamiento de la población y al término de ésta la población regresa a su lugar de origen, iniciando así un proceso de reactivación del cultivo, de fiestas, de organización comunitaria, recolección de productos del bosque, etc.

Desde el punto de vista de Andrés Medina el regreso de los pueblos abre paso a una reorganización, que en parte es reinención, de sus instituciones; incluso puede decirse que comienza entonces el proceso de construir su memoria histórica, en la que mucho tiene que ver el nacionalismo (Medina 2021).

En Milpa Alta, las mayordomías juegan un papel fundamental en la vida cotidiana de los pobladores, a partir de ella se reproducen diversos aspectos de la vida cultural y social de la comunidad, además del aspecto propiamente religioso. En la comunidad milpaltense, las mayordomías tradicionales comenzaron a transformarse en lo que actualmente conocemos desde finales de los años treinta del siglo pasado, dado que ya no era posible que los mayordomos asumieran los costos totales de las fiestas, permitiendo así que la población se involucrara en la festividad con una aportación económica acordada por el comité de fiesta o en especie. Hacia esta misma época, algunas mayordomías como la del Señor del Sacromonte y la del Señor de Ixcatepec comenzaron a declinar, mientras que otras como la de la Guadalupeana, el Señor de Chalma y el Señor de las Misericordias se robustecieron (Gomezcésar 2005, 61).

Uno de los primeros trabajos que encontramos en la zona sobre la organización de las festividades religiosas, es el de María de Jesús Martínez Ruvalcaba, para ella “la cohesión de los milpaltenses subsiste en un sistema de relaciones que se apoya en la religión” (Martínez 1974, 9). Bajo esta premisa, el mayordomo milpaltense pasó a ocupar un cargo, con la característica muy particular de que la celebración de la festividad es distribuida entre la población y el mayordomo. Si bien el mayordomo es encargado de organizar la celebración tampoco corre con todos los gastos que esta implica, ya que se apoya en la población a través de la recolecta o cooperación de dinero para sufragar los gastos. Martínez Ruvalcaba (1974) clasifica las obligaciones de los mayordomos en

funciones religiosas que las relaciona con el culto a los santos; en sociales las que tienen que ver con las relaciones que se establecen con los diferentes grupos participantes y las económicas donde el mayordomo hace su aportación individual, así como, recauda y administra grandes cantidades de dinero para los diversos compromisos. La investigadora propone que el sistema de cargos en Milpa Alta se organiza en tres tipos de instituciones: las sociedades de barrio, las mayordomías de santuario y las sociedades de imágenes parroquiales (1988, 65). Lo que deja ver la compleja organización de las festividades en Villa Milpa Alta, pues para la celebración de las festividades más importantes, como la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción o la peregrinación a Chalma, requiere la articulación de los diversos grupos de mayordomos y sociedades de barrios, así como de los pueblos.

V.I. Ofrendando a los Santos Patronos: la mayordomía contemporánea en Malacachtepeque Momozco

En Milpa Alta encontramos una compleja organización para la celebración de los santos patronos, esta tiene características propias dependiendo del pueblo y santo al que se este celebrando, cada festividad se puede apoyar en comités, sociedades, grupos de barrio, poseros, etcétera, a pesar de ello identificamos un esquema básico su organización misma que es compartida no únicamente en Villa Milpa Alta sino también por otros pueblos de la Alcaldía. En este esquema básico encontramos las figuras del mayordomo, al presidente, al secretario y al tesorero. El mayordomo en Milpa Alta se encargada de organizar la celebración de las festividades religiosas durante el tiempo que están en el cargo, en ese tiempo el

mayordomo se convierte en la figura central de la vida pública de la comunidad y colabora con las otras autoridades locales del poblado, ya sean comunitarias o administrativas para cuando se requiera resolver alguna problemática. Por ejemplo, apoya a la autoridad comunal en la organización de trabajos comunitarios, ayuda a la solución de conflictos, igualmente en las asambleas se pide su opinión cuando no hay acuerdos (Sánchez 2006, 177). El mayordomo tiene la obligación de asistir a las labores que le corresponden y ayudar en dar mantenimiento a la capilla cada fin de semana, patrocinar las cooperaciones extras de las que se tienen obligadas, participar en las salidas o recorridos fuera de la iglesia, acompañar al corte de poleo o en las fiestas de salidas de imágenes.

El ser mayordomo tiene como finalidad un compromiso durante un periodo determinado, desempeñando una labor importante, no sólo con la parte religiosa sino también con la sociedad, se puede formar parte de la mayordomía cumpliendo con una serie de requisitos como lo es el estar casado por la iglesia, aunque también se pueden dar excepciones en algunos casos como puede ser por defunción de la pareja o si se es soltero debe contar con el apoyo de sus padres, ya que en algunas ocasiones los padres apartan el cargo para los hijos cuando estos aun son pequeños, ser del barrio, pertenecer a la religión católica y contar con solvencia económica para cubrir los gastos que genera la mayordomía, pues aunque el mayordomo se auxilia de la cooperación que recaba de la población siempre termina cooperando más que el resto de la población. El cargo puede ser por un año, por cinco o por diez dependiendo de la mayordomía de la que estemos hablando (Corona 2015), durante este periodo el mayordomo se apoyará en su familia y del comité de fiesta para cumplir adecuadamente el cargo. El mayordomo debe trabajar en conjunto con otros mayordomos y saber sobrellevar el cargo ya que es indispensable que todos cuenten con tiempo para

cumplir los compromisos correspondientes. Todos los mayordomos tienen voz y voto, pese a que todos poseen el mismo compromiso, tiene que ser como una sola familia donde todos trabajen por igual, se ayuden a sacar los compromisos y cuenten con el apoyo de la comunidad para la fiesta principal, para lo cual, se llevan a cabo comisiones como por ejemplo la de los poseros voluntarios y la comisión de mañanitas que se encargan de realizar algunos eventos de la fiesta principal, estos cuentan con el apoyo de su barrio (Corona 2015).

El mayordomo también se encarga de ver quién lo pueda reemplazar y se considera peligroso tener una actitud negativa para ocupar el cargo, ya que puede suscitar el enojo del santo (Magazine 2015, 94); sin embargo, es muy común que las personas se nieguen a ser mayordomos. La negativa a ocupar la mayordomía se da principalmente por la falta de tiempo para desempeñar el compromiso y de recursos económicos suficientes para cubrir los gastos que implica el cargo, pues sin duda se requiere prácticamente estar de tiempo completo para cumplir con los diversos compromisos y aunque el mayordomo se auxilia de las aportaciones dadas por la población, él siempre termina desembolsando más que el resto de la comunidad, pues es el mayordomo el que se encuentra al frente de la festividad pero está terminando convirtiéndose en una festividad colectiva porque el mayordomo se encarga de coordinar a todos los participantes para salga de manera adecuada la celebración. Aunque se argumenta que no se obliga a nadie a ocupar un cargo, existe una contradicción interesante, y se dice que el cargo es voluntario o por gusto; sin embargo, se suele agregar que es "obligación" de los pobladores "cumplir con este mandato y todos deben ser mayordomos en algún momento de su vida", ya que necesitarán en un futuro un servicio. Por ejemplo, si no quiere participar se les dice que no podrán usar las iglesia cuando se casen, para algún bautizo o para

cuando mueran, e incluso se les ha negado el derecho de poder ser enterrados en el panteón si no se encuentran al corriente con sus pagos y se les exige regularizar su situación.

El presidente se encarga de supervisar que se lleven a cabo los trabajos y que todos colaboren. Los trabajos que se van a realizar durante la mayordomía se asigna en una asamblea, ahí se propone a las personas encargadas de los trabajos que se hacen fuera de su grupo, por ejemplo, las personas encargadas del cohete y de recoger las limosnas cada semana. El presidente informa cada mes de lo que se ha gastado y da a conocer a las personas que no están cooperando económicamente y firman documentos de contratos de bandas²³ y del apoyo de la delegación. El presidente se hace cargo de inventarios que recibieron durante su gestión, cuidan las joyas, imágenes y todo lo que le corresponde a la iglesia que donan o que están en el inventario (Corona 2015).

El tesorero realiza la administración del dinero, presentando el informe de cuanto es el ingreso, cuánto y en que se ha gastado. El secretario informa lo que sucede en las juntas y los acuerdos a los que se llega siempre acompañados del mayordomo, presidente y el tesorero. Los cuatro son los encargados de las decisiones, piden los informes y opinan si consideran que algo está mal, además designan a las personas que se encargan de actividades muy específicas como: los poseros, castilleros, encargados de la banda, de las personas que recolectan la cooperación de la población, los cortadores de poleo, los cargadores de las imágenes, cocineras, entre otros.

²³ Las bandas que se contratan para las diferentes festividades en Villa Milpa Alta en su mayoría vienen del estado de Morelos, principalmente de los poblados de Nepopualco, Juchitepec, Tlanepantla o Tlayacapan, pues en la alcaldía solamente en San Lorenzo Tlacoyucan existe una banda que participa en alguna festividad que se le contrate.

La complejidad de una mayordomía la podemos ver en el Barrio de Santa Martha, pues el mayordomo es electo a partir de 26 familias que componen la Sociedad de Mayordomos del Barrio de Santa Martha y estas mismas familias son las que se encargan de elegir al presidente, secretario y tesorero (Corona 2015). De igual modo, encontramos que existen cinco grupos de mayordomías que tienen actividades específicas, el mayordomo de grupo es elegido mediante el voto de su grupo o sección del barrio. Cada mayordomo se encarga de las fiestas del 15 de Agosto, la festividad de fin de año, de Corpus, del Jubileo y la festividad de Santa Martha, cuando sea su turno y en la festividad de Fin de año el mayordomo en turno tiene que presentar a los futuros socios del grupo de mayordomos.

La mayordomía se constituirá como un medio de articulación social entre los milpaltenses debido a que las fiestas religiosas son ceremonias públicas que promueven un sentido de identidad, convivencia y participación de sus miembros en actividades colectivas. Igualmente, se da una asistencia de gente de los distintos pueblos debido a que entre algunas comunidades existen vínculos tradicionales de reciprocidad asociados con las fiestas, que se manifiestan a través de las visitas o salvas. Asumir una mayordomía no resulta fácil porque implica, para los que ocupan el cargo, desprenderse de una importante suma de dinero para la celebración al santo patrón, pero se torna aún más complejo en la medida en que se requiere recorrer el pueblo para solicitar la participación de la gente mediante una aportación monetaria, principalmente, aunque también puede ser en especie, misma que se destinará a ayudar al mayordomo a costear los gastos de la festividad. De tal manera que el desafío al que se enfrenta el mayordomo consiste no únicamente en tocar de puerta en puerta y recibir las aportaciones, sino también en motivar a los donadores a actuar, vencer su reticencia e inducirlos

a participar (Magazine 2015, 19), para ello, el mayordomo utiliza las relaciones sociales que existen al interior de la comunidad para un fin en común que es la fiesta, de tal forma que, el mayordomo se convierte en el hilo conductor que permite el funcionamiento de la mayordomía, promueve la participación, se encarga de organizar a sus compañeros y ver que todo salga favorablemente, pues él no ve por su interés sino por el interés de la comunidad. Por ello, cuando se habla de sí el mayordomo cumplió bien su papel o no, está determinado por el desempeño que se hace a través de ver cuánta gente participó en las diversas actividades.



Imagen de la salva del Pueblo de San Agustín Ohtenco a la Fiesta de la Virgen de la Asunción

Otro aspecto importante dentro de la organización de la mayordomía en Milpa Alta se refiere al trabajo en equipo del mayordomo y la gente que lo apoya, ya que una buena organización permitirá que se ahorren muchas horas de trabajo, debido a que tienen que recorrer las calles semana tras semana para pedir la cooperación que se estableció para los habitantes de los distintos barrios, la cooperación oscila entre \$300 a 500 pesos por casa. Las personas que deciden

cooperar se les anota en una libreta junto con la cantidad donada para la fiesta, y a cambio se les entrega un recibo que servirá como comprobante de sus aportaciones. Estas contribuciones tienen diversos fines, dependiendo del barrio al que se pertenezca, por ejemplo, pueden ser para las bandas de viento, los castillos, sacar promesas, las mañanitas, la víspera o la octava. También hay ocasiones en que las personas pueden donar dinero o especie, esta donación está vinculada a su relación con el santo, y no tienen nada que ver con el mayordomo.

V.II. Periplo de una mayordomía: el caso de Malacachtepeque Momozco

El ciclo de una mayordomía empieza cuando el mayordomo comienza a buscar a su sucesor cuando está a punto de finalizar con su compromiso se da a la tarea de ver quién lo relevará en el cargo. Para ello realiza una visita al domicilio de la persona que él cree que pueda desempeñar el compromiso y “sacar la fiesta”. Para realizar la visita al prospecto de nuevo mayordomo, acude acompañado por toda su familia, hermanos, amigos, compadres, vecinos entre otros conocidos de la familia, ahí se le propone hacerse cargo y en caso de que la respuesta sea afirmativa, se programa una segunda visita para formalizar el cambio de mayordomo. En esta visita posterior, el mayordomo en turno sale de su casa con su familia portando ofrendas que serán entregadas al que ocupará el cargo. Estas ofrendas pueden ser canastas de frutas, leña, despensa, entre otros artículos que le serán de utilidad al ocupar el cargo, a este momento en que se define quién ocupará el cargo se le conoce como agradecimiento al nuevo mayordomo.

El agradecimiento se inicia con una serie de preparativos dos días antes con comida y todo lo necesario. Esta comida será ofrendada al nuevo mayordomo

y sus familiares. El día del agradecimiento desde muy temprano comienza la repartición de tareas entre los que auxiliarán al mayordomo saliente, estas actividades pueden ir desde elaborar tortillas, partir leña, ir al molino y cocinar, entre otras. Una vez terminadas las tareas se pasa a acomodar el lugar donde se recibirá al nuevo mayordomo y a su familia junto con las flores, la cera y el sahumerio que se ocuparán. El agradecimiento da comienzo cuando el mayordomo en turno acompañado de su familia y colaboradores sale de su casa rumbo a la iglesia, y atrás de ellos va una banda de viento. En la iglesia se ponen frente al altar para que el sacerdote bendiga las canastas de fruta que llevan, de ahí parten a casa del nuevo mayordomo, quien los recibirá a la entrada para posteriormente partir a casa del mayordomo saliente. A quien ocupará el cargo se le ofrecen flores, ceras y la imagen del santo venerado, asimismo se le sahúma junto con su familia a manera de bienvenida y se le entregan las canastas de fruta que son llevadas como obsequio. Dentro de la comunidad milpaltense, la entrega u obsequio de canastas de fruta suele formar parte de la tradición cultural, pues estas las encontramos en diversos momentos de la vida cotidiana, como pueden ser: en "las saludadas", la mayordomía, el pedimento de novia y como un medio de ofrecer disculpas cuando una chica no llega a su casa porque se quedó en casa con su novio a pernoctar.

Una vez que se llevó a cabo la bienvenida, se sirve de comer a toda la gente que participa en el agradecimiento y la banda de viento entona algunas canciones para amenizar la fiesta. En algunas ocasiones, se ponen a bailar al ritmo de los chinelos y son los mayordomos los encargados de encabezar el baile. En algunas ocasiones por la noche el mayordomo puede contratar un sonido o grupo musical para que continúe el festejo. Finalmente, cuando el mayordomo decide que es momento de partir a descansar, la familia de la casa le pone una canasta

con la comida que se ofrendó ese día y se agradece nuevamente por aceptar el cargo. El siguiente evento importante después del agradecimiento es propiamente la celebración de la festividad del santo patrón de la localidad que es objeto de este estudio. A esta celebración asiste también el mayordomo entrante como un invitado especial, y para el mayordomo en turno es el momento de demostrar que realizó un buen trabajo.

V. III. Vísperas, fiesta, tornafiesta y octava

En Milpa Alta la fiesta patronal se estructura en torno a cuatro momentos: vísperas, fiesta, tornafiesta y octava. En las vísperas, el santo patrón recibe promesas, correspondencias o salvas que vienen de lejos, así como las ofrendas que deben colocarse con antelación, la instalación de una portada hecha con flores o semillas o la elaboración de un colorido tapete de aserrín. Las correspondencia, promesas o salvas son las visitas de las mayordomías provenientes de otros barrios del mismo pueblo y de otros ubicados en la misma u otra delegación, o de poblados asentados en estados vecinos que asumen el compromiso de visitar al santo celebrado, portando el estandarte de su santo. Estas visitas implican que, en reciprocidad, el santo patrono festejado acudirá a la celebración de quien lo honra con su presencia. Algunas promesas foráneas por tradición traen a sus santos caminando, por lo que los milpaltenses deben recorrer el mismo trayecto a pie, pero en sentido inverso. El acto de peregrinar se convierte en una ofrenda muy apreciada por la población quienes consideran que así se hace más sacrificio, pues de ese modo se engrandece más al santo (Wacher 2013, 142-143).

La fiesta, por otro lado, se convierte en un espacio en el cual la población se reúne para celebrar al santo del pueblo. Comienza el día de su santo con la entonación de las mañanitas y el tronar de los cohetes, se celebra misa en su honor y se hacen procesiones; se ofrenda comida a los visitantes en el atrio de las iglesias y también se llevan a cabo diferentes actividades como danzas, grupos de bandas que amenizan la fiesta; se pone la feria y al final del día se ofrece un baile junto con la quema de los castillos. A los santos, cristos y vírgenes se les festeja a lo grande, pues se considera que ellos intervienen en la vida diaria de la comunidad, resuelven conflictos familiares, curan enfermedades, ayudan a conseguir o a mantener el empleo y a tener buenas ventas.

En la tornafiesta se halaga a las promesas foráneas con el recalentado, se les encamina al templo patronal para que se despidan y después en algún punto del trayecto se les entrega su itacate para el camino de regreso (Wacher 2013, 147). Terminada la fiesta, una semana después se celebra octava, esta es la celebración que cierra el ciclo festivo del santo. En ella se vuelve a revivir la fiesta del santo patrón pero al mismo tiempo se hace el cambio de mayordomía, se corona a los mayordomos entrantes y salientes, y se les entregan las imágenes que quedarán en custodia de los nuevos mayordomos para el siguiente ciclo festivo.



Camión de poleo, Foto: Lilia Tapia 2018

V. IV. Cambio de mayordomía

El cambio de mayordomía se realiza en la iglesia, para ello se hace la misa de coronación, esta suele ser muy emotiva. A los mayordomos, tanto entrantes como salientes, se les colocan unas coronas. Los mayordomos llegan a la iglesia en procesión, al frente de ellos va un camión que tira poleo (véase imagen), con la intención de formar una alfombra aromática por donde pasarán los mayordomos, la imagen del santo, los estandartes y la gente que los acompaña. También va la banda de viento y los cohetes que se encargan de abrir paso durante la procesión y al mismo tiempo anuncian el arribo.



Coronación de los mayordomos del Barrio de Santa Martha

El primero en llegar es el mayordomo saliente quien se encarga de acomodar la imagen, las flores, las velas, las coronas y el sahumerio para recibir a los mayordomos entrantes. Ahí en la iglesia, mientras se espera el arribo, la banda de viento toca las mañanitas, a su llegada el padre los recibe con agua bendita y dan paso a la misa, en ella el sacerdote hace una reflexión sobre la importancia de ser mayordomo y las responsabilidades que tendrán que ejercerse durante el periodo que se esté en el cargo. Después, se pasa al momento de la coronación. El padre bendice las coronas y se coronan, primero se ponen las coronas de espinas de los nuevos mayordomos. El significado que se le atribuye a las espinas son los retos que tendrán que enfrentar durante su cargo, mientras que al mayordomo saliente se le pone una corona de flores blancas, esto porque ya terminó su periodo en la mayordomía y tuvo un buen desempeño de su papel. Mientras son coronados, se les entrega la imagen que tenía el mayordomo anterior y al término de la misa, la gente del pueblo felicita a los nuevos mayordomos con un fuerte aplauso y a partir de ese momento, comenzará un nuevo periplo de la mayordomía.

VI. Ciclo festivo religioso en Milpa Alta.

La celebración de la mayordomía en torno a algún santo patrón se encuentra inserta dentro de todo un corpus de festividades de la comunidad milpaltense. Este ciclo festivo engloba todo un año en que los distintos pueblos y barrios festejan a sus santos y vírgenes. A través del ciclo festivo religioso podemos encontrar diversos elementos culturales como la comida, los ritos, las expresiones artísticas, la música, el trabajo agrícola, las relaciones de parentesco y la organización de las festividades religiosas. Los pueblos milpaltenses se caracterizan por la existencia de una religiosidad que históricamente se ha encontrado ligada a las labores del agrícola y que a su vez se le ha asociado al culto a la tierra, la vegetación y la fertilidad. Sin embargo, habrá que destacar que en las últimas décadas la mayor parte de la población milpaltense ya no se dedica al cultivo del maíz, convirtiéndose así en una labor de autoconsumo, la producción ha sido suplantada por la producción del nopal y el mole, los cuales comenzaron a cobrar auge a partir de la década de 1970, y en menor medida por la venta de coques, barbacoa, productos del monte y pulque; mientras que otra parte de la población obtiene sus recursos económicos mediante un trabajo remunerado dentro de la alcaldía o en algún otro tipo de empleo. Recordemos que la introducción del cultivo del nopal en Milpa Alta fue desde la década de 1940, y tiene su auge después de la década de 1960; desde entonces se convirtió en la mejor opción productiva para los campesinos y terminó por sustituir completamente al cultivo del maguey, muchos otros agricultores lo incorporan como cultivo principal, pero sin dejar de sembrar el maíz y el frijol, así, mientras en

1976 había una superficie de 1 500 hectáreas dedicadas al cultivo de nopal, en 1991 ésta se incrementó hasta 4 024 hectáreas (Bonilla 2009).

Aunque se ha dado la reducción de la producción maicera, se ha logrado identificar que aún existe un calendario festivo que se encuentra relacionado a las actividades agrícolas del maíz, principalmente, que inicia desde el momento en que se llevan a bendecir las semillas hasta el agradecimiento por las buenas cosechas. A la par de este ciclo agrícola se encuentra el ciclo festivo milpaltense que cuenta con alrededor de 420 fiestas, aunque algunos autores apuntan que al año se celebran 700 (Wacher 2006, 35) o 720 fiestas religiosas (Farfán 2008, 219), concentrando el grueso de fiestas en los momentos claves de las actividades agrícolas, como puede ser inicio de la siembra y la cosecha. Dichas celebraciones integran festividades patronales, festividades de barrio, peregrinaciones²⁴, salvas y mandas. Podemos inferir entonces que las festividades permiten establecer una relación entre el hombre y la milpa, manteniéndose el vínculo entre el hombre y la tierra que lo alimenta, conformando así, una identidad campesina que en sus orígenes era sustentada en el cultivo del maíz, aunque para la población ya no sea la principal labor económica, sigue representando parte importante de la vida comunitaria, por ello la población aún continúa sembrando sus tierras más por tradición que por los productos que pueda obtener. Habrá que aclarar que hasta hace unas décadas Milpa Alta aún tenía una considerable producción de maíz, sus cosechas eran anuales por tratarse de tierras de temporal y la época de lluvia era una de las más esperadas pues daban paso a una serie de festividades dedicadas a los santos patronos de los pueblos y barrios (Flores 2016, 25). Así que el desarrollo del ciclo festivo implica la presencia de una estructura compuesta por

²⁴ En Milpa Alta se detectaron peregrinaciones a: Chalma, Amecameca, la peregrinación de San Jerónimo a Amatlán, la de San Agustín el Alto a Ixcatepec, la de San Lorenzo a Tlalnepantla, la peregrinación a Yautepec y la peregrinación a Ozumba programada para Semana Santa.

las mayordomías, quienes además de organizar la celebración al santo patrón también asumen el cuidado de la iglesia y del santo.

El ciclo festivo religioso que encontramos en Milpa Alta podrá dividirse en cuatro etapas importantes, las segmentaciones podrán identificarse como relación de las actividades agrícolas del cultivo del maíz y las festividades, de ahí que la información que encontraremos en esta sección irá en dos sentidos: lo referente a las fiestas y a las labores agrícolas, pues parto de la conjetura que el ciclo religioso milpaltense tiene su fundamentación en el ciclo del maíz desde que el grano es bendecido y depositado en la tierra hasta su fructificación, para después entrar propiamente a la limpia y preparación del terreno para iniciar nuevamente el ciclo religioso, el que quedará dividido de la siguiente manera:

La primera etapa corresponde a la festividad del 2 de febrero bendiciendo las semillas que se utilizarán en el próximo ciclo de siembra y también bendiciendo a los Niños Dios, pues se considera que esta figura sagrada tiene el poder de proteger a las familias y tiene también la facultad de hacer milagros. Durante la misa, los niños son portados en canastos, ahí se colocan sobre una cama de diferentes variedades de granos de maíz, frijoles y habas, y con otros objetos, como dinero, que simbolizan las nuevas necesidades de la población (Wacher 2006, 39-40). Para marzo y abril cuando la tierra comienza a prepararse para la siembra, se llevan a cabo diversas festividades, que se celebran en cada poblado de la demarcación, siendo las más sobresalientes las que corresponden a Semana Santa y los Carnavales.

La segunda etapa en el ciclo festivo abarca del 3 de mayo al 10 de agosto, periodo en que se lleva a cabo la petición de las lluvias, la siembra de la semilla y el crecimiento de la planta. La siembra de la semilla dependerá de la altura y temperatura del poblado, en algunos poblados la semilla es depositada desde el

mes de marzo; en otros hacia el mes de abril y mayo, con relación a la fiesta de San Marcos o días después para la fiesta de San Isidro Labrador a quien se le pide cuidar y dar buenas cosechas. Hacia el mes de agosto se inician las festividades de la Patrona de Milpa Alta, la Virgen de la Asunción. En esa etapa, se comienzan a cortar los primeros *xilotes* para ofrendar a los distintos santos. Javier Galicia, originario de Milpa Alta, comenta que hace algunas 20 años se adornaba el altar de la virgen de la Asunción con las primeras mazorcas marcando de esta manera la relación existente entre la milpa y la Virgen. Esta correspondencia también puede encontrarse en la pintura que se hizo para sustituir al antiguo mapa de propiedad comunal, en esta pintura de 1690 se halla una escena donde se aprecia en el encabezado la palabra "MILPAN" y la frase "EL REI NVESTRO SEÑOR", ahí encontramos a la virgen con su vestido blanco, manto azul y corona a sus pies una mujer principal hincada y portando en una de sus manos una palma o planta de maíz y, en la otra mano, un objeto circular que parece una corona (Flores 2016, 50). La presentación de los primeros *xilotes* o primicias en las comunidades campesinas es un ritual que encontramos durante el periodo de lluvias que se ha venido celebrando desde el periodo mesoamericano como lo ha reportado Broda (Broda 2016 y Broda 2009) ya que estos primeros *xilotes* dejan ver que habrá maíz.

El tercer periodo concierne ya propiamente a la candela y aquí encontramos que se dan un número importante de festividades para agosto, septiembre y octubre: San Bartolomé Apóstol, San Agustín, San Miguel, San Jerónimo, San Francisco, entre otros. Marcando el fin de la cosecha y abundancia, para posteriormente entrar en un periodo de preparar la tierra para el próximo ciclo. El último periodo corresponde al cosecha y desmonte de los campos de cultivo y al reposo de la tierra para la próxima siembra para noviembre, diciembre

y enero, que culmina con la peregrinación a Chalma y comenzar con el nuevo ciclo.

Además de las festividades patronales otro aporte importante de la religiosidad milpaltense son las peregrinaciones, visitas y salvas que se realizan año con año. Por ello, en la presente investigación se estudiará una de las festividades patronales más importantes: la celebración de la Asunción de María y una de las peregrinaciones más significativas para la población: la peregrinación al Santuario de Chalma. En ambas celebraciones puede encontrarse una serie de acontecimientos significativos comunes como por ejemplo, los sitios de descanso y espacios de celebración litúrgica, comida, ruta, eventos previos a la peregrinación y a la celebración de la festividad. Esto nos habla de que la religiosidad milpaltense tiene una característica muy particular, ya que tiende a celebrarse en espacios abiertos con la participación de grandes cantidades de gente, particularmente en el caso de las dos festividades estudiadas. Asimismo, encontramos que el trabajo en conjunto que se realiza para la organización de las celebraciones implica que no puede ser un fenómeno individual, pues uno no trabaja para sí, sino siempre comparte el trabajo con otros (Good 2005, 92) porque mantener una buena organización en gran medida depende de la estrecha relación que se guarda entre la población y el mayordomo, pues de ello determina que “se logre sacar el compromiso de manera adecuada”.

VI.I. Primera etapa: del 2 de febrero al 30 de abril

En la primera etapa del ciclo festivo encontramos las festividades a los santos que se celebran del 2 de febrero al 30 de abril, el cual inicia con el día de la

Candelaria, cuando se llevan a bendecir no solo a los Niños Dios sino también a los granos de maíz que serán depositados en sus cultivos, igualmente se bendicen otras semillas como fríjol, haba, calabaza, esto dependerá de la producción de cada poblador. En este primer momento festivo, se encuentran las celebraciones de Semana Santa y los carnavales, actividades que son movibles.

En la localidad es una práctica común apadrinar al Niño Dios, la cual consiste en nombrar a una pareja que se encargará de vestir y arreglar la imagen propiedad de otra familia, y que será llevada a bendecir por sus padrinos el 2 de febrero y arrullar el 24 de diciembre por la noche. En febrero, después de la ceremonia en la iglesia, los padrinos entregan la imagen en la casa de sus compadres, donde se reúnen los miembros de ambas familias y ratifican los vínculos de colaboración a partir del compadrazgo. Los Niños Dios también son llevados a Chalma sobre las espaldas de los peregrinos, se les lleva a bendecir a la iglesia y suelen figurar en el altar el día muertos (Wacher 2006, 40-41). Andrés Medina propone que al niño dios se le otorga la condición de un ser vivo y en la celebración de su festividad al consumirse atole y tamales, se está comiendo la sangre y la carne del dios joven del maíz (Medina 2017, 176. Medina 2021).

Con respecto a las actividades agrícolas del maíz en Milpa Alta se hace una selección de las semillas, se buscan las mejores mazorcas de buen volumen para que se logre producir un maíz de buena dimensión, la elección de las semillas estará a cargo la mujer de la casa, la de mayor edad, "la comadrona" es la que se escoge la semilla para la siembra (Galicia 2020), estos máíces se bendicen para que no les dé el aire o la tempestad y no se tire la cosecha (Dávila 2013).



Procesión de Niños Dios al término de la misa en la iglesia de la Asunción de María, 2 de febrero de 2018

Otra festividad es el carnaval está fue heredada de la península ibérica, la celebración estaba conformada por una serie de "ritos paganos" relacionados con el culto de la fertilidad y de la primavera (Weckmann 1994, 206), cuando el carnaval se establece en el periodo colonial fue flexible, abierto, dentro del cual pudieron salvaguardarse numerosas prácticas marcadas con el sello de la herejía (Galinier 1990, 105). Galinier sostiene que los carnavales abren con sus expresivas manifestaciones rituales matizados por el erotismo, un periodo de lluvias que se cierra y se complementa con la fiesta de muertos, así el carnaval es el momento en el cual se permite la transgresión, lo antes no permitido ahora es permisible (Galinier 1990, 106).

Actualmente, los carnavales en Milpa Alta son organizados por los barrios del poblado, cada barrio contrata una banda que ira al frente de la comparsa. Los diferentes barrios se organizan para el orden en que les tocará elegir a la Reina del Carnaval y a las princesas, cada año le toca a un barrio distinto dándose así

una sucesión programada entre las poblaciones participantes. Las jóvenes se postulan y serán electas por la población de su barrio. La comparsa se compone por un grupo de chinelos, que con el paso del tiempo han suplantado a los *huehuenches* quienes son hombres vestidos de mujer con los trajes de la región, en la actualidad en las comparsas se pueden encontrar vestimentas que van desde disfraces de Walt Disney, diablos, hadas, hombres vestidos de mujeres, uso de máscaras que pueden representar a un político, etcétera. Las comparsas recorren las calles del pueblo danzando una y otra vez, siguiendo una ruta ya establecida. Es común que en estas fiestas circulen los excesos y también que salgan a la luz las rivalidades entre los diferentes pueblos o barrios. Los carnavales suelen durar de viernes a domingo en todos los pueblos de Milpa Alta, con excepción del Carnaval de Villa Milpa Alta que dura de domingo a jueves, los carnavales en la demarcación de la alcaldía responden a una sucesión programada entre las comunidades participantes, es decir, ya existe un orden definido con anterioridad sobre quién inicia el periodo de carnavales, quién lo culmina y cuál es el carnaval más importante, que en este caso es el de Villa Milpa Alta. Al finalizar los carnavales se espera el baile con algún grupo de banda o variedad contratado para la ocasión.



Chinelos en el Carnaval de Villa Milpa Alta, 28 de abril de 2011

En cuanto a las actividades del ciclo agrícola, es en este momento cuando se empieza a preparar el terreno, desde noviembre y diciembre se ha llevado a cabo la limpia del terreno, se quita la hierba y se hacen los surcos donde se sembrará el maíz, es decir, se rotura la tierra para aflojarla y ponerla lista para la siembra. Para el mes de febrero, se hace el barbecho, el cual sirve para sembrar a partir del 25 de abril, día en que se celebra a San Marcos (Dávila 2013). Algunos habitantes reportaron encomendar su siembra a algún santo de su devoción, pero otros habitantes, como el señor Apolinar Dávila, comentan que no encomiendan su siembra a ningún santo porque su creencia es que sólo con llevar a bendecir sus semillas el 2 de febrero es suficiente, pues la Virgen de la Candelaria ofrece protección a su semilla para que la cosecha sea buena.



Imagen tomada por Julio César Chávez. Preparación de terreno para la siembra

Los datos recabados en campo nos dejan ver que los tiempos de siembra pueden variar por algunos días dependiendo de la altitud donde se esté sembrando, por lo que las lluvias también se presentan en diferente momento, afectando directamente a la semilla. Por ejemplo, a mediados de abril, la tierra suele estar amarilla, lo que trae como consecuencia que la semilla se queme, por ello es importante que se empiece a plantar cuando la tierra esté húmeda, pero si se va a cultivar a media altura del monte, se siembra en abril; en la parte alta del monte se hace a mediados de marzo; y en las faldas del monte es en mayo. Esto es porque la humedad se concentra de diferente manera en cada una de las zonas del monte (Galicia 2020).



Momento en que se echan las semillas a la tierra, abril 2018

Tabla I. Festividades más representativas celebradas en el primer ciclo festivo que corresponde del 2 de febrero al 30 de abril en relación con las actividades agrícolas.

Festividad	Fecha	Poblado	Características	Actividades Agrícolas ²⁵
Día de la Candelaria	2 febrero (fijo)	Todos los pueblos	Se lleva a bendecir a las semillas que se utilizarán en la cosecha y animales se presenta a los Niños Dios en la iglesia. Procesión de niños dios. Las mujeres son las que portan los elementos a bendecir pues se les relaciona con la fertilidad	Bendición de las semillas que se sembraran después También se bendicen animales Si se siembra en la zona boscosa se hace hacia la última semana de

²⁵ La información recabada en esta parte de la tesis que corresponde a las actividades agrícolas que se presentará en las cuatro tablas que corresponden a cada uno de los momentos del ciclo festivo y su relación con las labores agrícolas. Los datos fueron proporcionados por Javier Galicia Silva, originario de Santa Ana Tlacotenco, abril 2020.

				enero y la primera de mayo para que estén listos en agosto (7° promedio de temperatura)
Peregrinación al Santuario de Amecameca	Variable de acuerdo al miércoles de ceniza	Villa Milpa Alta		
San José	19 marzo (fijo)	Villa Milpa Alta, Santa Ana Tlacotenco		Se comienza a sembrar en Santa Ana que es un espacio frío pero no tanto como la zona boscosa (12° promedio de temperatura) Este maíz estará listo para septiembre
Cristo Leñero	19 marzo (fijo)	Villa Milpa Alta, San Pedro	Se le encomienda el cuidado del bosque y se le pide permiso para "la bajada de la leña" que se utilizará en la comida festiva.	
Precarnaval	Variable, fin de semana anterior al primer miércoles de ceniza	Villa Milpa Alta.	Se hace un recorrido con la banda de chinelos por los barrios de Villa Milpa Alta, anunciando la llegada del	

			carnaval.	
Carnaval	Variable	San Bartolomé Xicomulco	Inician una semana antes de Semana Santa, se celebran	
Carnaval	Variable	San Antonio Tecómitl	los viernes, sábados y	
Carnaval	Variable	San Francisco Tecoxpa	domingos; salvo el carnaval de Milpa Alta que es de	
Carnaval	Variable	San Jerónimo Miacatlán	domingo de resurrección al siguiente jueves,	
Carnaval	Variable	San Lorenzo Tlacoyucan	en total 5 días. Los pueblos se organizan por fines de semana y todos los pueblos tienen su carnaval, lo cual les lleva a tener un calendario de mes y medio de carnavales. Durante la Semana Santa se suspenden y reinician el domingo de resurrección.	
Domingo de Ramos	marzo-abril (Variable)	Todos los pueblos	Todos los pueblos llevan a cabo sus misas y los	
Semana Santa	marzo-abril (Variable)	Todos los pueblos	pueblos hacen su víacrucis de Semana Santa	
Carnaval	Variable	Villa Milpa Alta	Inician una semana antes de Semana Santa, se celebran	Se comienza con la primera labor
Carnaval	Variable	Santa Ana Tlacotenco	los viernes, sábados y	de tres: se deshierba el
Carnaval	Variable	San Pablo Oztopec	domingos, salvo el carnaval de Milpa	terreno cuando el
Carnaval	Variable	San Salvador	Alta que es del	maíz ha

		Cuauhtenco	domingo de	crecido un
Carnaval	Variable	San Juan Tepenahuac	resurrección al siguiente jueves,	poco
Carnaval	Variable	San Pedro Atocpan	en total 5 días. Los pueblos se organizan por fines de semana y todos los pueblos tienen su carnaval, lo cual nos lleva a tener un calendario de mes y medio de carnavales. Durante la Semana Santa se suspenden y reinician el domingo de resurrección.	
San Marcos	25 abril (fijo)	Barrio de San Mateo de Villa Milpa Alta, Santa Ana Tlacotenco, San Lorenzo Tlacoyucan	Con esta festividad se da inicio al ciclo de siembra en la región aunque también dependerá de la altura en que se encuentre el terreno pues también este momento puede suceder después de la fiesta de San Marcos	Inicia periodo de petición de lluvias En Villa Milpa Ata comienza a sembrarse (la temperatura es mas cálida, que Santa Ana y la zona boscosa)

VI.II. Segunda etapa: del 3 de mayo al 10 de agosto

Durante esta etapa, se encuentra la celebración de varias de las festividades relacionadas con los santos patronos de los pueblos de Milpa Alta, siendo uno de los períodos más importantes, pues el grueso de las fiestas se concentra aquí, como las fiestas de San Pedro, San Antonio, San Juan, San Pablo, entre otras y finaliza con la fiesta de San Lorenzo, que dará paso a la siguiente etapa que inicia con la fiesta principal que es la dedicada a la Virgen de la Asunción. Asimismo es en este momento cuando se da el paso de la estación de secas a la de lluvias, comenzando con la fiesta dedicada a la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo, en ella los milpaltenses acuden a la iglesia con cruces, adornadas con flores y listones que son rociadas con agua bendita por el sacerdote.

El culto a la Santa Cruz tiene el objetivo de la petición de lluvia, también se cree que las cruces colocadas en las construcciones tienen el poder de favorecer el buen logro de la edificación (Wacher 2006, 41). A las cruces se les busca padrinos y ellos las llevan a misa donde son bendecidas. En casa de los dueños de la cruz, se da una comida en honor a los padrinos, cuando las cruces son llevadas a las construcciones se truenan cohetes, se ofrecen galletas y refrescos tanto para la gente de la casa como para las personas que lleguen a pasar por ahí, además se hace una comida a manera de agradecimiento. Broda plantea que el simbolismo de las cruces se centra en la siembra del maíz y la petición de agua; además de que las cruces son tratadas como si fueran personas, cada una tiene su identidad propia y recibe las vistosas ofrendas de flores, copal y comida (2001, 197). Así que la fiesta de la Santa Cruz demuestra la vitalidad del culto a los cerros, de los rituales de siembra y al agua aún existentes entre los antiguos pueblos mesoamericanos.

Las labores agrícolas que encontraremos para este periodo comenzarán cuando el maíz ha crecido un poco, alrededor de unos treinta centímetros, es deshierbado, a esto se le llama “la primera labor de tres”²⁶. A la planta del maíz se le pasa el arado para ir formando los surcos, para con el azadón terminar de emparejar la tierra. Esta primera labor tiene la intención de sacar la hierba que haya crecido en torno al maíz y no le quite los nutrientes que beneficiarán al maíz, igualmente se busca rodear a la planta de una capa más gruesa de tierra alrededor para que le sirva de soporte al maizal, crezca derecho y guarde mayor humedad que la planta aprovecha para crecer. En junio se hace el cojón o montón²⁷, para este momento la planta ha crecido un metro o metro y medio cuando más, en esta labor se vuelve a pasar el arado que tiene la característica de poseer el “ala más grande”, es decir, es de mayor tamaño, con el objetivo de que al momento de pasar el arado, se eche mayor cantidad de tierra sobre la planta de maíz. Posteriormente, con el azadón se acomoda la tierra alrededor de la planta a manera precisamente de montón, realizar esta labor permite fortalecer a la planta y evitar que esta se quiebre en la temporada de viento o cuando el tallo se haya cristalizado, también se busca quitar la hierba antes de que se “cierre la milpa”²⁸ cuando ya es más complicado realizar alguna maniobra. Este dato es interesante, pues coincide con los que identifica Graulich para la veintena de Tepeílhuitl o la fiesta de los cerros, fechada en 682 para 13 de mayo al 1 de junio, donde se reporta que durante el crecimiento del maíz cuando la milpa estaba poco desarrollada y aparecen las primeras mazorcas, se amontonaba la tierra

²⁶ En Santa Ana a esta primera labor le llaman “diuno o de a uno” y en Tecómitl “yuno”. La primera labor también puede realizarse hacia el mes de abril, es decir, durante el primer ciclo festivo, esto dependerá del crecimiento que tenga la planta o de cuando se haya comenzado a sembrar.

²⁷ A este montón también se le conoce como “segunda labor”.

²⁸ Se le llama cerrar la milpa, cuando las hojas del maíz se han extendido y ya no permite el paso.

formando pequeños montículos alrededor de las mazorcas, “se les hacían cerros” (Graulich 1999, 166), actividad que se sigue recreando, pues los campesinos milpaltenses a este momento de las labores del ciclo agrícola le llaman “echar montón”, es decir, hacen un cerro en el tallo de la planta que servirá para protegerla, darle mayor humedad y favorecer el crecimiento del maíz, haciendo una clara alusión a la idea de que los cerros son los contenedores de agua y humedad.

Tabla II. Festividades más representativas celebradas en el segundo ciclo festivo que corresponde del 3 de mayo al 10 de agosto y su relación con las labores agrícolas.

Festividad	Fecha	Poblado	Características	Actividades Agrícolas
Santa Cruz	3 mayo (fijo)	Todos los pueblos	Se adornan las cruces en los caminos y se llevan a bendecir las que serán utilizadas en las construcciones, dónde también se llevan a cabo comilonas	Se vincula simbólicamente con el cambio de estación y el inicio de la siembra Comienza la siembra en Tecómitl que es aun más cálido que Milpa Alta, este maíz estará listo para septiembre
Capilla de San Martín Caballero	14 mayo (fijo)	San Pedro Atocpan		
Jueves de	mayo	San Pedro		Se comienza con

Ascensión	(variable)	Atocpan		la primera labor de tres: se deshierba el terreno cuando el maíz ha crecido un poco
Señor de las Misericordias	mayo-junio (variable)	San Pedro Atocpan		
Fiesta de la Luz	mayo-junio (variable)	Barrio de la Luz en Villa Milpa Alta		
Pascua de Pentecostés y Señor de Chalmita	mayo-junio (variable)	Todos los pueblos y San Pablo Oztotepec		
Corpus Christi	junio (variable)	Todos los pueblos	Se lleva a misa a los niños vestidos de "inditos". Conocido como el día de las mulas	Se pide que para tener una buena temporada de lluvias y buenas cosechas
Señor del Calvario	2 junio (fijo)	San Lorenzo Tlacoyucan		
San Antonio de Padua	13 junio (fijo)	San Antonio Tecómitl		
Apóstol San Juan Bautista	24 junio (fijo)	Barrio de San Juan en San Pablo Oztotepec y en San Juan Tepenahuac		Se ofrenda a los aires que ayudan a traer el agua
Santo Jubileo	junio-julio (variable) 4 - 8 de mayo	San Pedro Atocpan, Santa Ana Tlacotenco y Villa Milpa Alta San Antonio Tecómitl	El jubileo es momento de alegría y gozo, son 40 horas en las que se expone el Santísimo, estas no son seguidas sino dan un total de 4 días de festividad. El último día del jubileo, sale la peregrinación con el	Se hace la segunda labor: se echa montón o se hace un cojón, una especie de cerro en la base de la planta para guardar humedad

			Santísimo y se adorna con tapetes de aserrín.	
San Pedro y San Pablo Apóstol	29 junio (fijo)	San Pablo Oztotepec San Pedro Atocpan		
Santa Ana	26 julio (fijo)	Santa Ana Tlacotenco		
Santa Martha	29 julio (fijo)	Barrio de Santa Martha en Villa Milpa Alta		
Nuestra Señora de los Ángeles	2 agosto (fijo)	Barrio los Ángeles en Villa Milpa Alta		
San Salvador	6 agosto (fijo)	San Salvador Cuauhtenco		Se relaciona con la maduración del maíz La milpa sigue creciendo
San Lorenzo Mártir	10 agosto (fijo)	San Lorenzo Tlacoyucan		

VI.III. Tercera etapa: del 15 de agosto al 31 de octubre

Este tercer bloque festivo comienza el 15 de agosto con la conmemoración de la Asunción de la Virgen, durante la fiesta ya no se trata de implorar a la lluvia sino de darle seguimiento al ciclo del crecimiento del maíz, pues para agosto la planta ya está grande (Broda 2001, 2004). En la zona de Milpa Alta los maíces se presentan desde finales de julio hasta finales de septiembre. Para la fiesta de la

Asunción se recogen los elotes durante la candela²⁹, después vendrán dos meses más de elotes y es donde encontramos el grueso de las festividades patronales de Milpa Alta como: San Gerónimo, San Agustín, San Bartolomé, San Miguel, entre otros, para llegar al periodo de cosecha hacia finales de octubre, entrando al último periodo del ciclo festivo y su relación con las labores agrícolas.

En lo que respecta a las actividades agrícolas, en los primeros 15 o 20 días de agosto el maíz empieza a jilotearse³⁰, precisamente para la fiesta de la Asunción, la aparición de estos jilotes deja ver cuanto maíz se obtendrá en días posteriores por lo que los pueblos suelen celebrar este momento, en este caso la fiesta de la Virgen de la Asunción se convierte en el parteaguas y se posiciona como el punto cumbre del ciclo agrícola con la presentación de los primeros jilotes, como se mencionó con anterioridad, ya que nos habla que el alimento está asegurado para meses posteriores.

Para mediados del mes de septiembre se da la última deshierbada, es decir, se comienza a quitar la hierba que salió por la humedad y se siembra el frijol con la intención de que evite que el maíz se vaya de lado o se quiebre por el aire. Se sabe cuando el elote ya maduró porque se comienza a poner duro, esto sucede para el mes de septiembre. Es en este momento cuando se separan algunos elotes que servirán de semilla y otros se comienzan a pixcar³¹. Toda la planta de maíz es utilizada, por ejemplo, la caña para los animales de corral, la hoja para los tamales, los elotes se amarran con una cinta para desgranar las mazorcas y la raíz como abono del terreno.

²⁹ La candela se refiere a la siembra que se hace el 2 de febrero día de la Candelaria y se recogen como elotes hacia mediados de agosto, para la fiesta de la Asunción.

³⁰ Viene de la raíz *lhlotl* y se refiere a cuando comienza a crecer la vaina del maíz y le empiezan a salir los granos y el cabello de lo que después será el maíz.

³¹ Proviene de *pixca* que se refiere a recoger, segar, cosechar (Simeón 1977, 388).

En octubre es cuando se deja secar el maíz. Esto lo podemos notar porque las mazorcas caen de la vaina por su propio peso. A finales de octubre se corta la mata y se acomoda en mogotes³² no muy grandes, pues si estos son muy anchos y el maíz aún está un poco verde, se pueden echar a perder. Es cuando la cosecha esta lista para recogerse porque la mazorca cuelga y la planta se pone amarilla.

Tabla III. Festividades más representativas celebradas en el tercer ciclo festivo que corresponde del 15 agosto al 31 de octubre.

Festividad	Fecha	Poblado	Características	Actividades agrícolas
Asunción de María	15 agosto (fijo)	Villa Milpa Alta todos los barrios, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán y San Agustín Ohtenco	En Villa Milpa Alta se da la dormición de la Virgen en manzanas antes de su ascenso al cielo. Las manzanas son repartidas entre la población.	Verdor de las matas del maíz que están comenzando a jilotear En algunos casos los primeros elotes de aquellos que sembraron en febrero. Este maíz se le considera ser un maíz destinado a la parte ritual
San Bartolomé Apóstol	24 agosto (fijo)	San Bartolomé Xicomulco		
San Agustín	28 agosto	Barrio de San		

³² Montones de la vaina que se utilizará para dar de comer a los animales de carga.

	(fijo)	Agustín en Villa Milpa Alta y San Agustín Ohtenco		
Aniversario de la degollación de San Juan	29 agosto (fijo)	San Juan Tepenahuac		
Nacimiento de la Virgen María	septiembre (fijo)	Villa Milpa Alta		Última deshierbada y se siembra frijol
Ascensión de la Virgen de Guadalupe	8 septiembre (fijo)	San Lorenzo Tlacoyucan		
Renovación de la Preciosa Sangre. Exaltación de la Santa Cruz	13 septiembre (fijo)	San Antonio Tecómitl	Se venera a un Cristo de Madera, pero solo la réplica sale a casa del mayordomo en turno donde se da el desayuno. Se le llama renovación de la Preciosa Sangre porque en 1877 se renovó el cristo que se encontraba arrumbado en la iglesia y el padre Daniel Danilo se encargó de rescatarlo y fue así que comenzó a sudar y ese sudor se convirtió en sangre, de ahí el nombre del Cristo.	
Santa Cruz	13 septiembre (fijo)	Villa Milpa Alta		
San Mateo	21 septiembre (fijo)	Barrio de San Mateo (Villa Milpa Alta)		
San Miguel Arcángel	29 septiembre (fijo)	Santa Ana Tlacotenco San Pablo	La población milpaltense coloca cruces de pericón	Maduración del maíz

		Oztotepec, Colonia de Villa Milpa Alta	para evitar que los malos aires rodeen sus casas. Es común en los días cercanos a la fiesta la venta de estas cruces a fuera de los mercados.	Se comienza a Pixcar
San Jerónimo	30 septiembre (fijo)	San Jerónimo Miacatlán		
San Francisco de Asís	4 octubre (fijo)	San Francisco Tecoxpa		
Llegada del Agua Potable a estas comunidades	Octubre	San Pablo Oztotepec San Salvador Cuauhtenco	Se adornas las primeras tomas de agua que se establecieron en los pueblos con flores	

VI. IV. Cuarta etapa: del 1 de noviembre al 31 de enero

La última fase del ciclo festivo corresponde al periodo de 1 y 2 de noviembre, fechas en las que se celebra a los muertos. En Milpa Alta, las vísperas a los difuntos comienzan a celebrarse desde el día 29 de octubre. Las festividades en esta época están relacionadas principalmente con el ciclo de vida, pues con la víspera de muertos al inicio de este periodo marca el fin del proceso de crecimiento del maíz y al mismo tiempo, se busca renovar la tierra, dejarla reposar y comenzar de nueva cuenta el momento de la siembra. Este ciclo festivo termina en enero y el ciclo comienza nuevamente para febrero.

A principios de noviembre, se recoge la cosecha, es el tiempo también para recibir a los muertos, dentro de la cultura no solo milpaltense sino también en la cultura nacional se cree que los muertos regresan a visitar a sus parientes, en este retronó recorren los caminos y lugares que habitaron (Wacher 2006, 43). En estos días es común encontrar fogatas a la entrada de las casas, ellas sirven para alumbrar el camino a los muertos y evitar que se pierdan, en torno a ellas se reúnen las familias, se colocan las ofrendas en los interiores de la casa, los niños cantan letanías para que les den fruta de la ofrenda, se adornan los cementerios para esperar a sus familiares e incluso se organizan comidas en los panteones para convivir con sus difuntos, esas actividades pueden comenzar desde la puesta del sol hasta altas horas de la madrugada.

*“Campanero, mi talmal,
si me da mi calabera, le pasamos a rezar,
a la ofrenda de su hogar, lo que sea su voluntad³³”*

La bienvenida a los muertos se hace en algunos poblados a las 6 de la mañana en otros a medio día, se les llama, se les invita a entrar y se les conduce hasta el altar, así como se les recibe también se les despide esperando que regresen el próximo año.

³³ Letanía cantada por los niños de Villa Milpa Alta al pedir calaverita (Peña 2021).



Panteón durante día de muertos, noviembre 2016.

En este periodo de descanso, se realiza la peregrinación más importante para los pueblos milpaltenses: la peregrinación a Chalma. Ahí los fieles van a agradecer lo obtenido, pagan mandas y hacen promesas. De esta manera se regenera la relación entre el santo y la población, estableciéndose un vínculo indisoluble entre ambos. En enero, cuando las labores del ciclo agrícola han disminuido, se realiza la peregrinación a Chalma su organización implica la intervención de las mayordomías de los pueblos y barrios, además del Mayordomo Mayor, quien se ubica en Villa Milpa Alta, el Mayordomo Mayor es el que se encarga de coordinar, asistir y conducir a los peregrinos de la región. Las otras dos peregrinaciones importantes de la zona son a Amecameca y a la Basílica de Guadalupe.

Esta etapa corresponde propiamente al periodo de secas, la semilla de maíz que ya fue almacenada, mientras que el nopal, otro producto importante para la población, experimenta una disminución en su producción por el descenso de las temperaturas y las constantes heladas que suelen caer en esta temporada. Los terrenos comienzan a limpiarse en los meses de noviembre y diciembre, se

inicia con el barbecho, se deja reposar la tierra por un tiempo, se “desorilla”, es decir, cuando al terreno se le quita toda la hierba. Para diciembre se recoge el zacate, esperando que para febrero con la bendición de las semillas comiencen nuevamente las labores del ciclo agrícola y festivo.

Tabla IV. Festividades más representativas celebradas en el cuarto ciclo festivo que corresponde del 1 noviembre al 31 enero.

Festividad	Fecha	Poblado	Características	Actividades Agrícolas
Todos los Santos	1 noviembre	Todos los pueblos	Del 29 al 31 de octubre, se espera a los difuntos en los diferentes pueblos, ese día llegan las almas en pena, quienes no tienen quien las espere o los accidentados. El 1 de Noviembre llegan los niños, la hora de arribo de los niños varia de pueblo en pueblo. Los adultos llegan el 2 de noviembre.	Cosecha del maíz Se deja secar el maíz
Fieles difuntos	2 noviembre		A los difuntos se les espera afuera de su casa, se le llama y se les invita a pasar acompañados por el aroma del copal. Por las noches se pone una “lumbrada”, es decir, una fogata	Se corta la mata y se hacen mogotes

			afuera de las casas para que los difuntos no se pierdan en su camino y lleguen a donde los esperan.	
La Purísima Concepción	8 diciembre (fijo)	Barrio de la Concepción en Villa Milpa Alta, San Agustín Ohtenco, San Juan Tepenahuac		En diciembre se comienza a recoger la pastura
Virgen de Guadalupe	12 diciembre (fijo)	Todos los pueblos	Se van los pueblos en peregrinación a la Basílica de Guadalupe y en las capillas de los pueblos o donde cuenten con una imagen se hace misa, comida y baile	
Posadas	16-24 diciembre (fijo)	Todos los pueblos	Se hacen las tradicionales posadas, se rompen piñatas y se entregan los aguinaldos.	
Noche Buena y Navidad	24 y 25 diciembre	Todos los pueblos	Se hace la misa de los Niño Dios y se arrulla.	
Despedida del Año Viejo	31 diciembre (fijo)	Todos los pueblos	Se lleva a cabo la Misa de Gallo que da pie a la despedida del año viejo y la llegada del nuevo.	Última semana de diciembre y primera de enero se barbecha la tierra
Año Nuevo	1 enero (fijo)	Todos los pueblos	En el caso de Santa Ana, existen los encargados de "sacar la fiesta" del primero de enero.	Se relaciona esta festividad con la fertilidad. Se separan las

				semillas que se van a almacenar
Peregrinación al Santuario del Señor de Chalma	3 al 10 enero (fijo)	Todos los pueblos excepto San Bartolomé y San Pedro Atocpan Santa Ana Tlacotenco se va a la peregrinación pero aparte.	Casi todos los pueblos comienzan su peregrinación el día 3 en la madrugada.	Las dos primeras semanas de enero llueve y tiene que estar listo el terreno para que conserve la humedad
Santos Reyes	6 enero (fijo)	Todos los pueblos	Se celebra en el santuario de Chalma con la misa otorgada a los peregrinos.	
Señora del Consuelo	6 enero (fijo)	San Bartolomé Xicomulco		
Peregrinación a la Basílica de Guadalupe	13 enero (fijo)	Villa Milpa Alta		
Conversión del Apóstol San Pedro	25 enero (fijo)	San Pablo Oztotepec		

El estudio del ciclo festivo en Milpa Alta muestra la relación existente entre las labores agrícolas y las festividades patronales, en cada una de las etapas encontramos celebraciones importantes que aluden a las actividades agrícolas, por ejemplo: la bendición de las semillas, el inicio de la siembra, la petición de lluvia, la candela y la cosecha, solo por mencionar algunas. No obstante en la actualidad la población ha reducido su producción del maíz, en menor medida el cultivo de haba y frijol, este cultivo que es básicamente familiar, ha permitido el mantenimiento de la milpa como un espacio de obtención de recursos de

autoconsumo fomentando la relación directa con la tierra, permitiendo que año con año se reproduzcan diversos aspectos de la cultura milpaltense.

La disminución del cultivo de la milpa dio paso a la suplantación de ésta por el cultivo del nopal hacia la década de los setenta del siglo pasado, esta forma de cultivo tomó auge porque para su plantación no se necesitaba un alto índice de inversión ni tampoco era complejo el proceso productivo, los recursos obtenidos de la venta del nopal sirvieron no únicamente para activar la vida económica en la región, que venía recuperándose de un complejo proceso revolucionario, sino también contribuyó para financiar las fiestas religiosas, pues dedicarse al cultivo del nopal permitía una flexibilidad en los horarios de labor y cubrir los diversos compromisos adquiridos en la mayordomía. Así la fiesta fue adquiriendo mayor importancia por encima del propio cultivo de la milpa y las mayordomías se convirtieron en el eje rector de la vida comunitaria mientras que el cultivo del maíz fue desplazado poco a poco, condenándolo casi al exterminio, pero ha logrado mantenerse porque ha permitido el arraigo a la tierra a través de una la identidad que se consolidó con los movimientos comuneros.

VII. Expresiones religiosas en Malacachtepeque Momozco: el caso de la fiesta de la Virgen de la Asunción en Villa Milpa Alta

Milpa Alta tiene una importante variedad de fiestas patronales, de santos menores, de vírgenes y cristos, esta diversidad se puede notar de un barrio a otro, las imágenes de sus santos suelen ser el símbolo principal de la comunidad, las celebraciones en su honor también son marcas de distinción y de identidad, son punto de encuentro entre distintos barrios y pueblos al participar en sus fiestas como asistentes, al intercambiar ofrendas y al llevar de visita a sus santos. De este crisol de celebraciones se estudiarán dos: la fiesta de la Virgen de la Asunción y la Peregrinación a Chalma, debido a que en estas celebraciones se concentra un mayor número de participación de los pueblos de la demarcación, además son las dos festividades más importantes de la zona, por ello es que ambas nos permiten identificar cómo se da la dinámica de organización comunitaria en torno al santo patrón. En la fiesta de la Virgen de la Asunción y la Peregrinación a Chalma se encuentra un elemento en común: el bosque como espacio sagrado, porque a través de él la población se agrupa, ya que permite la cohesión de la comunidad en torno a un espacio que les ha brindado identidad, la cual ha sido reforzada desde el periodo colonial hasta la actualidad en que la población ha llevado a cabo la defensa del bosque.

Durante el periodo mesoamericano los montes eran considerados el *axis mundi* para unir el cielo y el inframundo, sus entrañas son el origen del ser humano, eran considerados como dispersadores de agua y eran venerados por los pueblos. A las montañas se les daba culto en su función de protectores del agua y lugares que controlaban el temporal, eran deidades telúricas que

mandaban las tormentas, el granizo y ciertas enfermedades, pero también responsables de las lluvias benéficas para la agricultura (Broda 1991, 53). Asimismo el monte brinda manutención y alimentación a la población, pues de él se saca leña, hongos, diversas plantas medicinales y animales que sirven como alimento. El bosque ha cobrado importancia por los productos que de él se puedan obtener, por ello es fundamental conservarlo porque dota a la población de sustento tanto para la vida comunitaria como para las celebraciones religiosas.

En Milpa Alta se encuentran varios espacios montañosos que son referentes importantes para la población, no únicamente porque forman parte de su territorio, sino porque alrededor de ellos se entretienen pasajes históricos como los campos de cultivo y la obtención de productos alimenticios. Por ejemplo, el volcán Teuhtli, de él se sabe, por los diversos relatos encontrados sobre la Revolución, que sirvió como escondite para las huestes zapatistas ya que en su interior existen diversas cuevas, también se le ha asociado con el agua por ello en la festividad de la Santa Cruz se sube a la cima y se llevan a cabo ceremonias de petición de lluvia, en la actualidad alrededor del Teuhtli se da una intensa producción de nopal. Otro lugar ubicado en zona montañosa es el Tulmiac, sitio que se da a conocer a partir del relato colonial de la historia fundacional de Milpa Alta y forma parte del litigio histórico que se tiene con San Salvador Cuauhtenco. En el relato antes señalado, el Tulmiac es donde tiene lugar la aparición de la "señora linda", que no es otro personaje sino la Virgen de la Asunción, deidad femenina que desde la época medieval se le relacionaba con el agua, líquido importante para la población puesto que, como se sabe, la zona ha carecido de ella. De esta manera, los espacios montañosos en Milpa Alta han jugado un papel trascendental para la comunidad, pues no solamente son espacios por donde se

desplaza la población o donde se puede obtener alimento, sino tienen un significado histórico para la comunidad.

VII.I. Fiesta de la Virgen de la Asunción de María

Un dato interesante que encontramos en la fiesta de la Asunción es la referencia al agua y a los cerros, dentro de la concepción nahua el monte era receptáculo de agua, en la estación de escasez de lluvia mediante ofrendas y rituales se le pedía al monte liberar el agua para evitar que la cosecha se secase, a decir de López Austin el cerro es la gran bodega donde se almacena la riqueza del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes que tienen el poder de multiplicar de los alimentos (1993, 3), por ello se considera que el dios patrono se convierte en el distribuidor de los bienes. En el periodo colonial, las particularidades de las deidades mesoamericanas fueron fusionadas con los rasgos de los santos y vírgenes del periodo medieval, conformando un cristianismo novohispano, que permitió la unión de la religiosidad mesoamericana con la española, a estas expresiones religiosas de los pueblos mesoamericanos López Austin las llama "tradición religiosa mesoamericana", pues considera que se conforma una tradición religiosa por que se parte de la tesis de que la religión es histórica ya que sus componentes están vinculados al espacio social donde surgen por lo que se ve afectada por las diversas transformaciones históricas, de manera que los componentes de la religión se modifican con iguales ritmos, aunque existen elementos que parecen inalterables al paso de los milenios y otros se transforman notoriamente a consecuencia de los cambios sociales (López Austin 1999, 17), de esta manera el cristianismo no logró erradicar los valores más íntimos y cotidianos

que existían en la sociedad indígena mesoamericana, entre estos se incluían la relación del hombre con sus dioses patronos y paulatinamente el culto a los santos patronos fue homologándose al de los dioses patronos (López Austin 1999, 105).

Por otra parte, para la iglesia católica, las vírgenes tienen un papel preponderante ya que se les sitúa por arriba de los santos y debajo de dios debido a que María, la madre de Dios, es representada en momentos trascendentales de la historia de Jesús. Durante la Edad Media se establecieron tres festividades marianas: la Purificación, la Anunciación y la Asunción, esta última conmemora el ascenso de María en cuerpo y alma al cielo, culminando con su coronación como reina del cielo y de la tierra una semana después (Wacher 2013, 201), lo que los pueblos interpretan como la octava. La fiesta de la Virgen de la Asunción es celebrada el 15 de agosto, ubicada en la estación de lluvias, es una fecha en que se da el apogeo de las precipitaciones y del crecimiento del maíz, lo más probable es que los frailes buscaran semejanzas entre las antiguas deidades y las traídas por ellos a las nuevas tierras, de ahí que decidieron otorgar como santo patrón de Milpa Alta a la Virgen de la Asunción (Wacher 2013, 201) ya que en la tradición medieval se tiene registrado que la Asunción hacía llover en el barrio (Weckmann 1994, 278) donde era festejada. La Virgen de la Asunción para los milpaltenses, por una parte, representa la deidad que propiciará el buen temporal con la presencia del agua y, por la otra, la asociación de la Virgen con el agua registrada en los Títulos Primordiales donde se narra la aparición de la Virgen de la Asunción y de su arraigo a la comunidad, lazo que se crea no únicamente por la aparición dentro del espacio milpaltense, sino que también expresa una apropiación de la imagen a partir de su propio contexto; por

ejemplo, a la Asunción se le ha asociado a la *Cihuacóatl*³⁴, que entre sus atributos estaba el agua terrestre y la provisión de mantenimientos, a esta diosa se le podía encontrar tanto en un cerro o una laguna como en una cueva o un ojo de agua (Acosta 2004, 194). También entre la población se ha mantenido el relato que debajo de los pies de la Virgen de la Asunción, en el altar mayor, pasa agua y existe una cueva donde se escucha un borbotón, donde dicen que hay un lago chiquito (Acosta 2004, 104) incluso en los Títulos primordiales aparece el dato que el Convento de la Virgen de la Asunción está asentado sobre una cueva:

... enpesaron a caminar quando llegaron a tunalapa miraron a todas partes que no abia ojo de agua luego vinieron a un cerro una poseysion de la Virgen fueron luego fueron por tierra a pie al puesto llamado Malacatepequititlan momosco allí vieron siete ojos de agua de lo qual se algraron contentos los padres benditos allí posieron posesión... (López Caballero, 2003, 229)

Este testimonio de los siete ojos de agua que existen bajo el altar ha sido tomado como referencia al origen de Chicomoztoc³⁵; sin embargo, si tomamos en

³⁴ Eliana Acosta y Paula López han hecho esta referencia a la *Cihuacóatl* — serpiente femenina o serpiente hembra — que era una de las deidades más importantes en la religión nahua. Debido a su vínculo con el origen de la humanidad y su relación simbólica con la serpiente se le ha equiparado con Eva. Los antiguos nahuas consideraban que esta diosa auxiliaba a las mujeres en el momento del parto; brindaba poder a los guerreros durante la guerra; y, al estar relacionada con el lado femenino del cosmos, tenía influencia sobre la fertilidad y el agua. Incluso era conocida como *Quilaztli*, que quiere decir “la que propicia el verdor o la verdura”. Sin embargo, también podía mostrar un rostro más cruento al traer consigo hambrunas, sequía y pobreza. (Aguilera 2020, s.f.)

³⁵ Chicomoztoc era como una montaña con cuevas (naturales o artificiales) que funcionaba como un sitio de tránsito entre niveles cósmicos y entre cronotopos, es decir, formas distintas de temporalidad y espacialidad. En el interior de este cerro primordial el tiempo era inmanente e inmóvil, y tampoco había una diferencia clara entre animales, humanos y dioses. Chicomoztoc, más que un lugar singular, era un topónimo que se podía aplicar y agregar a cualquier sitio

cuenta los atributos relacionados con la Virgen de la Asunción a lo largo del texto podríamos proponer que se le equipararía con Chicomecóatl³⁶, ya que a la Asunción en su celebración se le adornaba con las primeras mazorcas cultivadas con fines religiosos (candela), de igual modo la Virgen al estar posada sobre siete ojos de agua busca asegurar que a Milpa Alta no le falte agua, elemento indispensable para la fertilidad de los campos de cultivo y la manutención de la población.

VII. II. Vísperas de la Asunción de María

Los primeros registros que se tienen de la celebración de la Virgen son los de Martínez Ruvalcaba, quien da el dato de que hasta mediados del siglo pasado, la organización de la fiesta de la Asunción estuvo a cargo de la mayordomía de la parroquia que funcionaba como una hermandad integrada por los pobladores de los barrios (1974, 62); sin embargo, esta desapareció cuando los sacerdotes le impidieron seguir ocupándose del templo y del festejo, lo que orilló a la población a reorganizar la festividad dedicada a la Asunción. En la actualidad la celebración dedicada a la Virgen de la Asunción da comienzo con el novenario dedicado a la Virgen, una vez terminado, el 13 de agosto por la tarde se realiza la velación a María en su dormición: rito proveniente del medievo en el que se señalaba la transición de María al cielo, para ello se recuesta a la imagen de la

(Navarrete, <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/fee6a018-6af7-4354-a7e0-649b9933a9a8?filename=el-lugar-de-las-siete-cuevas>, Julio 2020)

³⁶ Quien también era una diosa joven que personificaba el crecimiento del grano del maíz, Chicomecóatl – siete serpientes – era personificada con mazorcas en ambas manos que representaban “el corazón de los graneros”, es decir, las mazorcas bendecidas en la fiesta (Vela 2011, 36)

Virgen de la Inmaculada Concepción en una cama hecha de flores, se le cubre con flores y la rodean de manzanas rojas frescas que se repartirán el 14 de agosto entre la población, quienes se encargan de repartir las manzanas son los mayordomos de la Inmaculada Concepción.



Iglesia de la Asunción de María en Villa Milpa Alta, mayo de 2007

En la festividad dedicada a la Virgen de la Asunción, hay un grupo de señoritas que se llaman "las catorceñas",³⁷ se les llama así porque son catorce las muchachas que participan en la celebración y su edad generalmente oscila entre los 14 y 15 años, aunque también podemos encontrar jovencitas de mayor edad. Las catorceñas son las encargadas de bajar a la Virgen del altar y arreglarla para la dormición, pues por su corta edad se considera que son seres puros que no han sufrido las tentaciones del cuerpo, ellas también, meses antes, salen a pedir en los distintos barrios de Villa Milpa Alta la cooperación que se ocupará para la fiesta del 15 de agosto. La población recuerda que antiguamente la cooperación era

³⁷ Las catorceñas está integrado por señoritas que participan voluntariamente.

únicamente para el barrio de la Concepción, pero que en la actualidad se pide el apoyo en todos los barrios de Villa Milpa Alta. La comida que ellas ofrecerán se hará en casa de una de las catorceñas, ahí se da de comer a la gente que quiera asistir; así mismo, las señoritas también se encargan de llevar flores y cohetes a la Virgen como una ofrenda.

Cabe apuntar que para la fiesta de la Asunción no existe una mayordomía como en otras festividades y más bien quienes se encargan de “sacar la fiesta”³⁸ de la Asunción son “las catorceñas”, por lo que no encontramos cambio de mayordomos, sino un cambio de “las catorceñas”, ya que los encargados del cuidado de la Asunción son vitalicios y son los mismos que tienen a su cargo la imagen de la Inmaculada Concepción³⁹, de tal suerte que los mayordomos de la Inmaculada Concepción, prestan la imagen a las catorceñas para que sean ellas quienes le celebren, esta labor la realizan apoyadas por los mayordomos de los barrios de Villa Milpa Alta. Las catorceñas buscan a quienes las reemplazaran y en algunos casos pueden ser reelegidas, esto dependerá de su edad y su disposición de seguir participando en el cargo. Los diferentes grupos que se encargan de sacar los compromisos durante la festividad de la Asunción, ya sean los muchachos, las señoritas, las catorceñas o las octaveras, se organizan a través de la elección de un(a) tesorero(a) y un secretario(a). Estas dos figuras son quienes llevan las cuentas de todo lo que se compra y administran el dinero que se juntó.

³⁸ En náhuatl se dice *inquixtia ilhitl* que indica echarse sobre sí la responsabilidad de la fiesta.

³⁹ Los mayordomos que tienen a su cargo la mayordomía de la Inmaculada Concepción son la señora Julieta y su hijo Natalio, pues su padre falleció. Al ser soltero, él puede ocupar el lugar de su papá, pero al momento de casarse, el hijo podrá quedarse con la mayordomía o buscar a quien lo reemplace. El cambio de la mayordomía se dará cuando ellos fallezcan y la mayordomía pasará a sus hijos, si es que ellos desean continuar con la fiesta, en caso contrario, se hará una elección de mayordomos con los interesados.

La dormición de la Virgen se realiza el 13 de agosto, en ese momento se hace referencia al ritual católico de la muerte, resurrección y ascensión de María, que consta de acostar a la Virgen de la Inmaculada Concepción en una cama de manzanas rojas, Alberto Zamora informa de que en la actualidad se utilizan 52 cajas de para hacer la cama de la Virgen pero en tiempos antiguos a la Virgen se le tendía en 52 manzanas rojas las cuales eran recolectadas de los árboles de la región por las catorceñas durante la procesión, pues hace algunas décadas aún abundaban en el entorno los árboles de manzanas. Después pasaron de 52 manzanas a ser 52 cajas debido al incremento de la población que asiste a la fiesta, pero siempre se ha mantenido el número 52. En opinión de la señora Hilda Cruz, velar a la Virgen y rodearla de manzanas tiene la finalidad de demostrar que por una mujer fuimos pecadores y por una mujer vino la salvación del mundo, es esta misma mujer es la que se eleva al cielo (López 2011). Es interesante que durante el rito de dormición de la Virgen, que simboliza propiamente la muerte de María, la imagen que es acostada y velada es la Inmaculada Concepción, para al momento la resurrección y ascender al cielo se transfigure en la Ascensión de María, es decir, se da un cambio en las imágenes. La importancia de mostrar en una primera parte del rito a la Inmaculada Concepción hace referencia al hecho de la concepción milagrosa y el nacimiento de Jesús, por ello se le acuesta en las manzanas rojas como símbolo del pecado original entre Adán y Eva, atributo de tentación pero también del inicio de la menstruación de la mujer, cuando ya no se tiene la pureza una niña y pasa a convertirse en la mujer que puede procrear. Las manzanas donde se duerme a la Virgen son regaladas entre la población y en muchos casos es guardada como una reliquia o es ofrecida a los enfermos.



Imagen de la Virgen de la Asunción, 14 de agosto 2014

VII. III. Fiesta de la Asunción de María

La ceremonia de la dormición finaliza el 14 de agosto cuando la Virgen es levantada de la cama de flores y manzanas, se le hace cambio de ropa y se le arregla el cabello, de esto se encargan únicamente las catorceñas. Al realizar el cambio de ropa a la Virgen de la Asunción se cubre con una cortina de tela para tener privacidad al momento de arreglarla. Hace algunos años las jóvenes de catorce años que aún eran solteras y vírgenes podían regalar su cabello para donarlo a la Asunción, el cabello donado se utilizaba para elaborar la peluca que ocuparía la Virgen durante su fiesta, sin embargo, en la actualidad esto ya no se hace pues la Virgen ya cuenta con demasiadas pelucas y no hay espacio para guardar más, mientras que la ropa que utiliza la Virgen es donada por alguna familia.

Por la noche la noche, se ofrece una misa. Al finalizar, el sacerdote da la bendición y la población se forma para ir “a besar”⁴⁰ la imagen de la Asunción; las manzanas sobre las que fue acostada la Virgen se reparten a aquellos que llegan a la iglesia. Ese mismo día, en el atrio de la iglesia, tocan las bandas de viento que ponen los barrios de Santa Martha, la Concepción y el barrio de Santa Cruz, los mayordomos de cada barrio son los que se encargan de pagarles a las bandas⁴¹. El gasto de las bandas sale de la cooperación que hacen los barrios, el cual es de aproximadamente \$1,000 quizá un poco más, esto dependerá de la cantidad que cobre la banda. La participación de los barrios en la fiesta principal es primordial para que llegue a buen término la celebración, algunos relatos refieren que hace algunas décadas, no precisan cuántas, se tenía la costumbre de que los barrios de los pueblos de la demarcación se organizaban para llevar mañanitas a la Virgen, llevaban sus promesas y se hacían presentes con los estandartes; sin embargo, no se dan mayores datos, no se recuerda cuáles eran los pueblos que solían participar, solo apuntan que “todos los pueblos asistían”. En la actualidad, son solo los barrios de Villa Milpa Alta los que se encargan de participar en las mañanitas, ellos se desplazan en procesión desde las iglesias de sus barrios llevan sus estandartes, son acompañados por cohetes, músicos, van los mayordomos y la gente que quiera participar, llegan al atrio de la iglesia principal, ahí se acomodan por barrios y esperan su turno para entonar las mañanitas a la Virgen de la Asunción.

⁴⁰ Acción que realiza la gente para tener un contacto con la imagen y también se les obsequia una manzana y una flor.

⁴¹ Las bandas cobran aproximadamente \$6,000 pesos, dependiendo de qué banda se contrate.



Imagen de la Asunción cargada por las catorceñas, agosto 2010

Un ejemplo de las promesas que sale el 15 de agosto en las primeras horas de la madrugada es la del Barrio de San Mateo. Es una de tres promesas que se encuentran en el barrio. La primera promesa que sale es la de las mañanitas en la cual participan señoritas⁴² y jóvenes. Ellos se encargan de ir a recoger el estandarte y las imágenes que en ese año están en San Mateo para que acompañe⁴³ a la Asunción en su celebración, la característica principal de esta promesa, es que está compuesta por jóvenes (hombres y mujeres) ellos recaudan los fondos para celebrar a la Virgen de la Asunción. La promesa de las mañanitas llega a la iglesia con mariachis, pero también se paga a la banda que estará tocando en la iglesia de San Mateo en lo que se junta la gente para hacer el recorrido. De acuerdo con los datos recopilados a la banda se le paga aproximadamente \$40,000, es una banda de música nortea, se llevan arreglos de flores y como a las ocho de la mañana la promesa del 15 de agosto da de desayunar a toda la gente que acompaña, el desayuno está compuesto por

⁴² Se les denomina "señoritas" porque son mujeres jóvenes las cuales mantienen una cercanía con la Virgen a partir de su estado de "virginidad", para participar en las "señoritas" se busca que las jóvenes sean precisamente mujeres solteras lo cual nos lleva a entender que no tienen vida sexual activa.

⁴³ Únicamente se llevan los estandartes porque las imágenes de bulto se trasladan el 16 de agosto.

tamales con atole. Cuando las mañanitas entran a la iglesia de la Asunción, los encargados de la Virgen también dan de desayunar y se ofrendan nuevamente tamales y atole.



Imagen de San Mateo durante las mañanitas, 15 de agosto 2014

Los organizadores de las mañanitas tienen que buscar a las personas que serán los responsables para el año siguiente con la finalidad de que se tenga asegurada la promesa para el próximo año. Por la madrugada, después de que se dan las mañanitas en la iglesia del barrio, se hace la coronación de los encargados que entran y de los que salen. Los que salen tienen que buscar jóvenes o señoritas que quieran participar. A aquellos que aceptan participar se les otorga un presente como agradecimiento, este generalmente es un arreglo frutal o en algunos casos es un rosario, al terminar la coronación a la gente se les da de desayunar tamales y atole.



Imagen de la cena durante las mañanitas, madrugada del 15 de agosto 2014

Son cinco los barrios que llevan la salva el 15 de agosto: Santa Martha, San Mateo, Santa Cruz, La Luz y La Concepción. El barrio de Santa Martha y el de la Concepción se organizan para contratar las bandas de viento para el 15 de agosto, el barrio de Santa Cruz se encarga de las imágenes hechas con aserrín afuera de la iglesia y también de las bandas de viento, aunque hay un barrio más que participa, el de La Luz, este barrio se encarga de hacer la portada de la iglesia cada año y San Mateo saca la promesa, descrita líneas arriba, lleva los cirios que se mandan a hacer a Tepoztlán dos meses antes y serán ofrendados a la Virgen. Por la tarde, ya del 15 de agosto, en la iglesia de San Mateo, se hacen todos los preparativos para la promesa de las señoritas del 16 de agosto, mientras en la iglesia de la Asunción se queda tocando la banda que llevaron los muchachos por la mañana.



Imagen del recorrido durante las mañanitas, 15 de agosto 2014

VII. IV. Tornafiesta de la Asunción de María

Para organizar la promesa del 16 de agosto se hace una junta tres meses antes, ahí se ponen de acuerdo en cómo se llevará a cabo la celebración y lo que se le va a llevar a la Virgen de la Asunción, un mes antes de la fiesta, se ve a las personas que van a adornar el anda⁴⁴ y a hacer los floreros, se visita a las personas que año con año dan una cooperación especial, esta cooperación puede ser cacerolas de arroz, los dulces, los arreglos, el pollo, mole, unicel, globos, agua y otras dan dinero para lo que haga falta. También un mes antes se tiene que ir a ver al señor que corta el poleo⁴⁵ para pedirle que vaya por el; asimismo, se va a visitar a las señoritas que quieran participar para hacer el cambio para el próximo año, las señoritas que se comprometen a sacar la promesa para el año siguiente

⁴⁴ Es una mesa de madera que tiene que arreglarse con flores. En ella se lleva la imagen del barrio o del pueblo.

⁴⁵ El poleo (*mentha pulegium*) es una hierba aromática que se recolecta en el monte, el cual es cortado y utilizado a manera de tapete perfumado al momento de pasar la Virgen. El poleo es el que se va tirando al suelo para el recorrido.

se les da un presente de agradecimiento por haber aceptado y lo mismo ocurre con el señor que corta el poleo, y en el caso de las señoritas se les dice cómo deben ir vestidas y a qué hora tienen que llegar.



Imagen del tapete de poleo que va regándose por las calles sobre el cual pasan las imágenes, agosto 2010.

La promesa del 16 de agosto de las señoritas va de la iglesia de San Mateo a la Iglesia de la Asunción con mariachis, banda, arreglos frutales, globos, cirios, arreglos florares y con la danza de los arrieros. Los arrieros son personas originarias de Milpa Alta, de todas las edades y bailan al ritmo de la banda cuando se llevan las imágenes de las capillas del barrio de San Mateo que irán de visita a la iglesia de la Asunción. Cuando ya se encuentran todas las imágenes, estandartes y señoritas reunidas en la iglesia de San Mateo comienza la procesión a la Asunción, las señoritas se encargan de transportar las imágenes de San Mateo, San Marcos, de Juquila y San Miguel, van vestidas con el traje típico. Las señoritas que recibirán el cargo tienen que ir atrás de ellas. El cambio de las señoritas que entran y de las que salen se hace en la iglesia después de la misa de mediodía, para ello las señoritas que entran a ocupar el cargo tienen que ir

vestidas de blanco y en la mano el presente que se les dio cuando aceptaron ocupar el puesto, las que salen tienen que ir vestidas con el traje típico.



Imagen de los arrieros en la promesa del 16 de agosto 2014

Al llegar a la iglesia de la Asunción, se espera a que salga el padre a dar su bendición y se lanzan los globos al cielo, se escucha misa y el padre va nombrando y coronando a las nuevas señoritas y a las que salen. Al terminar la misa, el padre bendice el obsequio⁴⁶ para la Virgen de la Asunción, el cual fue otorgado por las señoritas que salieron. Terminando la misa, se les da de comer a toda la gente que asistió a la iglesia, por la tarde en la iglesia de la Asunción toca la banda, que fue contratada por los muchachos.

⁴⁶ El obsequio es comprado mediante la cooperación de todo el barrio y el regalo puede ser algo que le haga falta a la Virgen o a la iglesia.



Imagen de la procesión que sale de la iglesia de San Mateo del 16 de agosto
2014

La comida en los diferentes momentos de la festividad juega un papel importante, pues a través de la comida se permite la participación tanto de las personas encargadas de los diversos aspectos que engloba la fiesta como de la población que participa activamente, pues desde el 13, 14, 15 y 16 de agosto no deja de circular la población en la iglesia, constantemente entra y sale gente de todos los pueblos de la demarcación que van a visitar a la Asunción. Estas comidas significan la culminación de un complejo proceso de trabajo comunitario que refuerza el sentido de pertenencia y solidaridad entre los asistentes pues alimentarse implica un importante simbolismo ritual, ya que mediante las ofrendas, la gente alimenta a los vientos, a las cruces, a los santos, etc., quienes a su vez dan el sustento (Broda 2001, 199). En el caso de Milpa Alta, las comilonas son parte fundamental de las fiestas, en ellas se reparten grandes cantidades de alimento para la población en los diferentes momentos de las fiestas, haciendo referencia a la abundancia de comida que se logró gracias a la temporada, pues el grueso de las festividades en Milpa Alta se celebra entre julio, agosto y

septiembre, e incluso en la festividad de día de muertos cuando ya se ha levantado la cosecha, se encuentra la abundancia de comida que es distribuida entre los asistentes. La comida que se suele repartir a la población está el atole y tamales para el desayuno, arroz con mole o carnitas para la comida, junto con tortillas y agua; por la noche después de la misa, se reparte atole y chile atole, en algunas ocasiones cocolos. La distribución de la comida se hace en el atrio de la iglesia de la Asunción, los encargados de repartir se colocan en dos o tres lugares diferentes para agilizar la entrega, generalmente la gente que se encarga de dar atole y tamales son familias que año tras año sacan ese compromiso y la comida es ofrendada por los encargados de la Virgen de la Asunción. El festejo en honor a la Virgen culmina con la quema de los castillos que se preparan en su honor y que están dispuestos en el atrio de la iglesia.



Imagen de la comida del 16 de agosto 2014.

VII. V. Octava de la Asunción de María

Para la festividad de la octava, quienes se encargan de pedir la cooperación para sacar la fiesta y arreglar a la Virgen son las "octaveras", ellas son señoras de la tercera edad de todos los barrios, creando una oposición simbólica entre las catorceñas y las octaveras por su propia condición de señoras ya maduras, casadas y con hijos. Durante la fiesta de la octava, se rememora a la festividad de los ocho días anteriores, en ella se dedica una misa en honor a la Virgen y al terminar, las octaveras, acompañadas por la población de todos los barrios, salen a un recorrido por las calles, para este recorrido ya existe un orden establecido por los pueblos, ellos ya saben quién saldrá primero y quién después. El recorrido se hace por todas las capillas que se ubican en Villa Milpa Alta. Al terminar el recorrido, cada barrio se lleva sus imágenes a sus respectivas capillas, ahí en sus iglesias se les da de comer a las señoras que cargaron las imágenes o los estandartes. Esta comida tiene un sentido sagrado pues se pretende agradecerles el trabajo realizado.



Imagen de la procesión de la octava, 23 de agosto 2014

En la actualidad, el único pueblo que va a visitar a la Virgen de la Asunción en su fiesta es San Agustín Ohtenco pero no le lleva mañanitas. De los pueblos que se tiene registro de que asistían a la fiesta de la Asunción son San Antonio Tecómitl, Santa Ana Tlacotenco y San Jerónimo Miacatlán. Estos datos se encuentran en algunos relatos de Luz Jiménez (Horcasitas 2000, 55-70). En el caso de Santa Ana Tlacotenco, entre la población existe un relato donde se cuenta que en un principio la Virgen de Milpa Alta era Santa Ana y la Asunción era del pueblo de Tlacotenco, pero un día que la Asunción bajó a la fiesta de Milpa Alta, ya no quiso volver, entonces para que los de Tlacotenco no se quedaran sin santo se subieron a Santa Ana, la madre de la Asunción. Este relato, como expresa Javier Galicia, tendría un origen que tal vez data de la época prehispánica pues a la Virgen de Santa Ana se le ha equiparado con Toci, la diosa abuela, respondiendo así a una jerarquía de parentesco. De manera que la Virgen de Santa Ana no asiste a la fiesta de su hija al estar enojada con ella porque no quiso regresarse. Aunque habrá que apuntar que la Virgen de Santa Ana sí festeja a su hija pero en su propio pueblo, ya que la población de Santa Ana Tlacotenco tiene una imagen de la Virgen de la Asunción y el día de la fiesta del 15 de agosto sale a peregrinar por las calles de Tlacotenco y los mayordomos encargados de la Virgen de la Asunción sacan la fiesta, hacen procesión y un convite para quienes quieran asistir. Esta celebración en Santa Ana Tlacotenco parece una festividad reciente aunque en realidad tiene ya muchos años, pero a partir de la década de los noventa se retoma con mayor entusiasmo.



Imagen de la procesión de la octava, 23 de agosto 2014

Hoy en día, los pueblos han dejado de asistir a la celebración de la Asunción debido a que en algunos poblados se han dado conflictos entre ellos y otros argumentan la lejanía, modificándose de esta manera las relaciones intercomunitarias que tenía antiguamente la población; sin embargo, esto no ha diezmado otras festividades. La fiesta destinada a los santos en Milpa Alta no solamente permite renovar la alianza entre la comunidad con los santos, vírgenes y cristos, también permite la reproducción de los símbolos comunitarios a partir del trabajo comunitario, pues en estos espacios es donde la población se reúne para trabajar en conjunto. Asimismo las fiestas que van a celebrarse en honor al santo patrón se encuentran vinculadas al ámbito sagrado, porque tienen la función de renovar el pasado a través de las ceremonias rituales (Eliade 1983, 63), por ello, participar en una fiesta implica ser parte de la reactualización de la misma.

VIII. Peregrinación a Chalma: el monte como espacio sagrado

La Peregrinación a Chalma es una de las festividades más importantes y representativas de la zona; por una parte, en ella participan casi todos los pueblos de Milpa Alta, a excepción de San Pedro Atocpan, San Bartolomé Xicomulco y Santa Ana Tlacotenco, y por la otra, engloba un trabajo complejo de organización, que tiene un marcado sentido de identidad, pues involucra a casi todos los pueblos y barrios de la demarcación. De su origen se sabe poco, pero sí se tiene la claridad de que es una de las más importantes de la región. Según los pobladores data de 1900, tomando en cuenta la información encontrada en la zona hacia esta época la población vivía en un contexto donde las condiciones de vida eran complicadas, lo que hace suponer que esta peregrinación surge con la intención de pedir por una mejoría de la vida cotidiana o para solicitar que la población sopesase tales condiciones. De lo anterior Luz Jiménez relata:

Por estos tiempos casi nadie quería mandar a sus hijos a la escuela porque no podían vestir bien. Vivían sucios en sus casas, andrajosos; andaban jugando los niños por la calle o andaban por las milpas. [...] Era el año de 1908 [...] ahí en Milpa alta no había agua. Iban algunas personas a lavar a Noxhcalco. También iban a San Gregorio Atlapulco; otros a Tecómitl (Horcasitas 2000, 31-35).

La peregrinación se realiza durante varios días y noches, en que los peregrinos transitan por el monte. Comienza en la madrugada, al momento de salir de casa del mayordomo y termina por la mañana después de varios días de peregrinar hasta que se llega al Santuario del Señor de Chalma. La peregrinación

a Chalma tiene la finalidad de concluir un ciclo festivo que los diferentes poblados milpaltenses han realizado durante un año. Se agradece por las buenas cosechas, porque las fiestas hayan salido conforme a lo planeado, ahí también se hacen mandas y juramentos, ya que los peregrinos consideran que el Señor de Chalma es un Cristo "muy milagroso", asegurando de esta manera un contacto con lo sagrado, pero también se cree que el Señor de Chalma estimula a la población para que dé mantenimiento al ciclo festivo del próximo año.

Para realizar la peregrinación a Chalma, el mayordomo tiene un año para organizarla y cumplir con las diversas responsabilidades, como son: disponer la celebración de los rosarios, pedir la cooperación para "junta y la rejunta", asistir a los compromisos de salvas, peregrinaciones a otros espacios sagrados como Amecameca, la Villa y Ozumba, preparar el "huentli"⁴⁷, juntar a sus cargadores, apartar los espacios donde los peregrinos pasarán la noche durante su camino por el monte; así como asegurar la misa en el Santuario de Chalma, entre otras actividades. Durante la peregrinación a Chalma la población de Milpa Alta toma camino por el "monte" para llegar hacia la zona de Topilejo, posteriormente hacia Cempoala y entrar finalmente a Chalma. En su trayecto por el espacio montañoso, la población realiza actividades como ofrendar a los santos que los acompañan en la peregrinación, dar alimento a los peregrinos y pagar mandas. De ahí que se considere que el camino al monte es un camino sagrado, ya que en él se llevan a cabo diversos rituales que permiten llegar a Chalma.

⁴⁷ De acuerdo con Remi Simeón, Uentli significa "ofrenda" (1977, 750). Este huentli que también puede ser asociado con las colaciones o aguinaldos que se entregan en diversos momentos de las festividades religiosas tienen un origen celta donde se acompañaba a las melodías de la muñeira gallega con peticiones infantiles de dulces y juguetes en las posadas (Weckmann 1994, 210).

Las peregrinaciones son fenómenos de origen medieval que fueron instituidas en el periodo novohispano como un elemento que permitirá cohesionar a los grupos indígenas a través de su religiosidad. Durante la Edad Media, las peregrinaciones eran tomadas de manera individual, se buscaba que a partir de ellas se cumpliera un juramento o una esperanza de curación y en algunas ocasiones también eran penitencias impuestas por los clérigos. Hacia el siglo XI, las peregrinaciones van a tomar una enorme importancia porque darán sentido de unidad a partir de las peregrinaciones locales, ya que estas estructurarán las comarcas y se desarrollará la solidaridad entre las aldeas vecinas (Baschet 2009, 378). Así, los santos permitirán construir una red de lugares sagrados que se extenderá por toda Europa.

En el caso de Mesoamérica, las montañas o cerros son espacios por donde transitarán algunas de las peregrinaciones, convirtiéndose estos espacios montañosos en sitios de culto y en ellos se llevaban a cabo acciones de petición de lluvia. Fray Bernardino de Sahagún relata que en la cosmovisión mexicana, las montañas se concebían "como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua" (1956 t3, 344-345), los cerros contenían aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. También a las montañas se les consideraba como generadores de la vida en el interior de la tierra. Se les relacionaba con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra y de los ancestros. La entrada al interior de la montaña se hacía a través de las cuevas, las cuales permitían el paso a los espacios considerados como el lugar de origen o entrada a las entrañas de la tierra. Broda apunta que a las montañas se les daba culto en su función de proveedoras del agua y lugares que controlaban el temporal, eran deidades telúricas que mandaban las tormentas, el granizo y

ciertas enfermedades, pero también eran responsables de las lluvias benéficas que hacían crecer las plantas y eran necesarias para la agricultura (1997, 53).

VIII. I. Cristos negros y su relación con el monte: Chalma, el Señor de las Misericordias y el Leñerito

Durante el periodo novohispano se dio una resistencia a la imposición a la nueva religión y se continuaba con la práctica de las “antiguas costumbres”, así bajo la clandestinidad lograban conformar nuevos ritos, una manera diferente de entender la nueva religiosidad. Para contrarrestar estas prácticas consideradas como paganas, los misioneros suplantaron los antiguos ídolos y en sus espacios de veneración ahora se ofrendarían a los santos católicos. En este sentido, Weckmann comenta que en Chalma, después de la Conquista, se continuaba rindiendo culto a hurtadillas al dios de la región que tal vez era Oztoteotl⁴⁸ y un día (no apuntan cual) en 1533 o 1544 (las fuentes difieren) su estatua apareció hecha pedazos y en su lugar, erguido majestuosamente el Cristo Crucificado (Weckmann 1994, 195). Con el establecimiento de los santuarios en zonas montañosas durante el periodo colonial, como es el caso de Chalma⁴⁹, se reconfiguró la identidad indígena y al mismo tiempo se dio paso al uso de un territorio como un elemento clave para la creación de esta nueva identidad

⁴⁸ Guilhem Oliver propone que la identidad de Oztoteotl se encontraba vinculado a alguna de las formas que toma Tláloc, pues en las representaciones que él ha encontrado, se pueden observar ornamentos que hacen referencia a esta deidad (2004, 180), esta hipótesis no parece arriesgada ya que Chalma se caracteriza por ser un espacio montañoso con diversas cuevas propicias a realizar ofrendas a Tláloc.

⁴⁹ El tema de Chalma es interesante, ya que no únicamente se encuentra asentada la iglesia en la montaña, sino que de acuerdo con los testimonios de la población, se asegura que está ubicada sobre una cueva, que en época mesoamericana, se adoraba a Tezcatlipoca, de ahí que el Cristo de Chalma sea un Cristo Negro.

indígena novohispana. En el México contemporáneo los pueblos indígenas siguieron manteniendo un vínculo con el espacio montañoso a partir de algunos rituales que se conservaron junto con la preservación de los bosques y recursos naturales.

El culto en las montañas se hace más presente en las comunidades agrícolas, es común encontrar que la población se organiza en grupos de peregrinos. La peregrinación por los espacios montañosos se convierte en un sendero ritual con modos e itinerarios definidos en la que se crea una geografía religiosa la cual se caracteriza por una distribución de espacios sagrados a lo largo del camino, donde los santos no solamente se quedan a descansar, sino también a alimentarse. Al momento de peregrinar las imágenes se constituyen en una simbología religiosa fundamentada en la identidad de los pueblos que permite la autorregulación, la integración y la reproducción de la vida comunitaria por los espacios donde se transita. En estas peregrinaciones no son los individuos quienes caminan por el espacio, sino es el pueblo en su conjunto y es simbolizado por las imágenes de los santos y los estandartes que portan los cargadores.

Después del periodo revolucionario se da una reactivación de la peregrinación, Wachter reporta que en la zona existen algunos relatos que explican el origen de la peregrinación y que esta se relaciona con la presencia de un lugar sagrado denominado Chalmita, donde se venera a un Cristo (2006, 45). Asimismo, la autora propone que la peregrinación es un fenómeno masivo reciente, pues en las primeras décadas del siglo pasado, la peregrinación a Chalma se hacía solo con algunas familias y un par de cargadores (2013, 229). Investigadores como Iván Gomezcézar y Mette Wachter plantean que la reactivación de las festividades en torno a los cristos, principalmente el señor de las Misericordias y el Señor de Chalma, se debe a la relación que estos tienen con

elementos del monte, del mismo modo se da con la aparición del "Leñerito" durante el movimiento comunero que tiene su auge hacia la década de los setenta. Con el Leñerito los comuneros que buscan legitimar el movimiento comunero; para ello utilizan la adjudicación de la imagen del Cristo Leñero que es la transfiguración del Señor de las Misericordias, aunque en la memoria de la población se recuerda que hacia la década de los treinta y cuarentas del siglo pasado, se utilizaba la figura del Señor de las Misericordias para el corte de la leña que sería destinada para la fiesta.

En la versión contemporánea del Leñerito, se relata que en pleno apogeo del movimiento comunero, en una ocasión, pobladores de la demarcación fueron a realizar tareas al bosque entrando por un camino poco transitado del lado de San Lorenzo y junto con ellos iba un estandarte del Señor de las Misericordias. Al término de sus actividades, se quedaron a almorzar y descansar pero fueron confundidos por la gente de San Lorenzo quienes los acusaron de talamontes desatándose un enfrentamiento entre ambos que terminó con disparos que fueron a dar al estandarte del Señor de las Misericordias. La población comenta que el estandarte evitó que niños y mujeres salieran heridos. El incidente hizo crecer la fe en el Señor de las Misericordias y después se le mando a elaborar una imagen del Cristo, pero ahora convertido en el Leñerito. De esta manera el Leñerito, que es la misma imagen del Señor de las Misericordias, toma atributos que hacen referencia al corte de la leña. Este Cristo cobra sentido con el "milagro" que da lugar a la conversión del Señor de las Misericordias en el Leñerito (Gomezcésar 2010, 272). Así los comuneros buscaron crear un discurso en torno al defensa de los montes a partir de elementos sagrados que forman parte de la identidad milpaltense: el Cristo Negro, conocido como el Señor de las Misericordias y la "bajada de la leña" para la celebración de las mayordomías.

Para Gomezzcésar, el Leñerito representa un nuevo ordenamiento en el que ahora sólo una mayordomía puede hacerse cargo de los cortes, siempre y cuando cuente con la anuencia de la organización comunal (2010, 272). Una de las características del Señor de las Misericordias es su constante transformación, pues al revisar la documentación, se encuentra que ya tiempo atrás este Cristo había tenido una metamorfosis, se le conocía como el señor de Yencuictlalpan, quien de acuerdo con los relatos pasó por San Pedro Atocpan y ya no se quiso ir. La llegada del Cristo de Yencuictlalpan⁵⁰ al pueblo de San Pedro se sabe que dio origen a un hecho inexplicable o como comúnmente se cree a un milagro (Folleto 2010).

Cuenta la tradición que esta imagen es de 1540 aproximadamente y es originaria del pueblo de Santo Domingo Ocotitlán, Morelos. Se dice que apareció en una forma misteriosa. Este cristo se encontró en la cima de una montaña llamada Tlalpantitla. Los pobladores de Ocotitlán bajaron la imagen a la casa de un poblador pues no tenían una iglesia o capilla donde colocarlo y ahí permaneció por muchos años. A este sitio los vecinos del lugar le dieron el nombre de "Teopanquiahua". El Cristo se fue deteriorando por el paso del tiempo y esto orilló a que se organizara una comisión que llevaría a la imagen a ser reparada en la Ciudad de México. De regreso a Ocotitlán, después de ser restaurado⁵¹, los pobladores pasaron a descansar a San Pedro Atocpan, en un sitio

⁵⁰ La población comenta que este Cristo fue hecho de bagazo de caña de maíz de técnica prehispánica y tiene un peso aproximado de quince a veinte kilogramos y que su color original no era oscuro, sino moreno, nada más que por limpiarlo con una clase de aceite, lo oscureció.

⁵¹ Aquí habrá que aclarar que se conocen dos versiones: una habla que el Cristo fue llevado a la Ciudad de México para ser restaurado, pero quien se encargaría de su restauración al ver al Cristo, quedó sorprendido, porque les relata a los pobladores que semanas atrás había soñado con ese Cristo que le pedía que le curara el dedo con una pomada.

Otros relatos hablan que nunca llega a la Ciudad de México y más bien de camino hacia ella se queda en San Pedro y al día siguiente, el crucifijo estaba "sudado copiosamente". Se dio de inmediato aviso a religiosos franciscanos de este insólito hecho, quienes ordenan que se cubriera

ubicado en la orilla del pueblo, en un paraje llamado Xallimoya⁵². Al día siguiente, al tratar de reanudar su viaje, los pobladores de Ocotitlán trataron de levantar la imagen, pero fue imposible ya que pesaba demasiado y entre más esfuerzos hacían el Cristo se hacía más pesado. Fueron a buscar refuerzos, pero todo fue inútil para levantarlo y de inmediato dieron cuenta de este hecho a los padres visitantes. Por indicaciones de frailes franciscanos, la imagen ya no fue movida y se ordenó que el Cristo fuera puesto en una ermita provisional por los vecinos de Atocpan (Folleto 2010). De esta manera, se inició una tradición que se encargaría de honrar al señor de Yencuictlalpan o el Señor de las Misericordias por más de 400 años, hacia la década de los setenta del siglo pasado volvió a tomar importancia debido al surgimiento del movimiento comunero que tomó la imagen del Cristo para reinventar una nueva imagen llamada el Leñerito, en donde nuevamente se retomaría el atributo principal que hace más de cuatro siglos estuvo presente en su aparición: el monte. Así que estos cristos: el Leñerito, el Señor de las Misericordias o el Señor de Chalma son imágenes que ese encuentran fuertemente relacionadas con el monte, sitio por el cual transitan sus peregrinos, de que cual se obtienen los recursos necesarios para la celebración de las fiestas y los alimentos, convirtiendo al monte en un espacio sagrado que hay que preservar para continuar con las tradiciones que de él se desprendan.

a la imagen con un lienzo y no lo descubrieran sino hasta pasados tres días, luego de esos días se descubre la imagen y se dan cuenta que está totalmente renovado y sin ningún deterioro.

⁵² Fernando Horcasitas comenta que el Santuario del Señor de las Misericordias se encontraba en un lugar llamado Yencuictlalpan Xalimoya (Tierra nueva donde brota la arena). La imagen es un Cristo Negro crucificado, colocado en un altar churrigueresco de una pequeña iglesia del siglo XVIII y según la tradición oral el culto en San Pedro Atocpan data de 1560.

VIII. II. Cambio de Mayordomía de la Peregrinación a Chalma

La mayordomía del Señor de Chalma está compuesta por dos formas para ocupar el cargo: una de ellas es la que conocemos, es decir, la propuesta para ocupar la mayordomía, y otra es a partir de una generación de diez matrimonios de mayordomos: todos ellos originarios de Villa Milpa Alta. En esta manera de ocupar el cargo, cada matrimonio se hace cargo de la mayordomía por un año. La generación de mayordomos se organiza de manera interna sobre el rol que llevarán para ser mayordomo. Al momento de ocupar la mayordomía, tanto los mayordomos entrantes y salientes serán coronados. El cambio de mayordomía se hace a mediados de mayo en la iglesia de la Asunción, a dicha celebración asisten los pueblos y barrios de Milpa Alta que participan en la peregrinación a Chalma. Al término de la misa se lanzan juegos pirotécnicos y salen en peregrinación rumbo a la casa de nuevo mayordomo en la que se da de comer a toda la gente que asista. Esta peregrinación está encabezada por el matrimonio de mayordomos que la recibieron, ellos van cargando al Cristo, atrás de ellos va toda la gente que los acompaña.



Imagen de las coronas de los mayordomos salientes.

Por la tarde, después de la comida, los nuevos mayordomos regresan a la parroquia de la Asunción acompañados por familiares, matrimonios de esa generación y gente de la comunidad para recoger e ir a entregar a la Virgen Peregrina a los nuevos mayordomos donde permanecerán durante un año. De la iglesia de la Asunción salen en peregrinación a casa del nuevo mayordomo, antes de llegar, se espera a la comitiva que los va a encontrar para darle el recibimiento al Señor de Chalma, a la Virgen Peregrina de la Asunción y a todos los estandartes, se les recibe con sahumero, arreglos florales y con alguna imagen religiosa. Al llegar a la entrada de la casa de los mayordomos, se les recibe con música y juegos pirotécnicos. Los mayordomos colocan al Cristo y a la Virgen en su altar, alrededor colocan los estandartes, enseguida la gente pasa a besar al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción, conforme van saliendo les ofrecen una bolsa de galletas con dulces y un vaso de refresco⁵³. El resto de la tarde-noche es amenizada por un baile popular, que es donado por el mayordomo o algún familiar del matrimonio de mayordomos.



Imagen de las coronas de los mayordomos entrantes.

⁵³ Las bolsitas de galletas también son llamadas “huentli” son aproximadamente 1,000 las que se preparan. Véase la cita 41 de este texto.

Al día siguiente de la coronación los nuevos mayordomos acuden al domicilio de los mayordomos anteriores, ahí se hace el inventario de las pertenencias del Señor de Chalma y de la Virgen Peregrina de la Asunción, que va desde su ropa, accesorios personales, muebles, nichos, floreros, estandartes, etc. Así se da comenzó con las actividades anuales que el mayordomo del Señor de Chalma realiza acompañado no únicamente del grupo de mayordomos del Señor de Chalma, sino también por los mayordomos de los distintos pueblos y barrios de Milpa Alta. Durante un año el mayordomo se encarga de organizar los rosarios dedicados al Señor de Chalma, a los rezos semanales acuden alrededor de cien personas a las que se les convida una merienda que generalmente consiste en café y coques. También recauda fondos para la peregrinación, organiza la peregrinación y asiste a las diversas visitas programadas al año.



Imagen de la Virgen Peregrina de la Asunción, enero 2018.

Imagen tomada de la página de la Alcaldía

La imagen del Cristo de Chalma permanecerá en casa del mayordomo por el año en que dure su cargo. Él tendrá que acondicionar un espacio para su culto y el Cristo solo saldrá de la casa cuando se haga una misa en su honor, cuando asista a algún festejo o compromiso como pueden ser las celebraciones de las

fiestas patronales, la celebración del Niño Dios de Villa Milpa Alta, la asistencia a la procesión y fiesta de la Asunción, el acompañamiento a la Virgen de la Asunción a la peregrinación a la Villa, así como también se encarga de organizar una posada y un festejo de año viejo-año nuevo.

VIII. III. Junta y rejunta para la peregrinación a Chalma

Dos actividades previas a la peregrinación al Santuario de Chalma son “la junta” y “la rejunta”, y para llevarlas a cabo, el Mayordomo Mayor se auxiliará de varias cuadrillas de trabajo y de las personas que año tras año participan en la elaboración de alimentos para el señor de Chalma, ya que son personas que cuentan con experiencia y auxilian al mayordomo para que “saque su compromiso”. Las cuadrillas de trabajo están compuestas por cocineras, atoleros, carniceros, destazadores, tamaleros y el fogonero mayor, quien se encarga de ver que la lumbre de la comida sea la adecuada para la cocción de los alimentos. En la mayoría de las ocasiones, los encargados de cada cuadrilla suelen fungir como asesores de los mayordomos para la preparación de los alimentos.

La junta es convocada por los mayordomos y por el Mayordomo Mayor de Chalma⁵⁴. Esta se lleva a cabo hacia noviembre, en la segunda o tercera semana. El mayordomo mayor reúne a todos los mayordomos que irán en la peregrinación con la finalidad de ponerse de acuerdo en cómo se llevará a cabo la peregrinación a Chalma y cuáles serán las diversas actividades que se realizarán. También la junta sirve para invitar a la población a que participe en la

⁵⁴ Se le llama Mayordomo Mayor al mayordomo del Señor de Chalma de Villa Milpa Alta, pues él se encargará de organizar al resto de los mayordomos de Chalma de los pueblos y barrios de la alcaldía de Milpa Alta.

peregrinación, para ello se elaboran grandes cantidades de comida con las donaciones que hacen las personas de la demarcación.

Los hombres juegan un papel fundamental en la elaboración de la comida, pues ellos serán los cocineros, tamaleros y se encargarán de matar a los animales (reses) con los que se hará de comer. Estos personajes son los mismos de cada año y tienen la encomienda de cocinar para el señor de Chalma. Mientras que las mujeres se encargan de picar o preparar algunos alimentos, los hombres son quienes que se encargan de cocinarlos. En la elaboración de alimentos con fines rituales, como es el caso, nos arroja datos interesantes, pues para el caso de Chalma se hace mucho hincapié en el papel que desempeñan los hombres, convirtiéndose éste en un espacio propiamente masculino que esta relacionado con el Cristo, mientras que en la festividad de la Asunción la elaboración de los alimentos corre por cuenta principalmente de las mujeres, el oficio de la comida se ha especializado a tal punto que en algunos poblados como el caso de Santa Ana encontramos a las Tlacualeras, mujeres que dan de comer en casa o en el campo, aunque también tienen una connotación sexual en los ritos de matrimonio.

El día de la junta se hace la misa a las 6 am. Al término, el sacerdote bendice la comida y se da paso a la repartición: primero se le ofrenda al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción. El día de la junta se hace una recolecta económica con la aportación voluntaria de la población, para ello, la gente acude a casa del mayordomo dan su donación que es apuntada en una libreta, a cambio se da comida en una cantidad equivalente a lo que aportaron; sin embargo, sí las personas no cuentan con dinero también pueden dar su aportación en especie, algunas personas donan animales con los que hacen de comer o alguna otra especia que pueda ayudar para cocinar, también se hace la

aportación en trabajo, es decir, ayudar en la elaboración de la comida o alguna otra actividad. A decir de Andrés Medina, la presencia de un sentimiento de comunalidad se expresa en las diversas tareas que desarrollan los funcionarios en la que si bien reciben apoyo de los familiares y amigos, es la cooperación espontánea que aportan muchas personas lo que revela el profundo sentimiento colectivo (Medina 2007a, 75).



Cocción de los tamales para la junta

Las libretas donde se anotan las aportaciones están divididas por barrios y poblados de la demarcación. Las personas encargadas de anotar a la gente son siempre familiares o personas muy allegadas y de confianza del mayordomo. Se comienza a anotar a la gente desde las 6 de la mañana hasta medianoche. Durante la junta también se hace la bajada de la leña, para ello se acude al monte a traerla. Esa leña será utilizada en los diversos espacios de la peregrinación hacia el Santuario de Chalma. La leña se concentrará ya sea en casa del mayordomo, si es que tiene espacio o en algún otro lugar que se presta

para esta actividad. La junta tiene “la intención de que el pueblo se involucre para que el próximo mes cuando sea la peregrinación, todo este organizado y salga lo mejor posible”.

Otra actividad que se realiza previa a la peregrinación al Santuario de Chalma es la rejunta. Esta se efectúa en la segunda y tercera semana de diciembre. La festividad comienza dos días antes con la matanza de los puercos que serán utilizados para los tamales, mientras otras personas colaboran en la cocción del maíz: nixcómil⁵⁵. En la rejunta se terminan por afinar los detalles para la peregrinación y recaudar dinero de la población a cambio el mayordomo les da de comer tamales, atole y mole, aquí también mucha gente ayuda o hace donaciones en especie para la preparación de los alimentos. Después de la misa oficiada en la casa del mayordomo, se bendice la comida, se ofrenda de comer al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción y posteriormente se reparte a las personas de la comunidad que se anotaron el día de la junta.⁵⁶

Entre la junta y la rejunta son seis días en total en que los mayordomos están recibiendo aportaciones para la peregrinación, no se sabe con exactitud cuánto se llega a recaudar de dinero, debido a que se guarda celosamente la información al respecto; sin embargo, algunas personas que han participado de cerca estiman que son alrededor de \$100,000.00 pesos.

⁵⁵ Niscómil o nixcómil. m. 1. Olla de barro con agua de cal donde se medio cuece el maíz con el que se hacen las tortillas. Montemayor, Diccionario del Náhuatl en el español de México. p. 88

⁵⁶ Este donativo voluntario le sirve de apoyo económico al Mayordomo Mayor para sacar las siguientes festividades como es la peregrinación.

VIII. IV. Camino por el monte: la peregrinación al Santuario de Chalma

La vísperas de la peregrinación comienzan el día 31 de diciembre, con la celebración del año nuevo, en esa ocasión todos los barrios de Villa Milpa Alta, llegan a ofrecer sus mañanitas al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción, con motivo de la despedida del año viejo y el recibimiento del año nuevo, para este día el mayordomo ofrece tamales y atole⁵⁷ a todos los que se presenten. Esta es la última actividad que hacen los mayordomos previa a la peregrinación.

La peregrinación al Santuario del Señor de Chalma se realiza durante los primeros días de enero a la que acuden los barrios de Santa Martha, San Mateo, La Concepción, Santa Cruz, La Luz, Los Ángeles, San Agustín el Alto, y los pueblos de San Agustín Ohtenco, San Lorenzo Tlacoyucan, San Pablo Oztotepec, San Salvador Cuauhtenco, San Jerónimo Miacatlán, San Juan Tepenahuac, San Francisco Tecoxpa, San Antonio Tecómitl y San Nicolás Tetelco. Los poblados que no van a la peregrinación son San Pedro Atocpan y San Bartolomé Xicomulco, ellos van en otra fecha del año, aunque hay que hacer notar que Santa Ana Tlacotenco⁵⁸ sí va a Chalma el mismo día que el resto de los poblados de Milpa Alta, pero no se va junto con Milpa Alta, debido a diferencias que han tenido entre los mayordomos.

⁵⁷ Las cantidades de atole y tamales son: un cazo grande de atole y como 3 peroles de tamales aproximadamente, aunque también puede depender de cuánta gente espera ese día el mayordomo.

⁵⁸ Hasta hace unos 10 años aproximadamente, Santa Ana Tlacotenco participaba con Villa Milpa Alta en la peregrinación, después vinieron las diferencias entre los mayordomos por el estatus jerárquico que guarda cada imagen (Santa Ana y la Asunción) y sobre quién debe ir al frente de la peregrinación. Al no llegar a un acuerdo, Santa Ana decide irse por su parte.

La peregrinación anual al Santuario del Señor de Chalma, comienza el día 2 de enero, ese día los barrios y pueblos que participan en la peregrinación van a misa a la parroquia de la Asunción. Al término los pobladores regresan a sus barrios y pueblos para preparar la salida que será en las primeras horas del 3 de enero. El 3 de enero por la madrugada sale la gente que se va caminando, mientras que algunos pasan a visitar al Cristo a casa del mayordomo mayor donde se les ofrece café y pan⁵⁹, dando las 2:30 de la mañana, se reúnen todos los cargadores de los diferentes barrios, hacen alabanzas al señor de Chalma, se prepara a la Virgen Peregrina de la Asunción. Los cargadores es otro grupo que apoya a la mayordomía, ellos se encargan de transportar a la Virgen Peregrina de la Asunción y al Señor de Chalma, estos cargadores también tienen su Cargador Mayor, quien trabaja junto con el Mayordomo Mayor en la organización de la peregrinación. Así mismo, los barrios y pueblos de la demarcación de Milpa Alta tienen su grupo de cargadores que auxilian a los mayordomos en el traslado de las imágenes durante la peregrinación.

La preparación de la Virgen la hace una mujer, ya sea la hija del mayordomo o alguien allegado al mayordomo, pero siempre y cuando sea mujer, la colocan en su nicho envuelta en lienzos para evitar que se maltrate, también en el nicho se le coloca la limosna que ofrece la población al Señor de Chalma. La limosna es envuelta en un paliacate para que cuando lleguen al Santuario de Chalma, la ofrenden al Señor de Chalma como agradecimiento por tener un buen camino. También se alista al Cristo de su arreglo se encargan los hombres, lo envuelven y lo colocan en su nicho. Cuando los nichos están listos los cargadores se persignan y después el mayordomo los cierra con llave, las cuales serán entregadas al cargador mayor. La preparación de los Santos,

⁵⁹ Esto lo hace para que les vaya bien en el camino y lleguen con bien a Chalma.

vírgenes y cristos para colocarlos en nichos está relacionado con los antiguos “bultos sagrados”, Guilhem Olivier sugiere que los nahuas los llamaban *tlaquimilolli* es decir “cosa envuelta”, los bultos eran adorados en Mesoamérica y se trataba del ídolo principal. Los *tlaquimilolli* eran transportados por los *teomama* los “portadores de los dioses”, los bultos eran envueltos con el fin de ocultar su contenido y no podían ser abiertos por mortales pues corrían gran riesgo; para venerar a los *tlaquimilolli* se realizaban rezos, danzas, ofrendas de copal y tabaco, sacrificio de animales y de hombres (Olivier 2010, 281-295). Algo que podemos encontrar en la actualidad durante la peregrinación al Santuario de Chalma es la veneración a estos envoltorios que salen a peregrinar, al llegar al sitio de descanso los nichos son abiertos por los mayordomos, se les reza y se les dan ofrendas (de flores, comida, copal y bebida), también se hace un baile por la noche en honor a las imágenes transportadas por los cargadores, el sacrificio lo podemos encontrar en aquel que hacen los cargadores, mayordomos y población durante la peregrinación.



Imagen de la salida de la peregrinación al Santuario del Señor de Chalma, enero 2018. Tomado de la página de la Alcaldía de Milpa Alta

La peregrinación sale a las 3:30 de la mañana de la casa del mayordomo quien encabeza la fila es el nicho de la Virgen Peregrina de la Asunción, luego el Cristo de Cobre, el estandarte de la Virgen de Guadalupe, estandarte del Señor de las Misericordias, estandarte del Leñerito, Santa Martha, San Mateo, La Concepción, Santa Cruz, La Luz, Los Ángeles, San Agustín el Alto, San Agustín Ohtenco, San Lorenzo Tlacoyucan, San Pablo Oztotepec, San Salvador Cuauhtenco, San Jerónimo Miacatlán, San Juan Tepenahuac, San Francisco Tecoxpa, San Antonio Tecómitl y San Nicolás Tetelco, este último poblado no pertenece a la alcaldía; sin embargo, dada su cercanía geográfica con Tlacotenco, le permite establecer otro tipo de relaciones comunitarias con la población.

De la casa del Mayordomo Mayor sale la peregrinación y el mayordomo carga el nicho de la Virgen Peregrina de la Asunción hasta el paraje de la Mora. Después entrega el nicho a los cargadores quienes serán los que porten las imágenes hasta que lleguen a la entrada de Chalma. Luego de la Mora, se toma camino por el monte hacia San Pablo Oztotepec de ahí bajan hacia San Salvador Cuauhtenco, luego toman rumbo hacia Santa Cecilia (Xochimilco), siguen su trayecto hasta las 7 u 8 de la mañana hasta llegar a San Miguel Topilejo (Tlalpan). En esa primera parada que hacen los peregrinos, se les ofrece un desayuno, que consiste de café y pan, y comida. A su llegada a los parajes los cargadores van tocando una campana, se les recibe con flores y sahumerio, los cargadores al transportar las imágenes se hacen acreedores de un carácter de sacralidad con respecto al resto de la población que participa en la peregrinación. El recibimiento con flores, sahumerios y cohetes se hace en cada una de las paradas.



Imagen de un cargador, enero 2018. Tomado de la página de la Alcaldía de Milpa Alta

Al momento de repartir los alimentos se abren los nichos donde van los santos y vírgenes, se les ofrece primero comida a los santos y a la tierra, después a los mayordomos y cargadores, finalmente a la población que acompaña en la peregrinación. Los elementos que componen la peregrinación son el uso de cohetes, comida caliente y caldosa, hierbas, flores perfumadas, copal, dulces, galletas, cerveza y aguardiente o vino. Tales ofrendas, a decir de Catherine Good, son consumidas por los santos, quienes se alimentan de los vapores, los olores y los sabores, ya que carecen de cuerpos físicos para comer (Good 2009, 388).



Imagen de los nichos al ser acomodados en donde se pernoctará, enero 2009

Al término del desayuno, se prosigue con la peregrinación hacia los parajes de Tierra Blanca, El Arenal, Tlalpilo, Agua de Lobo y Agua de Cadena. Durante el trayecto de la peregrinación se va tocando una campana y se echan cohetes, por una parte para anunciar que la peregrinación va en camino y porque, como dice Andrés Medina, los cohetes permiten abrir el camino a los santos. Al llegar al paraje de Agua de Cadena como a las 2 de la tarde se ofrece una comida y se sigue el camino de la peregrinación hasta el Monte de la Cruces, luego a las Minas y finalmente se llega como a las 6 de la tarde al paraje de Agua Bendita, en donde pasarán la noche.⁶⁰ Cuando se llega a ese paraje, los nichos son acomodados dentro de una carpa y son abiertos, a los santos y vírgenes se les ofrece comida en el orden antes mencionado. El alimento que se da es generalmente caldoso, con la intención de que caliente el cuerpo, ya que en esta zona hace mucho frío por la noche. Después de la comida, se ofrece una misa en honor a los santos y al término de esta se lleva a cabo el baile.

⁶⁰ Los lugares se determinan cuando van a limpiar el paraje. Esta faena se hace un mes antes de la peregrinación.



Imagen de la Peregrinación al Santuario de Chalma, tomada el enero de 2009

El 4 de enero se prosigue con la peregrinación, comienza su recorrido a las 7:30 de la mañana. Antes de salir se ofrece café y pan a los cargadores y a toda la población. La primera parada de este día es en Santa Anita Ocuilan, en este poblado las personas encargadas de la asistencia⁶¹ llegan desde un día antes para ir preparando el desayuno que se ofrecerá a los peregrinos que arriban aproximadamente a mediodía, ahí se les convida barbacoa, sopas, carnitas, gorditas, entre otras cosas. En este poblado, los habitantes y encargados de la parroquia abren las puertas de la parroquia para que vayan a descansar los nichos dentro de ella, en lo que los cargadores almuerzan. De ahí continúan su camino hasta el Ahuehuete, en este sitio se va a visitar a la Virgen de Santa Martha, que se encuentra en casa de uno de los moradores de la localidad, esta Virgen también se irá en peregrinación hasta llegar a Chalma.

⁶¹ Se le llama asistencia a las personas que darán los alimentos a los peregrinos.

Todos los años la dueña de la casa donde llegan los peregrinos ofrece galletas y algo de tomar.



Sitio de descanso de la peregrinación, 2012

Una de las características que tiene la peregrinación de Chalma es que cuando va alguna imagen nueva o nicho o cuando sea la primera vez que va a Chalma, la adornan y pasan a la parroquia que se encuentra en el Ahuehuete, la hacen bailar y es bautizada con el agua que corre por el río en el Ahuehuete, este río es el mismo que llega a Chalma. Igualmente hacen los peregrinos que van por primera vez a Chalma, a ellos se les coloca una corona con flores blancas, después tienen que bailar y bañarse en el río del Ahuehuete y al llegar al Santuario de Chalma, se debe depositar la corona de flores a la entrada del Santuario. En Chalma, los mayordomos, cargadores y peregrinos se reúnen en el sitio llamado las Cruces. En este sitio sacan a la Virgen de la Asunción, al Señor de Chalma, al Virgen de Santa Martha, la que pasaron a recoger al Ahuehuete, y a todos los demás santos que vienen en procesión son sacados de sus nichos para que bajen al Santuario del Señor de Chalma. Mientras que en la entrada del Santuario de Chalma, el sacerdote sale a recibir la peregrinación, después de

haber sido recibidos, se pasa a colocar a las imágenes en el altar. Ahí permanecerán hasta el 9 de enero en que se regrese a Milpa Alta.



Imagen de un Cristo en su primera vez a Chalma, enero 2014



Arribo de las imágenes al Santuario de Chalma, enero 2014

En el Santuario de Chalma se hace una misa a la llegada de los peregrinos para agradecer que se hayan llegado con bien y al término los peregrinos se dirigen al lugar donde se quedarán los siguientes días, por la tarde el mayordomo mayor invita a comer a las peregrinos. Al día siguiente, el 5 de

enero, el mayordomo también es el encargado de dar de desayunar, comer y cenar a los peregrinos. El 6 de enero se festeja al Señor de Chalma, las actividades inician con una misa de acción de gracias a las 7 de la mañana, al finalizar la misa el mayordomo invita el desayuno que es atole y tamales, ya por la tarde como a las 2 aproximadamente, el mayordomo ofrece de comer a toda la gente y a las 5 de la tarde se va al Santuario para la coronación de los nuevos mayordomos. En el Santuario, el sacerdote corona a los nuevos y viejos mayordomos. A los mayordomos salientes se les coloca una corona de flores y a quienes reciben la mayordomía se les pone una corona de espinas.



Entrada de los mayordomos a la misa del 6 de enero de 2014

Al término de la misa, el matrimonio de mayordomos que sale del cargo hace la entrega del Cristo de Chalma al próximo matrimonio de mayordomos. Ambos matrimonios reciben palabras de aliento y abrazos de todos los mayordomos de esta generación y de sus familiares. Después se reparte el *huentli* que es una colación que se ofrece para este momento de entrega de imágenes. El *huentli* está preparado por galletas, naranjas, caña, dulces,

cacahuates y vinos. Todo esto es extendido en petates y es bendecido antes de su repartición.



Preparación de Huentli, imagen tomada en enero de 2009.

El 7 y 8 de enero se permanece en Chalma, los mayordomos se encargan de brindar hospedaje y alimentos a los cargadores. El 9 de enero como a las 7 de la mañana se van a recoger a los santos y vírgenes al Santuario, se despiden del Señor de Chalma con alabanzas, al mismo tiempo van caminando hacia atrás para no dar la espalda al Señor de Chalma. Afuera del Santuario se preparan los nichos para emprender el regreso a Milpa Alta, a la Virgen Peregrina de la Asunción le prepara nuevamente, el cargador es el encargado de depositarla en su nicho. Ya todos listos, se inicia el regreso de la peregrinación, en esta ocasión el nuevo mayordomo encabeza la peregrinación, carga a la Virgen Peregrina de la Asunción hasta el Ahuehuate y ahí la entrega a los cargadores.

La siguiente parada es en un poblado llamado Santa Mónica donde se ofrece fruta picada y en Santa Martha se les da de desayunar. Luego de desayunar se emprende de nuevo el camino, se adentran en el monte, pasando

por los parajes de Agua Bendita, Minas, el Monte de las Cruces, Agua de Cadena y Tlalpilo, este último será en donde los peregrinos se quedarán a descansar. El arribo de los peregrinos al sitio de descanso se da entre las 6 y 7 de la tarde, ahí les hacen el recibimiento con cohetes y sahumerio, los cargadores pasan a colocar a la Virgen Peregrina de la Asunción, al Cristo y a todos los demás santos en un altar provisional. Por la noche se lleva a cabo una misa en honor a los santos y vírgenes, posteriormente se ofrenda la comida a los santos, vírgenes, tierra, mayordomos, cargadores y peregrinos, en el orden ya establecido, luego de la cena se hace la quema de castillos y el baile es donado por la alcaldía de Milpa Alta.

El 10 de enero, la peregrinación retoma su camino entre 7 y 8 de la mañana, pasando por los parajes de El Arenal, Tierra Blanca y Topilejo. De nuevo hacen la parada al cruzar el poblado de San Miguel Topilejo, donde se les ofrece de desayunar, se retoma el camino, se pasa por Santa Cecilia, San Salvador, San Pablo y San Pedro Atocpan. En San Pedro, la población ya está esperando a la peregrinación en la Capilla de San Martín, ahí los santos son retirados de sus nichos, se reparten tortas y bebidas, después se continúa con la peregrinación hacia la Parroquia de la Asunción, encabezada por los nuevos mayordomos. Al llegar a la Asunción esperan la bendición, dan gracias por haber tenido un buen camino. En la misa que se celebra los cargadores dan gracias a los mayordomos, entregan la Virgen Peregrina de la Asunción a los nuevos mayordomos y les dicen: "nosotros ya cumplimos y ahora es tiempo de ustedes de cumplir con el cargo"⁶², se felicita al nuevo matrimonio de mayordomos.

⁶² Palabras del Cargador Mayor.



Llegada de los mayordomos a la Parroquia de la Asunción de María, enero 2014.

Terminada la misa, se va a casa del nuevo mayordomo mayor, se va a dejar a la Virgen Peregrina de la Asunción y se reparte el *huentli* que ahora está compuesto de limas, palanquetas y cocoles. El *huentli* para este momento es una forma de agradecimiento a los mayordomos, cargadores y a la gente que estuvo apoyándolos en las festividades, en la peregrinación y también las personas que hayan asistido, después del *huentli* se da una cena en la casa de los nuevos mayordomos. Los siguientes meses la mayordomía lleva a cabo rosarios cada ocho días y una misa al mes. El primer compromiso que va a tener el nuevo mayordomo mayor será la peregrinación a la Basílica de Guadalupe que se hace unos días después de regresar de Chalma. En el mes de mayo, se le festeja el día de las madres a la Virgen Peregrina de la Asunción, se le manda a hacer una misa en casa del mayordomo, donde al finalizar se ofrece comida y música.

Para concluir, el espacio por el cual se realiza la peregrinación a Chalma forma parte del macizo montañoso del Chichinautzin, a decir de la población se cruza "todo el monte". Este espacio transitado en la peregrinación se convierte en un paisaje ritual durante el andar de los peregrinos, pues los santos y

pobladores se apropian de los espacios, convirtiéndolo así en un espacio de culto ya que los peregrinos le imprimen sacralidad. Ahí se recrean y estructuran las identidades de las comunidades (Rivas 2009, 269). De manera que, los pobladores de Milpa Alta hacen suyo el espacio durante la peregrinación, ahí llevan a cabo oraciones, ofrendas y refuerzan o crean lazos de compadrazgo entre la población.

La peregrinación a Chalma no únicamente rememora un acontecimiento, sino también le da un nuevo significado con una abundancia de comida, de cohetes, peregrinos, vino, etcétera, que se reparte durante toda la peregrinación. Tal como lo hace notar Galinier, las peregrinaciones o promesas se hacen a la vez de invocación, acción de gracias y restitución de un don o beneficio, ocupándose de las preocupaciones de cada localidad (1990, 271). La peregrinación es para la población el rito de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia, es pues una actitud básica en la búsqueda de seguridad y protección.

En la peregrinación al Santuario de Chalma, a los pobladores de Milpa Alta les permite resolver necesidades y problemáticas cotidianas con las mandas, promesas o asistencias que tanto mayordomos como población se comprometen a cumplir como agradecimiento de algún milagro o con la intención de que algo se mejore. Así, año con año la población renueva su fe con el "sacrificio" que puede implicar la peregrinación, para algunos puede ser el gasto económico y para otros el desgaste físico, ya que durante los primeros días de enero cuando es la peregrinación caen heladas o incluso nieve en el camino montañoso rumbo a Chalma, la población milpaltense se desplaza a pie, con alguna cobija y "mucho fe" para realizar así la peregrinación. Para los mayordomos, el sacrificio implica ahorrar dinero para realizar la peregrinación y lograr que la población participe

con la mayordomía lo que requiere muchas horas de trabajo y de organización de la gente para que todo “salga adecuadamente”. Para la población implica, por una parte, la aportación económica o de trabajo en los momentos importantes antes de la peregrinación como son la junta y la rejunta, cuando la población no puede dar un aporte económico apoya en la elaboración de la comida que se ofrece. Ya propiamente en la peregrinación, el desgaste es físico e implica largas horas de camino entre el monte, desde entrada la madrugada hasta la tarde-noche en que se llega a los sitios de descanso. Las paradas que se hacen son para ingerir alimentos y por las noches la temperatura en los sitios de descanso es menor a los 10 grados centígrados. De manera que, el sacrificio que implica la peregrinación puede tener varias aristas pero el sacrificio está envuelto por el dar, recibir y devolver, lo que crea un circuito de reciprocidad interrumpible, Marcel Mauss llamará a esto “prestación total” a partir de la cual se crea un lazo de espiritualidad entre los hombres, espíritus o dioses (Mauss 1979, 169-170). Siguiendo la propuesta de Mauss, este constante intercambio es la circulación de objetos junto a una circulación de las personas, tal movimiento se mantiene por el espíritu humano de dar, recibir y devolver. Es un perpetuo intercambio de lo que puede llamarse materia espiritual que tienen los hombres y las cosas, esos elementos pasan y vuelven a pasar entre generaciones (Mauss 1979, 176) como ha sucedido en la peregrinación a Chalma, que generación tras generación no únicamente se encarga de hacer los preparativos sino que la población sale a peregrinar junto con las imágenes y mayordomos.

Otro dato interesante de la peregrinación es que durante el trayecto, los peregrinos ingieren cantidades considerables de alcohol, tal vez para mitigar el cansancio y el frío, o como lo apunta Pedro Pitarch que para acercarse a los santos, hablarles, manipularles, es necesario perder el gesto ordinario, al menos

parcialmente, por ello se debe alcanzar un mínimo estado de embriaguez para realizar sus funciones ceremoniales con cierta seguridad, pues al embriagarse se embotan los sentidos, se pierde el apropiado control corporal, y al hacerlo se descubre el interior del corazón (Pitarch 2000, 136), incluso es muy común que los peregrinos vayan a Chalma a jurar para que el cristo les ayude a dejar el alcohol y durante el trayecto de ida al santuario suele ser la última vez que ingieren bebidas alcohólicas. La población le tiene “fe” al Cristo por ello van a pedir y si hacen promesas las cumplen, aunque tal vez esto suceda porque también temen ser castigados ya que se sabe que así como es un Cristo que puede dar en abundancia también puede quitar si no se cumple lo prometido.

Durante la peregrinación se deja claro que no hay que arrepentirse de haber ido, ni renegar; más bien se tienen que afrontar la diversas situaciones que se presentan en la marcha, pues son precisamente estas circunstancias las que les llevan al contacto con lo sagrado, ya que se trata de un rito de comunicación entre los peregrinos y los santos. Durante la peregrinación se encuentran ritos de iniciación que se hacen a las imágenes, nichos y para los peregrinos novatos, realizados en el Ahuehuate, ahí a los primerizos se les corona y bautiza por sus padrinos quienes son los encargados de adornarlos o coronarlos con flores, y para finalizar el ritual, tienen que bailar en el río.

La peregrinación nos deja ver la estrecha relación que guardan los pueblos de la demarcación de Milpa Alta, en ella podemos observar la unidad entre el espacio, los paisajes y los pueblos. El paisaje para los pueblos nahuas es concebido como un ser vivo que nutre y que también requiere de alimentación por medio del ritual (Good 2009, 390), de ahí la importancia de ofrendar al monte comida al momento de repartir los alimentos y bebidas. De esta manera, la geografía de la región adquiere una connotación sagrada y articulada, en donde

los cerros y cuevas que la conforman representan puntos significativos para los habitantes. Estos referentes sagrados sirven de guía en las peregrinaciones, pues existen puntos fijos donde la población se detiene a rezar, descansar, dormir, etcétera. Así el vínculo entre la comunidad y el territorio se dará a partir de la sacralidad, el territorio que antes se consideraba vacío, se convierte en un espacio vivo, donde convive y se reproduce la historia local y la identidad.

Conclusiones

La Ciudad de México se encuentra constituida por una diversidad de pueblos, barrios y colonias cuyo entramado social e historia local es producto de múltiples procesos históricos que se traducen en distintas formas de comprender y ordenar el mundo. Parte de esta diversidad son los Pueblos Originarios, los cuales se distinguen del resto de los asentamientos urbanos debido al vínculo que han generado con la tierra, aun cuando la actividad agrícola haya sido desplazada, pues esta permite el mantenimiento de la organización social que da sentido a su cosmovisión.

Desde finales del siglo pasado, los Pueblos Originarios buscaron su reconocimiento, iniciando un proceso de lucha por sus derechos. En la actualidad, los pueblos asentados en la Ciudad de México se han asumido como descendientes de pueblos antiguos, de ello se da cuenta en la tradición compartida de rasgos representativos que se aprecian en diversos contextos, sin olvidar que cada población tiene procesos históricos particulares: uno de estos poblados originarios es Milpa Alta. Este pueblo logró consolidar una tradición de culto alrededor de algunos santos, que permitieron la creación de identidades las cuales dieron pauta a la articulación de la población en torno a un santo patrón. Al mismo tiempo, se dio paso a la organización de la comunidad para la defensa de los recursos naturales donde la cuestión religiosa tiene un papel fundamental, ya que son estos bajo los cuales se ampara el movimiento por la defensa y la lucha de los recursos naturales como sucederá con el caso de la Asunción, Chalma y el Leñerito, pero los antecedentes del movimiento de defensa de la tierra representado por los comuneros de Milpa Alta comenzarán con la participación de los pueblos milpaltenses en diferentes foros como Consejo

Supremo Nahua de la Ciudad de México, en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (1975), en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas en los años ochentas y finalmente el Movimiento Campesino Plan de Ayala donde emergen como Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA), esta participación política de los milpaltenses en diferentes foros permite configurar la identidad contemporánea milpaltense y actualiza el discurso identitario a las condiciones actuales por las que atraviesan los pueblos, aunque también no hay que olvidar que desde el periodo colonial los pueblos milpatenses se organizaron de diversas maneras para defender su territorio ante los embates de tanto de las autoridades coloniales como de los pueblos que los rodeaban, iniciando así desde muy temprano la defensa del territorio y sus recursos naturales que hoy día no ha terminado.

Los relatos, mitos fundacionales o apariciones milagrosas de cómo los santos intervienen en la historia local, de origen colonial o contemporáneo, ha posibilitado la reafirmación del sentido de pertenencia sobre el territorio que ocupan, dejando ver la profunda necesidad por crear una identidad propia que estará edificada en tres aspectos que se han trabajado a lo largo del texto: la historia fundacional, el territorio y las festividades en torno los santos patronos, estos últimos serán los que darán legitimidad y coherencia a la historia local sobre la posesión del territorio y recursos naturales. Resultado de estos movimientos de defensa se consolidó un sistema festivo que permita celebrar a los santos patronos que lograron fortalecer la identidad y el afianzamiento de un territorio. El culto a los santos a través de un ciclo festivo religioso en sus orígenes se encontraba cimentado en el ciclo agrícola y éste, a su vez, llevaba el ritmo de los tiempos y espacios sagrados de la población, pues durante el periodo colonial, las poblaciones indígenas y campesinas siguieron manteniendo el cultivo del maíz

como base de su dieta alimenticia. Hoy en día, aunque la producción maicera ya no es el sustento principal, la población sigue conservando su vigencia porque a través de la milpa se continúa realizando el trabajo familiar involucrando a las nuevas generaciones en la importancia de conservar la tierra y el cultivo, permitiendo así que la estructura familiar se agrupe en torno a la milpa.

La actual organización comunitaria también está compuesta por la raíz mesoamericana que encontramos plasmada en los diversos momentos de la vida comunitaria, en el cuidado del bosque, en el paisaje, en la idiosincrasia de la población. Las instituciones que se afianzaron durante la colonia se fundamentaron en la ya existente organización de los pueblos indígenas, estas instituciones, como ya se discutió en la tesis, fueron las que dieron forma a la administración tanto civil como religiosa, ambas esenciales para consolidar la organización comunitaria que rápidamente se adaptó a las necesidades de los pueblos, dando origen a los sistemas de cargo y las mayordomías.

En la investigación se realizó una revisión de las formas de organización más representativas de Milpa Alta, fueron discutidas en la presente tesis. En ella se identificó que la organización administrativa en Milpa Alta cuenta con elementos que han permanecido a lo largo de los años, como ejemplo, aquella que se concentra en la elección de las autoridades de los pueblos a través de las asambleas y el voto a mano alzada, la cual se apega más a la manera de elección y actuar de los representantes de las antiguas Repúblicas de Indios. El estudio de las formas de organización en Milpa Alta deja ver el complejo sistema de relaciones comunitarias, pues la organización administrativa es el resultado del proceso colonial que consistió en el reordenamiento de las comunidades indígenas a la usanza española, misma que fue determinante para la configuración contemporánea de los pueblos.

La otra organización comunitaria que se describió fueron las mayordomías, éstas permiten que la población honre a sus santos, ya que estos han brindado protección e identidad a la comunidad y al mismo tiempo han dado paso a la consolidación de la administración religiosa. Con el paso de los años, la antigua estructura colonial de las mayordomías se modificó hasta lo que hoy conocemos, se ha convertido en una forma de organización que tiene la finalidad de celebrar a los santos patronos y se ha establecido a partir del patrocinio familiar y colectivo de la población, es decir, aunque la figura principal sea el mayordomo, éste se “apoya” en su compañera y familia para la organización de la festividad, así él se encarga de la organización y parte de los costos de la festividad. Sin embargo, en Milpa Alta el mayordomo no es el único responsable de los gastos de la fiesta, sino que se auxilia en la población para realizar una colecta de dinero y cubrir la celebración a partir de la participación comunitaria. El mayordomo permite el funcionamiento de la mayordomía en el sentido de que se encarga de regular cómo participará la población, quién será su sucesor y cómo se desarrollará la festividad. Los mayordomos no reciben pago alguno por ocupar el cargo y, al contrario, tienen ante sí un enorme desafío: lograr que la población participe en la organización de la fiesta o como futuros mayordomos. El proponer que el mayordomo sea originario de la región y esté casado significa que contará con una red de apoyo que lo acogerá en todo momento, en primer lugar será el círculo familiar más cercano, posteriormente la familia extendida, luego los miembros de la mayordomía y sus familias hasta llegar a la población. Igualmente, las mayordomías como institución han permitido establecer vínculos de reciprocidad con otros pueblos y barrios, a través de las mandas, salvas, peregrinaciones o visitas. Así que la complejidad de las mayordomías en Milpa

Alta la observamos en la forma de organización, pues cada mayordomía tiene rasgos propios. Aquí solo estudiamos dos: la Fiesta patronal de la Asunción y la peregrinación a Chalma, en las cuales encontramos características particulares, ambas fiestas junto con el trabajo de campo me permitieron identificar un esquema básico compuesto por los mayordomos, presidente, tesorero y secretario, quienes a su vez se encargan de coordinar a los diversos grupos que se forman para la celebración de la fiesta como pueden ser comités, grupos, entre otros, de tal suerte que la festividad en torno a los santos se convierte en una celebración comunitaria porque los mayordomos se encargan de coordinar el trabajo que la población desempeña de diferentes manera, desde aportar su cooperación, ir por poleo, buscar las bandas, etcétera.

La investigación permitió observar cómo en Milpa Alta, la actual celebración de la fiesta patronal se divide en cuatro momentos: las vísperas, la fiesta, la tornafiesta y la octava. En cada momento de la fiesta se llevan a cabo ciertos rituales que se han establecido a lo largo del tiempo y que año con año se reproducen. De esta forma el mayordomo en turno se encarga de dar un nuevo sentido a la ceremonia, pues cada mayordomo establece su sello particular. Las vísperas se organizan dos días antes de la fiesta, en ella se realizan todos los preparativos necesarios para la fiesta y se esperan las salvas que llegarán a la celebración. La fiesta es el momento clave de la mayordomía, pues ahí el mayordomo demuestra su capacidad de organización, misma que se verá reflejada en cómo se planea la celebración. La tornafiesta consiste en el recalentado y despedida de las salvas que visitaron al santo festejado, reforzando así el compromiso de asistir el próximo año. Finalmente, en la octava ocurre el cambio de mayordomo que se distingue por la coronación de los mayordomos

salientes (flores) y los entrantes (espinas), los cuales cumplieron o cumplirán por un año las actividades de su cargo.

Por otro lado, las festividades en torno a los santos permiten dar continuidad a la relación del hombre con la milpa como el resultado del vínculo establecido entre sí dando paso a la configuración de un ciclo festivo anual. En la investigación se encontró que entre la población milpaltense, aunque el cultivo del maíz ya no es la principal actividad económica, se sigue manteniendo su producción. Hacia la década de los setenta, la producción del maíz fue suplantada por el nopal-verdura que comenzó a tener un auge importante; así el campesino desplazó la producción maicera, pero siguió manteniendo las festividades que se encontraban fundamentadas en las actividades agrícolas. Para este momento, la producción nopalera también cobró importancia debido a que esta cactácea requiere poco tiempo de cuidado, lo cual libera al productor de grandes jornadas de trabajo, así la comunidad ahora puede ocupar su tiempo y dinero en la organización de las festividades religiosas.

El ciclo anual religioso que se estableció en Milpa Alta se fijó por los tiempos de cultivo y sus actividades agrícolas, el cual está claramente dividido en cuatro etapas, de manera que cada una de ellas responde a los momentos específicos labores agrícolas, que va desde la preparación del terreno para la siembra hasta levantar la cosecha y elegir las próximas semillas. En el ciclo festivo se pueden encontrar diversas festividades: peregrinaciones, mandas, salvas, fiestas de santos menores y mayores o patronales. Estas últimas son las más importantes pues desempeñan dos funciones primordiales y se encuentran determinadas por el periodo de su celebración.

Las fiestas están orientadas a garantizar una buena cosecha gracias a la bendición de las semillas y la ofrenda a los santos. Estos rituales de petición de buena cosecha ocurren en los primeros meses del ciclo de cultivo y en las primeras fiestas que regulan el subciclo, éstas van desde febrero hasta julio, cuando también se pide por la lluvia, por la germinación de la semilla y por el buen término del cultivo. Por otra parte, tenemos festividades que muestran el resultado de la cosecha con la abundancia de alimentos y las comilonas colectivas en honor al santo, mediante los rituales de agradecimiento por lo cosechado estableciéndose así una relación con el santo de reciprocidad entre el dar y recibir.

El estudio del ciclo festivo milpaltense dio paso a que la investigación se centrará en el registro etnográfico de dos festividades importantes: una es la festividad patronal de los pueblos milpaltenses (la Festividad de la Virgen de la Asunción de María), y la segunda corresponde a la peregrinación anual al Santuario del Señor de Chalma, en la que participan casi todas las poblaciones de la demarcación. Ambas celebraciones son un ejemplo de la religiosidad milpaltense, en ellas encontramos elementos comunes que componen las festividades; por ejemplo, en ambas se identificó que el monte es presentado como el espacio sagrado donde la población se agrupa, configura su historia fundacional y crea la identidad local. Esta identidad también es resultado del pasado mesoamericano que se reestructurara en la Colonia, la complejidad del pensamiento mesoamericano lo encontramos anclado en los relatos de los Títulos Primordiales donde se combinan una serie de elementos que representan la parte femenina del cosmos mesoamericano a través del monte como espacio sagrado, pues es ahí de donde se obtiene la lluvia para el mantenimiento de los cultivos y convertirla en tierra fértil. La fertilidad no solamente la encontramos en el ámbito

productivo del cultivo sino también la fertilidad será representada con la Virgen de la Asunción y la abundancia de agua hallada en el Tulmiac donde se aparece la Virgen, de este modo ella se convierte en la proveedora de agua y por ende en la sustentadora del mantenimiento de la población. Por consiguiente la población se organiza para la defensa de sus bosques cuando estos se ven amenazados sea por invasores o por la tala inmoderada, pues ven al bosque no solo como el que los provee de recursos naturales sino también como el representante de su identidad, a la religiosidad de sus pueblos.

En la celebración de la festividad de la Virgen de la Asunción se cortan los primeros elotes para celebrar que llega la época de abundancia y el verdor característico de la región durante las lluvias. En la celebración se llevan a cabo algunos rituales particulares como la "dormición" de la Virgen, mismo que representa la muerte y resurrección de la Inmaculada Concepción para pasar a revivir como la Asunción. En esta celebración un elemento característicos son las manzanas rojas que simbolizarán el pecado y sangría de la mujer durante la menstruación, elemento virginal que se remarcará con las catorcenas, jovencitas encargadas de organizar la festividad, símbolo de pureza, mientras que en la octava son las señoras de edad avanzada quienes coordinan la fiesta como símbolo del cuerpo ya maduro.

En cuanto a la peregrinación al Santuario del Señor de Chalma, participan casi todos los pueblos de Milpa Alta. Esta peregrinación engloba un complejo trabajo de organización, pues los mayordomos de los pueblos y barrios tienen que ponerse de acuerdo para realizar la visita a Chalma. En la peregrinación se percibe que la población tiene un fuerte sentido de pertenencia que permite cohesionarla como una sola comunidad a partir de la religiosidad en torno al Cristo, ya que durante varios días la comunidad se traslada por el monte y ahí

realizan actividades para ofrendar a los santos y dar alimento a los peregrinos. Es así como el trayecto se convierte en un camino sagrado porque los santos dotan de sacralidad a cada uno de los espacios por donde se transita y se renueva el pasado a través de los rituales que año con año se reproducen.

La peregrinación a Chalma simboliza el cierre tanto del ciclo festivo como de las actividades agrícola. La población va a agradecer lo obtenido, a pagar mandas o realizar promesas y Chalma se convierte en el último eslabón después de todo un año de trabajo, lo cual significa el último "sacrificio" porque se hace un gasto económico, un desgaste físico y muchas horas de trabajo por parte de los mayordomos, es un sacrificio donde la población va a dar lo que tiene y espera recibir algún favor del Cristo de Chalma.

En ambas festividades, la de la Virgen de la Asunción y la de Chalma, no únicamente se rememora un acontecimiento, sino se acentúa con la abundancia de comida, acompañada de cohetes, vino, flores, peregrinos, etcétera. La comida colectiva es el punto de culminación de un proceso de trabajo comunitario que refuerza el sentido de pertenencia y solidaridad entre los asistentes, simboliza el fin de las labores agrícolas. La abundancia es el contrapeso al periodo anterior de secas y de sacrificio para llegar hasta ese momento, recordándonos la raíz mesoamericana de los opuesto complementarios seco/lluvia, frío/calor y hombre/mujer, lo mismo que encontraremos en la época de cultivo escasez/abundancia de manera que las festividades también responderán a estas categorías, no por ello el grueso de las festividades de los santo patronos de los pueblos de Milpa Alta se concentran en los meses de julio, agosto y septiembre. Las fiestas y peregrinaciones para la población milpaltense tienen una función esencial, representan y reproducen un sistema de valores o una cosmovisión local. Algunas fiestas pueden ser consideradas más relevantes que otras, pero todas

forman parte de un ciclo festivo establecido y cada una de ellas tiene un papel en los momentos de las labores agrícolas y religiosas. Las fiestas no solamente son una celebración donde la gente se sienta a comer, beber y escuchar música, es el momento más significativo de la mayordomía ya que antes de ello se da la preparación para la festividad que comienza cuando los organizadores invitan a la población a ayudar. Los mayordomos tienen el papel central, pues sin su presencia, las cosas no podrían funcionar o las fiestas no se llegarían a celebrar porque son ellos quienes se encargan de agrupar a la población en torno al santo.

La peregrinación al monte como el transitar de las imágenes por las calles del poblado es un rito de agradecimiento por los favores obtenidos, es la búsqueda de seguridad y protección, es el espacio que permite resolver problemáticas y necesidades cotidianas, el dar y recibir. Durante años las comunidades han fundamentado su vida en sus creencias, la religión no solamente les permite salvaguardar sus valores sociales, sino también la fe con la que afrontan y salen adelante de situaciones complejas. Para los pueblos milpaltenses, los santos dotan a la comunidad de una vida plena y la memoria colectiva se ha convertido en un espacio de transmisión de conocimientos, bajo la cual la comunidad se guiará y se encargará de reproducir los diversos códigos culturales.

Obras Consultadas

- Acosta Márquez, Eliana. (2004). *Linderos, templos y santos: la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante el periodo colonial*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de Licenciatura en Historia
- Aguilar Ortiz, Hugo. (2003). La comunidad como fundamento de la reconstrucción de los pueblos indígenas, en *México Indígena*, vol. 2, núm. 4, México: INI
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1991). *Formas de Gobierno Indígena*, México: FCE, INI, Universidad Veracruzana y Gobierno del Estado de Veracruz
- Albores, Beatriz. (2009). Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en Cruz del Valle de Toluca, Estado de México, en *La montaña en el paisaje ritual*, Coords. Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero México: INAH-CONACULTA-UNAM
- Albores, Beatriz y Johanna Broda. Coords. (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense/UNAM
- Álvarez Enríquez, Lucía. (2011). *Pueblos Urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, México: CELICH-UNAM
- Aranda Monroy, Raúl Carlos. (2009) El culto a las deidades del agua en el cerro de cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México, en *La montaña en el paisaje ritual*, Coords. Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México: INAH-CONACULTA-UNAM, 419-440
- Argumentos. *Estudios Críticos de la Sociedad, Pueblos originarios: cultura y poder*, (2009). México: UAM-Xochimilco-Nueva época, año 22, número 59.

- Arqueología Mexicana: El calendario mexica y el calendario actual.* (2015). Edición Especial, Número 59, México: Editorial Raíces
- Arqueología Mexicana: Implorar con los pies. Procesiones en Mesoamérica.* (2015). México: Editorial Raíces, Número 131, Vol. XXII
- Arqueología Mexicana: La cosmovisión de la tradición mesoamericana, primera parte.* (2016a). México: Editorial Raíces, Número Especial 68
- Arqueología Mexicana: La cosmovisión de la tradición mesoamericana, segunda parte.* (2016b). México: Editorial Raíces, Número Especial 69
- Arqueología Mexicana: La cosmovisión de la tradición mesoamericana, tercera parte.* (2016c). México: Editorial Raíces, Número Especial 70
- Bazarte Martínez, Alicia. (1989). *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México, 1526-1869*, México: UAM-Azcapozalco
- Barba de Piña Chan, Beatriz. Coord. (1998). Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano, en *Caminos Terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, México: INAH, 9-39
- Barbosa Cruz, Mario y María Eugenia Terrones López, Coords. (2012). *Tohuehuetlalnanzin. Antigua es nuestra querida tierra. Historia e imágenes de Milpa Alta de la época prehispánica a la revolución*, México: UAM-Cuajimalpa, GDF, Delegación Milpa Alta
- Baschet, Jérôme. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, México
- Bello, Álvaro. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Chile: CEPAL-ONU
- Broda, Johanna. (1997). El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros, en Beatriz Albores y Johanna

- Broda (coords.). Graniceros. *Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense/UNAM
- _____. (1999). La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México, en *Reflexiones sobre el oficio del Historiador*, México: UNAM, 12-36
- _____. (2000). "Ciclos de fiesta y calendario solar mexicana", en *Arqueología Mexicana*, México: Editorial Raíces, Vol. VII, No. 41
- Baschet, Jérôme. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México: Fondo de Cultura Económica
- Bonilla Rodríguez, Roberto. (2009). Agricultura y tenencia de la tierra en Milpa Alta. Un lugar de identidad, en *Argumentos*, Vol. 22, no. 61, México
- Broda, Johana y Félix Báez-Jorge. (2001). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE
- Broda, Johana. La etnografía de la fiesta de Santa Cruz: una perspectiva histórica en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE, 165-232
- Broda, Johanna y Catherine Good. Coords. (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH-IIH/UNAM
- Broda, Johana. (2016). Agua en la cosmovisión de Mesoamérica, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México: Comisión Nacional del Agua
- Burke, Peter. (2006). *Formas de historia cultural*, España: Alianza
- Cancian, Frank. (1989). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos en Zinacantán*, México: INI-CONACULTA

- Canton, Manuela. (2009). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Madrid: Ariel
- Carrasco, Pedro. (1979). La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial, en *Antropología política*, Barcelona: Anagrama, 323-341
- Castro Domingo, Pablo y Luis Rodríguez Castillo. (2009). Antropología de los procesos políticos y el poder, en *Alteridades*, México: UAM-I, No. 39, 107-127
- Catharine, Good. (2009). Oztotempan: el ombligo del mundo, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual*, México: INAH-CONACULTA-UNAM, 375-394
- Chance, John K. y William B. Taylor. (1987). *Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa Mesoamérica*. Antropología suplemento, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: Nueva Época, núm.14, 1-23
- Chavira Olivos, Francisco. (1949). *Historia de la Delegación de Milpa Alta*, (Texto Mecanografiado)
- _____. (1979). *Monografía de Milpa Alta*, (Texto Mecanografiado)
- Comuneros Organizados de Milpa Alta. *Proyecto Milpa Alta, su territorio y estatutos generales*, Milpa Alta, 29 de noviembre 1995.
- Cuadernillo de la Delegación de Milpa Alta*. (1997). México.
- Díaz, Floriberto. (2004). *Comunidad y comunalidad*, México: Culturas Populares e Indígenas, 365-373
- Dictamen que presenta la Comisión de Participación Ciudadana relativo a la proposición de iniciativa de reforma a los artículos 2, 3, entre otros*. (marzo

- 2010). México: Asamblea Legislativa del Distrito Federal, V Legislatura, Comisión de Participación Ciudadana. (Versión electrónica)
- Eggan, Fred. (1988). *La Antropología Social y el Método de Comparación Controlada*, en José R. Llobera. *La Antropología como Ciencia*, Barcelona: Anagrama, 179-205
- El tesoro inagotable de San Pedro Actopan*. (1995). Querétaro: Ediciones María Auxiliadora
- Eliade, Mircea. (1983). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Editorial Labor
- Espinosa López, Enrique. (2007). *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano 1521-2000*, México; IPN
- Estatuto de Gobierno del Distrito Federal*. (26 julio de 1994, actualizado el 14 de Octubre de 1999) en Diario Oficial de la Federación, artículo 117
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima: IFEA
- Evans-Pritchard, E.E. (1993). *Antropología social: pasado y presente*, en Paul Bohannan y Mark Glazar. *Antropología. Lecturas*, México: MacGraw Hill
- Farfán Caudillo, Miguel Ángel. (2008). *Milpa Alta: aproximación bibliográfica*, en *Boletín del IIB*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Vol. XIII, núm. 1 y 2, primer y segundo semestre, 213-319
- _____. (2016) *Milpa Alta, tradición, cultura y lengua náhuatl: Autores y Obras*, México: CDMX-Consejo de la Crónica de Milpa Alta- SEDEREC
- Flores Melo, Raymundo. (2016). *En la Milpa Alta. Historias y crónicas*, México: CDMX-SEDEREC-Consejo de la Crónica de Milpa Alta
- Florescano, Enrique. (1999). *Memoria Indígena*, México: Taurus
- Folleto distribuido por el Santuario Del Señor De Las Misericordias*. (2010). México

- Fondo Franciscano del Museo Nacional de Antropología*, Vol. 143, Fols. 124-139,
Inventario del convento de Milpa Alta, por su guardián Fray Diego de
Gauna, 1602
- Galicia Silva, Javier. (1995). *Lengua, cultura e identidad en Santa Ana Tlacotenco*,
México: UNAM. (Tesis de Licenciatura en Sociología)
- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales
otomíes*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de
Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista
- Garcés Jiménez, Manuel. (2014). *El zapatismo en Milpa Alta del Chichinautzin al
zócalo*, México: Ediciones Quinto Sol
- _____. (2016). *Día de muertos en Milpa Alta costumbre viva,
hasta que la muerte nos alcance*, México: CDMX-SEDEREC
- García, Bernardo. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los
indios del norte de Puebla hasta 1700*, México: El Colegio de México,
Centro de Estudios Históricos
- García Cisneros, Pablo. (1997). La relación del cacicazgo de Malacatepec en la
Nueva España. MDXLVII, en Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodrigo
Martínez (Editores). *Códices y Documentos sobre México. Segundo
Simposio (vol. II)*, México: INAH-CONACULTA
- Geoestadística del Nopal-Verdura en el Distrito Federal*. (2009). México: GDF-
SEDEREC
- Gerhard, Peter. (1986). *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*,
México: UNAM-IIH
- Gibson, Charles. (2007). *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México:
Siglo XXI

- Giménez, Gilberto. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos
- _____. (2000) *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, México: UNAM-IIS
- _____. (2005). *Teoría y análisis de la cultura (vol. 1)*, México: CONACULTA
- Gómez de Silva Cano, Jorge J. (2016). *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*, México: UNAM-IIJ-INEHRM-Secretaría de Gobernación
- Gomezcésar Hernández, Iván. (2001). *Momozca somos [documental]*, México: Grupo Atoltecatoytl-INI-INJUVE
- _____. (2005). *Para que sepan los que aún no nacen. Construcción de la historia en Milpa Alta*, México: UAM-Iztapalapa, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas
- _____. (2009). *Pueblos Arrasados. El zapatismo en Milpa Alta*, México: UACM
- _____. (2010). *Para que sepan los que aún no nacen. Construcción de la historia en Milpa Alta*, México: UACM-CONACYT
- _____. (2010b). *Hacia una ley indígena y de Pueblos originarios de la Ciudad de México*, México, (Texto electrónico)
- _____. *La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta*. (Texto electrónico)
- Good Eshelman, Catharine. (2001). *El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero*, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, Ritual*

e *Identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE, 239-294

_____. (2004). La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de guerrero, en Broda, Johanna. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH-UNAM, 127-149

_____. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36

Graulich, Michel. (1999). *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos Aztecas. Fiestas de las veintenas*, México: INI

Harris, Marvin. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México: Siglo XXI

Horcasitas, Fernando. (1972). Entremés del Señor de Yencuictlalpan, una farsa en náhuatl, en Miguel León Portilla y Earl Shorris (Coords.). *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México: Aguilar, 402-409

_____. (2000). *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, México: UNAM-INBA

Jalpa Flores, Tomás. 2016. *Ayotzingo: su historia y sus textos. Una aproximación a la historia local a partir de sus territorios pictóricos y documentos*, México: SEP-INAH

Kenrick Kruell, Gabriel. (2012). La concepción del tiempo y la historia entre los mexicas, en *Estudios Mesoamericanos*, México: UNAM-IIFL-FFyL, Nueva Época, 12, enero-junio 2012, 5-24

Kirchhoff, Paul. *Los principios del sistema clánico en la sociedad humana*, 47-62p.

(Texto electrónico)

La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la estructura del Estado, (2007) Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, México

León Portilla, Miguel. (1996). *Pueblos originarios y Globalización*, en *Cuadernos Americanos Nueva Época*, México: UNAM, No. 64, julio-agosto, Vol. 4, 11-31

Lisbona Guillén, Miguel. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Lockhart, James. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México Central, siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica

López Austin, Alfredo. (1993). *Los dioses patronos en Mesoamérica*, texto definitivo del Seminario organizado por el Institute of Intercultural & Transdisciplinary Studies, Tokio

_____. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA

_____. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE, 47-67

_____. (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México: Ediciones Era

- López Austin, Alfredo y Alejandra Gámez Espinosa (Coords.). (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México: Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- López Agustín, Alfredo y Leonardo López Lujan. (2017). *Monte Sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA
- López Ávila, Carlos y Joaquín Galarza. (1982). *Tlacotenco: Tonantzin Santa Ana*, México: Cuadernos de la Casa Chata #49
- López Caballero, Paula. (2003). *Los títulos primordiales del centro de México*, México: CONACULTA
- _____. (2005). Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos primordiales y Kastom Polinesia, en *Fronteras de la Historia*, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 109-138
- _____. (2008). *Rècits des origines, variations identitaires et conflicts pour la légitimité à Milpa Alta, Mexico, D.F. (XVIIe-XXIe siècles). Ethnographier l'Etat et historiciser l'ethnicité*, Paris: Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Aula Virtual
- _____. (2012). Biografía del nombre "pueblos originarios" de la ciudad de México (2000-2010). Las categorías de identificación como espacios sociales de formación de la ciudadanía, en Ariadna Acevedo y López Caballero. *Ciudadanos Inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México: COLMEX, 287-314
- _____. (2012). *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Paris: Karthala

- _____. (2017). *Indígenas de la Nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*, México: Fondo de Cultura Económica
- López Hernández, Haydeé. (2013). *De la gloria prehispánica al socialismo. Las políticas indigenistas del Cardenismo*, México: Cuicuilco, vol.20 no.57.
- López Millán, Minerva. (2008). *Sin ayuda no hay fiesta: relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte*, Tesis de Doctorado, México: Universidad Iberoamericana
- Llano-Hernández, Luis. (2010). *El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales*, vol.7, no.3 (sep.-dic.), México: Sielo
- Madsen, William. (1955). Hot and cold in the universe of San Francisco, Valley of Mexico, en *The Journal of American folklore*, vol. 68, núm. 268, abril-junio, p. 123-139
- _____. (1960). *The virgin's children: life in an Aztec village today*, Austin: University of Texas Press
- _____. (1969). *A guide to Mexican witchcraft*, México: Minutiae mexicana
- Martínez Díaz. Baruc. (2019). *Tláhuac: Atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*, México: SEDEMA-CDMX-Altepetl
- Magazine, Roger. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*, México: Universidad Iberoamericana
- Mancip F. Ricardo. (1998). Creación de espacios y paisaje sagrado en una peregrinación campesina a Chalma, en *Caminos Terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, México: INAH, 73- 96

- Martínez Ruvalcaba, María de Jesús. (1988). El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta, en *Cuadernos de Sociología*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México
- Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y Antropología*, Madrid: Editorial Tecnos
- Medina, Andrés. (1983). Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México, en *Nueva antropología, Revista de Ciencias Sociales*, México: CISS-UAM Iztapalapa-CONACYT-INI-SEP, Vol. V, no. 20, 5-29
- _____. (1984). Los sistemas de cargos en los altos de Chiapas y la antropología culturalista, en *Anales de antropología*, México: UNAM-IIA, Vol. XXI, 79-101
- _____. (1995). El gobierno indígena: una reflexión etnográfica, en *Universidad de México. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México: UNAM, julio-agosto, núms.534-535, 5-10
- _____. (1995). Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico, en *Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, año 5, núm. 9, 7-23
- _____. (1996). *Recuentos y reconfiguraciones: ensayos de la Antropología Mexicana*, México: UNAM-IIA
- _____. (2001). La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE, 67-158
- _____. (2005). Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica, en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*,

México: El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 135-160

_____. (2007a). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México: UNAM-III-A-UACM

_____. (2007b). Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México, en *Anales de Antropología*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 41-II, 9-52

_____. (2007c). Sistemas de cargo y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión, en *¿A dónde va la antropología?*, México: UAM-Iztapalapa

_____. (2009). Transformación democrática en la ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios, en *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, *Pueblos originarios: cultura y poder*, México: UAM-Iztapalapa, año 22, número 59

_____. (2014). Pueblos originarios del D.F. luchando por su identidad, en *Crisol Mágico del Sur*, México, Año 3, Número 11, enero-marzo.

_____. (2017). La fiesta de La Candelaria y la tradición religiosa mesoamericana en los pueblos originarios de la ciudad de México, en *Del saber ha hecho su razón de ser ... Homenaje a Alfredo López Austin* (Tomo II), México: INAH-UNAM-IIA

Menegus, Margarita. Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (comentarios al reglamento de bienes de la comunidad de Metepec) en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano (Tomo II)*, México: UNAM

- Miranda Pacheco, Sergio. (1998). *Historia de la desaparición de Municipio Libre en el Distrito Federal*, México: Sociedad Regional de Estudios Nacionales-Frente del Pueblo-Unidad Obrera y Socialista
- _____. (2007). *Tacubaya de suburbio veraniego a ciudad*, México: UNAM-IIH
- _____. (2008). *La creación del Departamento del Distrito Federal. Urbanización, política y cambio institucional*, México: UNAM-IIH.
- _____ (Coord.). (2012) *Nación y municipio en México. Siglos XIX y XX*, México: UNAM-IIH
- Monaghan, John D. (1990). Reciprocity, redistribution and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta, en *Value in the American Ethnologist*, Vol. 17, núm. 4, 758-774
- _____. (2008). Liturgical Forms of Economic Allocations, en Wells, E. Y P.A. McAnany (eds.) *Dimensions of Ritual Economy* (Research in Economic Anthropology 27)
- Mora Vázquez, Teresa. (2007). *Los Pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, México: INAH-GDF
- Montemayor, Carlos. Coord. (2007). *Diccionario del Náhuatl en el Español de México*, México: UNAM-GDF
- Navarrete Linares, Federico. (2001). La conquista y el régimen colonial, en *Historia Antigua de México*, en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coords.). *El horizonte posclásico*, México: INAH-UNAM-Porrúa
- _____. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*, México: UNAM
- _____. (2008). *Los pueblos indígenas de México*, México: CDI

- _____. (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los Altepetl y sus historias*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas
- _____. (2015). El cambio cultural en las sociedades indígenas americanas, una nueva perspectiva, en *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México: UNAM-IIH, p.13-24
- _____. (2016). *México Racista. Una denuncia*, México: Grijalbo
- _____. (2016b). Pensando los indígenas urbanos y las ciudades indígenas en América, en *El Historiador frente a la Ciudad de México, perfiles de su historia*, Coord. Sergio Miranda, México: UNAM, 229-256
- Oehmichén Bazán, Ma. Cristina. (2003). *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, México: UNAM-IIA
- Olivier, Guilhem. (2004). *Tezcatlipoca. Bulas y metamorfosis de un dios azteca*, México: Fondo de Cultura Económica
- _____. (2010) Bultos Sagrados, flechas y fuego nuevo. Fundación y poder en el Mapa Cuauhtinchan No. 2 en David Carrasco y Scott Sessions (eds.). *Cueva, ciudad y nido del águila: una travesía interpretativa por el mapa Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 281-313
- Pitarch, Pedro. (2000). Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales, en *Journal de la Soiéte des Americanistes*, Tomo 86, pp. 129-148
- _____. (2013). *La cara oculta del piegle. Antropología Indígena*, México, CONACULTA

- Portal, María Ana. (1995). Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta, en *Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, año 5, núm. 9, 18-49
- _____. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*, México: UAM-CONACULTA
- Rendón Monzón, Juan José. (1992). Notas sobre identidad, lengua y cultura, en *Seminario sobre Identidad*, Leticia Méndez y Mercado (coord.), México: IIA-UNAM, México
- Ricard, Robert. (2001). *La conquista Espiritual de México*, México: FCE
- Rivas, Francisco. (2009). El culto a las deidades del agua en el cerro de cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México, en *La montaña en el paisaje ritual*, Coords., Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México: INAH-CONACULTA-UNAM, 269-293
- Robles, Cecilio S. (16 septiembre de 1948). *Breves datos históricos de los nueve pueblos que integran la actual comunidad de Milpa Alta, copropietarios de las tierras y montes, según títulos*, mecanoscrito
- Romero Tovar, María Teresa. (2009). Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones, en *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, *Pueblos originarios: cultura y poder*, México: UAM-Xochimilco-Nueva época, año 22, número 59, 45-68
- Rubial García, Antonio. (2016). Los cuerpos de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca, en *El Historiador frente a la Ciudad de México, perfiles de su historia*, Coord. Sergio Miranda, México: UNAM, 81-110
- Rutsch, Mechthild. (2003). *Isabel Ramírez Castaneda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana*, México: Cuicuilco, vol. 10, no. 2

- Sahagun, Fray Bernardino de. (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4vol., México: Porrúa
- Salmorán Vargas, Gabriela. (2005). *El proceso histórico del Gobierno Indígena en Tlaquilpa, Sierra Zongolica*. Tesis de Licenciatura, México: UNAM
- Stavenhagen, Rodolfo. *Los pueblos indígenas y sus derechos*, UNESCO, México
- Sánchez Rodríguez, María del Consuelo. (2006). *La Macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México*, México: GDF
- Simeón, Rémi. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México: Siglo XXI
- Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero. Coords. (2009). *La montaña en el paisaje ritual*, México: INAH-CONACULTA-UNAM
- Stavenhagen, Rodolfo. *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México: UNESCO
- Tadeo Castro, Rosalba. (2007). Memoria y tradición en San Juan Ixtayopan, en *La memoria negada de la Ciudad de México: sus Pueblos Originarios*, México: UNAM-IIA-UACM
- Tax, Sol. (1937). The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala, en: *American Anthropologist*, vol. 39
- Turner, Víctor. (2013). *La selva de los símbolos*, México: Siglo XXI
- Vela, Enrique. (2011). El maíz. Catálogo visual: historia, simbolismo, botánica, gastronomía en *Arqueología Mexicana*, México: Editorial Raíces, Edición Especial 38
- Villaseñor M., Rafael E. (2012). *Aclaraciones sobre el ciclo de 260 días*, en *Estudios Mesoamericanos*, México: UNAM-IIFL-FFyL, Nueva Época, 12, enero-junio 2012, 47-66
- Wacher Rodarte, Mette Marie. (2006). *Nahuas de Milpa Alta*. México: CDI

- _____. (2009). *Religión comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural en los pueblos de Milpa Alta*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de Maestría en Antropología Social
- _____. (2013). *Los pueblos de Milpa Alta: reconstrucción sociocultural, religión comunitaria y ciclo festivo*, México: INAH
- Weckmann, Luis. (1994). *La herencia medieval en México*, El colegio de México-México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México
- Zantwijk, R. A.M. Van. (1960). *Los indígenas de Milpa Alta. Herederos de los Aztecas*, Ámsterdam: Instituto Real de los Trópicos

Fuentes Electrónicas

Aguilera, Carmen. *Cihuacóatl: diosa de la fertilidad*, en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/node/5044>, 13 Julio 2020, 10:30pm.

Galica Silva, Javier. *Las tlacuateras: un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial de Santa Ana Tlacotenco*, en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn38/784.pdf>, junio 2020.

López Austin, Alfredo. *Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana*, en <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Rasgos.pdf>

López Bárcenas, Francisco. (2019). *El PCM y los derechos indígenas*, en <https://www.jornada.com.mx/2019/12/04/opinion/024a2pol>, septiembre 2020.

Medina Hernández, Andrés. (2021). Comentarios a la tesis. [Correo electrónico]

Navarrete, Federico. *El lugar de las siete cuevas*, en <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/fee6a018-6af7-4354-a7e0-649b9933a9a8?filename=el-lugar-de-las-siete-cuevas>, 14 Julio 2020, 12.50am.

Wolf, Eric. (1957). Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central, en Clásicos contemporáneos en Antropología, CIESAS-UNAM-IIA, <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clásicos/Index.html>, 15 septiembre 2020

<https://davidelizaldesanchez.wordpress.com/2011/02/08/bienes-comunales-de-milpa-alta-y-pueblos-anexos/>

<http://ilustradores-academia22.blogspot.mx/2011/06/milpa-alta.html>

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000300011

<http://vamonosalbable.blogspot.mx/2015/01/templos-y-capillas-del-mexico-viejo.html>, Diócesis de Milpa Alta elaborado por José Antonio Álzate hacia 1767.

<http://www.pgj.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Esta./2017/anual2017.pdf>, 06 Febrero 2018, 14:30hrs.

http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html, 5 Septiembre 2018, 10.50pm.

<http://www.cesdepu.com/instint/oit107.htm>, 27 octubre 2018, 5.10pm.

<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>, 29 octubre 2018, 5.30pm.

http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html, 25 octubre 2018, 5.00pm.

https://www.facebook.com/pg/Jobovk/photos/?ref=page_internal, 1 septiembre 2019, 5.45pm.

Entrevistas

Corona Jurado, Félix, originario del Barrio de Santa Martha en Villa Milpa Alta, integrante de la mayordomía de Santa Martha 2015

Chavarría, Cristian, originario de San Pedro Atocpan 2018

Cruz Pérez, María de los Remedios, barrio de Santa Martha, participante en la mayordomía 2015

Cruz Pérez, María de los Ángeles, barrio de La Luz participante en la mayordomía 2011

Cruz Pérez, Paulino, barrio de Santa Martha, cargo de mayordomo del Señor de Chalma en 2004

Dávila Alvarado, Apolinar, originario de San Antonio Tecómitl, 2010

Díaz Gómez, Fernando, originario del Barrio de Santa Martha, Villa Milpa Alta

Dionisio López, Adahara Marielli, originaria del Barrio de San Mateo en Villa Milpa Alta, integrante de las catorceñas, 2011

Galicia Silva, Javier, originario de Santa Ana Tlacotenco, 2020

Hernández Cruz, Adrián Salomón, originario del barrio de la Luz en Villa Milpa Alta, 2010

Jardines, Rosa María, originaria de Santa Ana Tlacotenco, 2010

López Cruz, Hilda, Barrio de San Mateo, Villa Milpa Alta, 2011

Martínez Meza, Ernesto, originario de Santa Ana Tlacotenco, 2010

Meza Flores, Yolanda, originaria de Santa Ana Tlacotenco, 2010

Nápoles, Eloy, originario de Santa Ana Tlacotenco, 2016

Ortega Zúñiga, Francisco Javier, originario del pueblo de San Antonio Tecómitl, 2018

Peña Quiroz, Alberto, originario del Barrio de San Mateo, Villa Milpa Alta, 2021

Quiroz Quiroz, Francisca, originaria del Barrio de San Mateo, Villa Milpa Alta,
2018

Zamora, Mario Alberto, originario del Barrio de San Agustín el Alto en Villa Milpa
Alta, 2017