

01981
10



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO** *REJ*

Facultad de Filosofía y Letras

**IDENTIDAD URBANA Y RELIGIOSIDAD
POPULAR**

T E S I S
para obtener el Grado de
DOCTOR EN ANTROPOLOGIA
P r e s e n t a

Mtra. María Ana Portal Ariosa



Director de Tesis: Dr. Alfredo López Austin

México, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Síntesis de la Tesis "Identidad urbana y religiosidad popular"

María Ana Portal Ariosa

Director: Dr. Alfredo López Austin

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

Docotrado en Antropología.

Abril, 1995

El trabajo de investigación que aquí se presenta se realizó en el pueblo de San Andrés Totoltepec, ubicado al sur del Distrito Federal, entre los kilómetros 21 y 24 de la carretera federal a Cuernavaca.

En él se exploran los mecanismos a través de los cuales este pueblo de origen campesino, incorporado a la ciudad por el desmedido proceso de expansión, genera su propia imagen de lo moderno y se integra a la ciudad a partir de mecanismos culturales particulares, gestando en este proceso una identidad social propia. La hipótesis central que orienta la investigación es que las prácticas religiosas ritualizadas que realiza el pueblo de San Andrés Totoltepec, representan **uno** de los ejes fundamentales a través de los cuales construye su imagen del mundo y organiza sus prácticas sociales.

El trabajo está organizado en cinco capítulos. En el primero se explicitan los conceptos teóricos que fundamentan la investigación, desarrollados a partir de la experiencia empírica. Comienzo por el concepto de cosmovisión visto como síntesis de una forma particular de comprender y organizar el mundo. A partir de ello analizo los conceptos de identidad social, de memoria colectiva y de ritual. ¿Cómo se gestan y se incorporan las transformaciones sociales sin que desaparezca el grupo como tal, generando además mecanismos de reelaboración y asunción de dichas transformaciones? Aquí el concepto de identificaciones sociales nos da la pauta para el análisis del cambio social.

En el capítulo segundo se analiza la apropiación y significación del territorio y los diferentes contrastes que se configuran desde él: al interior del pueblo, entre los pueblos y frente a la ciudad. El capítulo tercero se refiere a la recreación de la identidad a partir de la figura del santo patrón. Esta figura es analizada considerando los significados sociales y míticos gestados en el proceso de dominación que invistieron al personaje sagrado de una serie de cualidades y características, las cuales posibilitaron la fusión con elementos prehispánicos fundamentales. Estos significados configuran el sentido de pertenencia de los habitantes del pueblo. En el capítulo cuarto se describe la estructura del sistema de cargos y el papel que en éste, tiene en la organización social del poblado. Se busca definir -a partir del contraste con los sistemas de cargos más tradicionales de los grupos indígenas- lo que podríamos denominar un "sistema de cargos urbano" que nace y se consolida, no en el siglo XVI, sino durante las primeras décadas del siglo XX, constituyéndose desde sus inicios como un fenómeno contemporáneo.

Finalmente, el capítulo quinto describe y analiza el momento de la fiesta patronal en San Andrés Totoltepec, ubicándola como una construcción simbólica moderna, en la que se sintetiza la cosmovisión del pueblo. Esta práctica se sitúa como parte de una red o sistema festivo regional, el cual comparte elementos centrales con los otros pueblos de Tlalpan. Cada uno de los capítulos recurre al análisis histórico y al marco regional buscando brindar un contexto amplio que permita comprender los fenómenos analizados.

Thesis Abstract: Urban identity and common religiosity

María Ana Portal
Supervised by: Alfredo López Austin
Anthropology Doctorate Program, UNAM.
April, 1995.

The present research project took place in San Andrés Totoltepec, located between the 21st and the 24th kilometers of the México- Cuernavaca highway, south of Mexico city.

San Andrés Totoltepec is an agricultural village that has been "absorbed" by the disproportional growth of the city. In this investigation I try to understand the mechanisms through which the people of this town generates its own image of the modern world and forms its own identity.

The main hypothesis is that the religious practices and the rituals that take place in San Andrés Totoltepec are one of the principal axis through which this town constructs its own world image, organizes its social practices, and becomes part of the city.

The work is distributed in five chapters. In the first one, I analyse the theoretic concepts on which the project is based. The concepts were developed from empirical data. I analyse the concepts of cosmovision, social identity, collective memory and rituals. All of this are focus on trying to understand the clue of social change.

On the second chapter I study the meanings of the territory and its importance on the construction of urban identity. The third chapter makes reference to the recreation of identity through the figure of the patron saint. The meanings that people attribute to this figure gives them a sense of belonging. In the fourth chapter I describe the structure of the so called "sistema de cargos". I searched to define what I call an "urban sistema de cargos", by using comparisons with more traditional "sistemas de cargos" among indigenous groups of México.

Finally the last chapter describes and analyses the religious feast of San Andrés Totoltepec, placing it as a symbolic and modern construction in which the cosmic vision of the village is integrated. This ritual is part of a series of regional festivities and it shares elements with other towns of the area (Tlalpan).

In each one of the afore mentioned chapters there is a recurrent historical analysis that seeks to provide a wide context that embraces all the phenomena analysed.

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1 Ritual religioso e identidad urbana.	24
1. Reflexiones en torno al concepto de identidad social.	29
1.1. Memoria colectiva e identidad social.	38
1.2. Ritual e identidad social.	47
1.3. Tiempo y espacio rituales.	53
Capítulo 2 El territorio y su significación.	57
1. Territorio y distinción interior.	60
2. El pueblo frente a los pueblos	68
3. Del pueblo a la ciudad.	70
4. Pueblo, región y ciudad: la construcción de historias y transformaciones	72
4.1. Relación pueblo/ciudad a partir del abasto	81
4.2. La lucha por la construcción del territorio frente a la expansión urbana.	88
Capítulo 3 San Andrés: "corazón del pueblo", "el padre" de la comunidad.	97
Capítulo 4 El sistema de cargos en San Andrés Totoltepec.	129
1. Características del sistema de cargos en San Andrés Totoltepec.	143
1.1. El sistema de cargos, la construcción de referentes identitarios y la reproducción social.	161
2. Características generales del sistema de cargos urbano.	166
Capítulo 5 La fiesta patronal en el pueblo de San Andrés Totoltepec.	170
1. Espacio y tiempo festivo en San Andrés Totoltepec.	178
1.1. Ofrendas para el santo.	189
2. El sistema ritual de Tlalpan.	194
3. Modernidad y ritual.	197
Comentario final.	203
Bibliografía.	213

Introducción

La transformación de las culturas, aunque es un tema que siempre ha estado presente en los estudios antropológicos, adquiere hoy más fuerza que nunca.

El debate académico sobre las transformaciones culturales y las formas concretas en que se construyen en el contexto actual, han obligado a conformar nuevas herramientas de análisis y nuevas maneras de mirar los fenómenos sociales.

La velocidad de la vida moderna, la capacidad tecnológica desarrollada, el reordenamiento de las fronteras simbólicas y físicas de las naciones, la transformación de los parámetros ideológicos, la secularización de la vida, etc., nos colocan en un escenario complejo para el análisis de los fenómenos culturales contemporáneos.

El interés de este trabajo es, en última instancia, explorar uno de los temas de discusión centrales en las últimas décadas: la imagen o "figura"¹ moderna del mundo. ¿Cómo se construye? ¿a partir de qué prácticas concretas?, e incluso, ¿la imagen moderna del mundo es homogénea y universal? Estas preguntas buscan ser respondidas no en el plano filosófico, sino desde una perspectiva antropológica.

La manera desigual en que las diversas naciones se han desarrollado en los últimos siglos nos obliga a considerar que la idea de modernidad se entiende, se vive y se construye de manera muy distinta en países altamente industrializados que en aquellos llamados "subdesarrollados" o "en vías de desarrollo", y en estos últimos encontramos que tal idea se cimienta de manera diferente en el ámbito de lo rural y en el urbano.

1. Retomo la definición de figura del mundo que hace Luis Villoro (1993) cuando plantea que: "...una figura del mundo es un supuesto colectivo de las creencias y actitudes de una época. Una época dura lo que dura su figura del mundo".

Para el análisis de estos procesos tomaremos como ejemplo a la ciudad de México, la más poblada del planeta, en donde la complejidad en torno al problema de la construcción de la figura moderna del mundo está presente de manera cotidiana, porque en cada rincón de la urbe se manifiesta de mil maneras el contraste entre eso llamado "modernidad"² y las múltiples formas de vida tradicionales que no sólo se engarzan a lo moderno, sino que sorpresivamente logran reproducirse desde ahí. ¿Elo implica que no podemos pensar en una sola figura del mundo compartida por esta colectividad amplia, o acaso nos enfrentamos a figuras del mundo diversas, entrelazadas entre sí por mecanismos sociales? ¿Podemos pensar que eso llamado "figura del mundo moderno" se construye desde la intersección de lo "moderno" y lo "tradicional"?

La forma particular que adquieren estas experiencias tan contrastadas le han dado a la ciudad una fisonomía múltiple, desdibujada, fragmentada, debido a lo cual se le considera, en realidad, como un conjunto de ciudades acotadas jurídica y administrativamente dentro de una sola megaciudad.

Esto nos lleva a pensar que para analizar los fenómenos sociales que se desarrollan en el ámbito urbano es necesario abordarlos desde la parcialidad de su fragmentación, reconociéndola como un punto de partida inevitable de la investigación, sin negar desde luego, la necesidad de contextualizar y analizar las conexiones y vínculos entre cada parcialidad, y entre éstas y el conjunto mayor.

2. La idea de modernidad es entendida aquí más como un calificativo usado para distinguir lo novedoso, lo tecnológicamente avanzado, lo que anuncia un cambio en las formas de vida pasadas, que como el lapso histórico iniciado en el siglo XVI, en el que se rompe con la mentalidad medieval y paulatinamente se construye una nueva forma de pensamiento.

"La Muy Noble, Insigne y Muy Leal e Imperial Ciudad de México" como la nombró Hernan Cortés en 1548, se comenzó a construir en 1522 sobre las ruinas de Tenochtitlan. Este hecho determinó su fisonomía, sus características y la lógica en la construcción del espacio urbano.

Es una urbe cuyo origen se sustenta en la noción espacial previa, indígena, sobre la cual se estructura una lógica nueva, la europea. Ambas, necesariamente, se ven transformadas por esta dinámica.

Su desarrollo, durante el siglo XVI, estuvo determinado por la presencia de núcleos de población indígena marginada, por las actividades agrícolas, artesanal y semimanufacturera, y por representar el centro de la actividad política y comercial de la Nueva España.³ La actividad comercial de carácter monopólico permitió consolidar un reducido número de capitales que mediaban entre el comercio internacional y nacional, y cuyo poderío iba en aumento en la medida en que la corona española favorecía el proteccionismo comercial.

Durante el siglo XVIII, tras fortalecerse el sistema agropecuario de la hacienda, se produjo un lento proceso de urbanización en todo el territorio novohispano, por lo cual a mediados de siglo surgieron o se consolidaron otras ciudades, provocando la disminución en la importancia y el dominio que ejercía la ciudad de México sobre el resto del país. Gustavo Garza señala que en 1790 la ciudad de México era únicamente

³ Orozco y Berra en su texto *Historia de la ciudad de México*. México. SepSetentas núm. 112, 1973, señala que la destrucción de Tenochtitlan provocó una drástica reducción de la población, de tal suerte que de haber tenido alrededor de 300,000 habitantes en 1521 disminuyó a 30,000 entre indígenas y peninsulares. A lo largo del siglo XVI la tendencia fue a que la población siguiese disminuyendo, hasta entrado el siglo XVII. La proporción de blancos frente a la población indígena se calculó de un peninsular por cada seis nativos.

30% mayor que Puebla, y que junto con otras localidades urbanas formaban un "sistema de ciudades muy regular" (Garza, 1985 :67).

Las reformas borbónicas de mediados del siglo XVIII se encaminaron a romper aún más el monopolio comercial que ejercían los comerciantes de la ciudad capital con el fin de ampliar la base social y la recaudación de la corona. Buscaban fortalecer -a través de la creación de consulados- otras regiones como la de Veracruz y Guadalajara. Paradójicamente las medidas borbónicas no cumplieron cabalmente sus objetivos, ya que ni se logró consolidar el crecimiento de otras ciudades de la manera esperada, ni se frenó el desarrollo de la ciudad de México, debido a que grandes capitales comerciales, al verse afectados, se encaminaron a la inversión en minería y agricultura, generando un excedente que no benefició directamente a las zonas de producción sino a la capital.

La preponderancia de la ciudad de México provenía de la estructura política altamente centralizada de la colonia, la cual le permitió consolidarse como centro administrativo y de intercambio de mercancías.

Al alcanzar su independencia -el 20 de noviembre de 1824- su papel rector se consagró al establecerse constitucionalmente como residencia de los supremos poderes de la federación. Según el decreto correspondiente, el Distrito Federal tenía como núcleo la ciudad de México y comprendía un círculo de dos leguas de radio cuyo centro era el Zócalo⁴.

⁴. Al sur llegaba hasta lo que hoy conocemos como Circuito Interior y viaducto Tlalpan a la altura de la calle Dr. Liceaga, por el poniente hasta el Toreo de Cuatro Caminos, al norte hasta el río de los Remedios y al oriente incluía hasta el Aeropuerto. Existían diferentes poblados separados entre sí por áreas verdes, pantanos y tierras agrícolas: Iztacalco, La Piedad, Tacubaya, Chapultepec, Tacuba, Azcapotzalco y Villa Guadalupe. El D.F. alcanzó entre 1855 y 1858 una densidad de 1,032.89 habitantes por kilómetro cuadrado. (McGowan, 1941 :20)

Entre 1850 y 1876 la industria y el sector artesanal ya se concentraban significativamente en la ciudad de México. Aunque Puebla mantenía un desarrollo industrial casi equivalente, las condiciones político-administrativo de la primera, inclinaron la balanza del desarrollo a su favor. La centralización del desarrollo económico y político se vio fuertemente apuntalada durante el porfiriato por grandes inversiones en infraestructura, como la construcción del ferrocarril y la red carretera, la electrificación, etc. El crecimiento demográfico y la expansión física de la capital estaban directamente relacionados con este tipo de inversión y con el proceso industrial, que se convirtieron en un espacio que permitía captar la migración de masas empobrecidas de campesinos que eventualmente eran incorporadas al proceso fabril.

En este período la ciudad creció notablemente. Mientras que en 1869 contaba con una sola colonia, la Santa María la Rivera, en 1880 surgió la colonia Guerrero, y le siguieron muchas otras: en 1882 la Teja y la colonia Volante; en 1886 la Morelos; en el 89 las del Rastro, Indianilla e Hidalgo; en el 91, la San Rafael, Limantour y Candelaria Atlampa; la Maza y la Díaz de León en el 94; la del Paseo en 97; la Peralvillo en el 99. Entre 1902 y 1910 se constituyeron las colonias: Condesa, Roma, de la Bolsa, Nueva del Paseo, Del Valle, de la Viga, Escandón, Chopo, Balbuena y muchas más. (Galindo y Villa, 1925 :212)

Una vez superada la crisis producida por la Revolución de 1910, hacia la década de los treinta, el crecimiento de la ciudad de México recomenzó a partir del proceso de industrialización. Así por ejemplo, mientras que en 1930 el país tenía 46 830 establecimientos industriales de los cuales el 6.8% se encontraba en la capital, en 1960 la participación aumentó al 29.9%, convirtiéndola en la ciudad más industrializada del país. (Garza, 1985 :140). Además este proceso de industrialización mostraba desde entonces la tendencia hacia la especialización en producción de bienes de capital y de

consumo duradero. El mismo autor señala que en 1930, en ella se concentraba el 63% de la producción de bienes de capital y el 46.3% de los de consumo duradero (maquinaria, aparatos eléctricos, industria editorial, productos de hule, químicos, etc.), tendencia que continuó aunque con una mayor diversificación productiva.

Con esta dinámica, a fines de los sesenta la expansión de la mancha urbana se acrecentó. Con la construcción del Anillo Periférico y la ampliación de grandes avenidas, la ciudad comenzó a invadir espacios suburbanos de manera cada vez más caótica, particularmente hacia la zona sur, aunque también se extendió hacia otros puntos, integrando regiones del Estado de México como ciudad Satélite, Netzahuacóyotl, y otras.

Así, la ciudad de México como la conocemos hoy se construyó a partir de dos procesos fundamentales: por una parte, hacia el norte y centro, se generaron asentamientos de tipo obrero, producto de la migración campesina, algunos de los cuales se iniciaron en el siglo pasado. Entre ellos se encuentran las delegaciones Azcapotzalco, Madero, Cuauhtémoc, Carranza, Miguel Hidalgo, Juárez, Iztacalco y algunas zonas de Iztapalapa. Por otra parte, hacia el sur la ciudad creció abarcando grandes áreas rurales que fueron literalmente "tragadas" por la expansión desmedida de la mancha urbana, después de la década de los cuarenta. Entre las delegaciones con estas características están: Tláhuac, Xochimilco, Coyoacán, Milpa Alta, Cuajimalpa, Contreras y Tlalpan (Mapa 1).

Este proceso ha llevado a los estudiosos de lo urbano a considerar en su análisis dos ejes diferenciados: los espacios que se constituyeron por procesos migratorios vinculados claramente al desarrollo industrial y los espacios de tipo rural que fueron incorporados y urbanizados en años recientes y cuya estructura social está asociada a formas de vida campesina.

Estos dos ámbitos -rural/urbano- aparentemente opuestos, no pueden ser considerados, por lo menos no de manera absoluta, como polos distantes de una misma realidad, ya que su separación es cada vez menos tajante⁵.

En la actualidad y debido a diversos aspectos de orden económico, social, ecológico y tecnológico, la definición de lo "rural" se está modificando de manera importante, en la medida en que estos espacios (antes agrarios), se han transformado en zonas de prestadores de servicios y comerciantes, en donde la agricultura ha pasado a ser una actividad secundaria.

En este sentido coincidimos con Néstor García Canclini cuando señala que las ciudades modernas ya no pueden ser pensadas a través de la oposición de lo urbano frente a lo rural, sino que representan espacios en los cuales se dan procesos simultáneos de interconexión de diversas culturas.

Muchos estudios urbanos reconocen ahora como el agente económico más dinámico no a la industrialización sino a los procesos informacionales y financieros. Este cambio está llevando a reconceptualizar las funciones de las grandes ciudades. En la medida en que lo característico de la economía presente no es tanto el pasaje de la agricultura a la industria y de ésta a los servicios, sino de la interacción constante entre agricultura, industria y servicios, en base a procesos de información (tanto en la tecnología como en la gestión y la comercialización) las grandes ciudades son el nudo en que se realizan estos movimientos. En una economía intensamente transnacionalizada, las principales áreas metropolitanas son los escenarios que conectan entre sí a las economías de diversas sociedades. (García Canclini, 1994 :26)

⁵. Es importante señalar aquí que desde sus inicios -en el período prehispánico y posteriormente durante la colonia- la ciudad de México mantuvo importantes vínculos con Tlalpan. De allí que la vida agrícola que se desarrolló en el valle de México históricamente ha estado relacionada con lo urbano mediante el comercio y la incorporación de mano de obra como lo veremos en los siguientes capítulos. Esto hace pensar que eso llamado "rural", para el caso estudiado, se construyó desde siempre en un constante intercambio con las formas de vida urbanas. Proceso que se acentuó y consolidó a partir del desarrollo capitalista de los siglos XIX y XX.

El trabajo de investigación que aquí presento se realizó en el pueblo de San Andrés Totoltepec, ubicado al sur del Distrito Federal, entre los kilómetros 21 y 24 de la carretera federal a Cuemavaca.

En él exploro los mecanismos a través de los cuales este pueblo de origen campesino, incorporado a la ciudad por el desmedido proceso de crecimiento de ésta, genera su propia imagen de lo moderno y se integra a la ciudad a partir de mecanismos culturales particulares, gestando en este proceso una identidad social propia. La mirada del trabajo es desde el pueblo. La mayoría de los análisis sobre la cuestión urbana se han realizado en lo que se ha considerado como el núcleo de lo urbano: el primer cuadro (el centro) o la zona norte. Pero ¿cómo se vive el ser "ciudadano" desde un pueblo del sur? ¿Cómo se construye la pertenencia a la urbe? ¿Qué implicaciones tiene el ser "pueblo" y qué características asume la identidad urbana desde allí?

San Andrés Totoltepec está ubicado en la Delegación Política de Tlalpan, la más grande del Distrito Federal, con 309.72 km² que representan el 20.66% del territorio capitalino. Está constituida por 74 colonias, 11 barrios⁶ y 8 pueblos (Ver mapas 1 y 2), con una población total, según el Censo de 1990, de 484,866 personas⁷. Su límite natural es con el Estado de Morelos, el Estado de México, y con las delegaciones Xochimilco, Coyoacán, Contreras y Milpa Alta.

⁶. Cabe señalar que en esta distinción el concepto de "barrio" resulta un tanto ambiguo ya que aunque no se distingue explícitamente: hay barrios reconocidos como unidades jurídicas en la delegación. Tal es el caso del barrio del Calvario o el de la Santísima cercanos al centro de Tlalpan. Paralelamente a estos barrios de la delegación, hay pueblos que tienen varios barrios a su interior. Por ejemplo, el barrio del Clavelito en San Andrés Totoltepec, el de Chimalcóyotl en San Pedro Mártir, etcétera.

⁷. De esta población, más de 100,000 personas habitan los ocho pueblos; alrededor de la cuarta parte del total de habitantes de la delegación. De éstos, en promedio, aproximadamente el 70% son originarios de los pueblos que habitan.

La distribución de las colonias, barrios y pueblos tiene una connotación geográfica e histórica particular. Los dos primeros se encuentran situados en la zona baja, rodeando el centro de Tlalpan y son producto, en gran parte, de asentamientos coloniales que se han ido expandiendo a lo largo de los siglos; mientras que los pueblos se ubican en las laderas de la sierra del Chichinauhtzin o sierra del Ajusco de Zilcuayo⁸ (Ver mapa 3), y son producto de los reagrupamientos y congregaciones que sufrieron los grupos indígenas (de origen tepaneca) que habitaban la región a la llegada de los españoles.

Llama la atención el que en una región que ha entrado en un franco proceso de urbanización y cuya actividad principal ha dejado de ser la producción agrícola desde hace por lo menos cincuenta años (ver gráfica 1), la práctica religiosa católica, vinculada al sistema de cargos -forma ancestral de organización cívico-religiosa- continúe siendo una práctica social fundamental. Este tipo de organización relacionada con la devoción al santo patrón, se reproduce principalmente en pueblos y barrios lo cual se atribuye, como veremos a lo largo del trabajo, al vínculo ancestral con los cerros, cuevas y montañas.

La religiosidad del pueblo no es vista aquí como una mera reminiscencia del pasado indio reformulada a partir del contacto con el español, sino como uno de los pilares en la construcción de la imagen del mundo moderno. En este sentido, tampoco puede ser pensada como una construcción exclusiva del ámbito de lo agrario. Por el contrario, representa un complejo vínculo entre lo urbano y lo rural.

Esta idea, tal vez paradójica, nos lleva a proponer que si bien el pensamiento moderno se fundamenta en los criterios de racionalidad iniciados durante el renacimiento

⁸ Dicha sierra está conformada por, cuando menos, diez cerros significativos para los habitantes de los pueblos: Ajusco, Pelado, Mezontepec, Chichinauhtzin, el Guarda, Oyameyo, Malinala, Xitle, Xochitepec y Zayucan.

europeo, en México se constituye sobre la base de una cosmovisión ancestral prehispánica que persiste a través de la llamada "tradición". Así, a cinco siglos de iniciado el período moderno, su construcción se fundamenta en elementos que podríamos considerar como formas "premodernas" de pensamiento en las cuales la concepción mítica juega un papel determinante.⁹

El hecho de que la imagen del mundo, desde la perspectiva popular, se construya de manera central a partir de la práctica y la comprensión mítica del universo, me parece una de las marcas más profundas que caracterizan a los "pueblos" urbanos de la ciudad y que conforman tipos particulares de referentes identitarios.

La hipótesis central que orienta la investigación es que las prácticas religiosas ritualizadas que realiza el pueblo de San Andrés Totoltepec, representan uno de los ejes fundamentales a través de los cuales construye su imagen del mundo y organiza sus prácticas sociales.¹⁰

En este marco mítico/religioso se articulan los procesos urbanos y los tradicionales. Así, considero que la fiesta religiosa popular favorece la construcción de referentes identitarios básicos y particulares, en la medida en que la celebración del ritual religioso favorece la recreación de un origen común y de una memoria colectiva.

Los mecanismos concretos que hacen esto posible son: la recreación de un mito de origen, la delimitación de un territorio simbólico y la construcción de un fundamento

⁹. La mirada evolucionista y lineal consolidada durante el siglo XIX (y muchas veces aún presente en nuestros días) que buscaba como máximo valor de la civilización y el progreso el arribo a un pensamiento racional y "científico", (alejado del pensamiento mágico "y arcaico" de grupos "primitivos"), como el paradigma del desarrollo moderno (capitalista), necesariamente se cuestiona ante esas evidencias.

¹⁰. Aquí es importante subrayar que no es el único eje en la construcción de la imagen del mundo. Sin embargo, sí considero que es uno de los más importantes, como trataremos de demostrar a lo largo del trabajo.

sagrado, objetivado en el santo patrón, desde donde no sólo se establecen los vínculos entre hombre y divinidades, sino también se organiza la red de relaciones sociales a través del sistema de cargos.

La práctica religiosa popular es entonces uno de los ejes privilegiados a partir de los cuales se recrea la identidad social urbana. Esto es posible en tanto uno de los elementos centrales que la definen es el concepto de reciprocidad; y es a partir de esa reciprocidad como se organiza la estructura simbólica de un pueblo frente a otros y frente a la ciudad. De allí que para lograr una mejor comprensión del fenómeno sea importante ampliar el contexto local e insertarlo en la red de relaciones que se tejen entre los pueblos de la región.

Aquí abarcaré solamente los pueblos de Tlalpan, aunque la red de reciprocidades es mucho más amplia e incluye también otras delegaciones políticas de la ciudad y algunas comunidades de los estados de México y Morelos, y una comunidad de Puebla.

El trabajar una región restringida como lo es la delegación de Tlalpan se justifica no sólo por la pertenencia jurídico-administrativa de dichos pueblos a este ámbito de la ciudad, sino que existe también una justificación histórica, ya que desde la Colonia esta zona mantuvo cierta unidad, primero como tributaria de Coyoacán, y después adquiriendo autonomía por su importancia. Además comparten una unidad festiva fuertemente estructurada que los identifica como los "ocho pueblos de Tlalpan", lo cual les da un carácter particular frente al resto de la ciudad, e incluso frente a los pueblos de otras delegaciones¹¹.

¹¹. Al comparar formas de organización festiva de Tlalpan con la de los pueblos de Xochimilco y Milpa Alta es interesante constatar que aun cuando mantienen muchas similitudes, hay formas particulares que los distinguen entre sí.

Los motivos que originaron este trabajo, como generalmente sucede en el quehacer antropológico, tuvieron que ver más -en un principio- con asuntos de tipo afectivo que con aquellos de orden académico.

De 1986 a 1990, por azares del destino, tuve la suerte de vivir en el pueblo de San Andrés Totoltepec; allí vi cómo ese apacible lugar en las faldas del Ajusco, de repente y sin previo aviso -por lo menos para los fuereños- se veía transformado temporalmente por la fiesta anual al santo patrón. Las calles principales cerradas por los puestos de comida, los servicios públicos interrumpidos y, durante 24 horas al día, el retumbante sonido de los cohetes que no tenía piedad de nuestra intimidad ni de nuestro cansancio. Nos gustase o no, la fiesta se infiltraba en nuestra vida diaria. Sin embargo, en lugar de "padecerla" como muchos de los intelectuales y amigos que allí habitan, opté por tratar de acercarme y de ver qué era aquello que nos perturbaba de esa manera.

Debo reconocer que, en un primer momento, asistí con la clásica idea antropológica de que presenciaba una de esas tradiciones -como muchas otras en el país- en "vías de extinción". No podía menos que pensar que este ritual cargado de un sin fin de acciones "exóticas", folklóricas, tan ajenas a la ciudad de México, no soportaría el embate de la urbanización creciente a la que estaba -y está- sometido el poblado. La pavimentación de las calles, el aumento del número de autobuses de Ruta 100, peseras y microbuses que lo recorren, la modificación en el tipo de construcciones, la aparición de comercios cada vez más sofisticados como video clubes o establecimientos de juegos electrónicos, la venta de predios en los cuales las milpas son sustituidas por casas habitacionales para "exilados" de la urbe, la electrificación de

las zonas más alejadas del pueblo, etc., han ido transformando en menos de diez años la fisonomía del lugar. Me parecía entonces que era cuestión de tiempo.

Poco a poco pude darme cuenta de mi error: la fiesta, lejos de perder su fuerza y majestuosidad, parecía crecer y consolidarse año con año. El número de visitantes que asistían a la celebración y la devoción de su visita no era congruente con la idea de extinción.

Lo primero que llamó mi atención fue no tanto aquello que cambia en los procesos modernos sino ¿por qué hay prácticas que permanecen a pesar de la modernización?

Me parecía fascinante que en medio de la convulsión política nacional -evidente a partir de las elecciones de 1988-, la apertura de las fronteras comerciales, el tratado de libre comercio, los gigantescos problemas urbanos, la contaminación, etc., este pueblo, incorporado a la ciudad desde hacía décadas, dedicara tanta energía, tanta pasión y tanto gozo a la realización de un ritual religioso: cada danza, cada ofrenda entregada, cada plato de mole servido con una generosidad sorprendente, parecían borrar el caos externo para convertirse, una vez al año, en el "centro del universo". La fiesta definitivamente me había "atrapado". Entonces decidí convertirla en mi objeto de estudio. Es importante señalar que durante el tiempo que viví en el pueblo realicé algunas entrevistas y asistí a la fiesta patronal año con año, registrando -primero de manera escrita y luego con fotografías y video- las ceremonias anuales. Sin embargo, fue cuando salí de la comunidad que pude "tomar distancia" y construir mi objeto de estudio en términos antropológicos, logrando con ello sistematizar, analizar e interpretar la información que aquí presento.

Considero que este proceso -presente en todo trabajo antropológico- se hace más evidente en el trabajo urbano, ya que el investigador no va y viene de la comunidad

estudiada; nunca "regresa" de campo, porque vive allí¹². Sufrimos un proceso similar al vivido por antropólogos de origen indígena que pretenden trabajar sus propias comunidades: sus informantes mantienen un vínculo estrecho (incluso de parentesco) con el investigador. Esto, si bien favorece el acceso a información más profunda, nubla la mirada por su cercanía. Metodológicamente es necesario tomar en cuenta estos aspectos que la antropología, en general, no ha revisado debido a que su objeto de estudio ha sido históricamente un "otro" muy distante al observador (a excepción de los contados casos de antropólogos nativos). La observación antropológica y la constitución del "objeto urbano", implican una construcción metodológica y teórica mucho más compleja de la que hasta hoy se ha llevado a cabo.

Ahora bien, al adentrarme en la fiesta, pude darme cuenta de que su dimensión trasciende el momento ritual del 30 de noviembre. Lo que tenía frente a mí era una compleja red de relaciones sociales tejidas a partir de la figura sagrada del santo patrón; es decir, una forma peculiar de organización cultural, con una dimensión regional mucho más amplia de lo que imaginaba.

Con el tiempo pude percatarme de que esta forma particular de organización mítica y social genera referentes de identidad social que le permiten a la comunidad de San Andrés Totoltepec mantenerse como "pueblo" frente a la ciudad, con todas las implicaciones que esto tiene. Al observar durante cinco años consecutivos el ritual religioso del pueblo, pude valorar la importancia que tiene la práctica religiosa en la vida cotidiana y en la construcción de la identidad colectiva de los pueblos de Tlalpan.

La fiesta patronal urbana no representa una mera manifestación de un pasado enterrado, sino el sentido mismo de las prácticas de hoy: de empleados públicos, de

¹² A mi parecer esto sucede por el solo hecho de ser habitante de la ciudad; aun cuando la comunidad específica estudiada no sea la colectividad en la cual se habita, forma parte de la urbe.

maestros, de choferes de ruta, de obreros y albañiles, de campesinos que producen flores para el mercado nacional, de jóvenes que tienen -en un porcentaje alto- acceso a la educación media, etc. Es por esto que me permito diferir de la idea del *México profundo* de Guillermo Bonfil o de *El Espejo enterrado* de Carlos Fuentes. Por lo que yo he podido observar los "espejos" de la cultura, su más profunda acepción no está socavada en ningún túnel desconocido. Está a flor de piel, presente en cada práctica ritual y cotidiana del pueblo, abierta al contraste, útil para la acción en un mundo cada vez más complejo del que todos formamos parte, aunque lo habitemos de diferente manera.

En este marco, la idea de hibridación desarrollada por Néstor García Canclini (1989) me pareció el enfoque más acertado para el análisis de un fenómeno en el cual los cruces entre lo tradicional y lo moderno están presentes permanentemente.

Considero que todo hecho social contemporáneo tiene que ser analizado a partir de las múltiples intersecciones que lo atraviesan para ser comprendido cabalmente: lo moderno/lo tradicional, lo local/lo nacional, lo individual/lo colectivo, el pasado/el presente.

La distinción entre las culturas se da precisamente en la forma específica en que se construyen esas intersecciones; es en ese lugar simbólico particular, histórico, desde donde la diferencia cobra sentido. De allí que la forma de concretar el concepto de hibridación nos lo da la historia. La historia representa el hilo conductor que nos permite explicar y comprender la compleja red de relaciones y de significados en la que se tejen los fenómenos culturales contemporáneos. Las transformaciones culturales, la interacción entre las culturas, la construcción de lo propio, tienen una direccionalidad particular que el análisis diacrónico nos devela casi mágicamente. Sin el análisis histórico, la modernidad se nos escapa.

En este contexto, la hibridación es para mí un fenómeno concreto, palpable, determinado históricamente. No se trata de una simple suma de elementos gestados en diferentes momentos históricos o de reminiscencias del pasado, es la fusión real entre pasado y presente a partir de lo cual se construye la modernidad.

La religiosidad popular representa uno de los campos sociales más ricos de ser analizado desde esta perspectiva. El caso de San Andrés Totoltepec es un fértil ejemplo de dichas intersecciones. Ahora bien, el análisis de lo religioso implica necesariamente abordar dos planos de una unidad: el aspecto de las creencias, de la concepción mítica del mundo, y la dimensión social del fenómeno.

En este marco, el trabajo se ordena en cinco capítulos en los cuales se explora la construcción de la identidad del pueblo desde diversos ángulos.

En el primer capítulo se hacen explícitos los conceptos teóricos que fundamentan la investigación, desarrollados a partir de la experiencia empírica. Comienzo por el concepto de cosmovisión visto como síntesis de una forma particular de comprender y organizar el mundo. A partir de ello analizo los conceptos de identidad social, de memoria colectiva y de ritual. ¿Cómo se gestan y se incorporan las transformaciones sociales sin que desaparezca el grupo como tal, generando además mecanismos de reelaboración y asunción de dichas transformaciones? Aquí el concepto de identificaciones sociales nos da la pauta para el análisis del cambio social. Considero que es a través de éste como podemos incursionar en las formas concretas en que un grupo social logra incorporar los cambios culturales, a la vez que recrea su identidad particular.

Los siguientes cuatro capítulos ponen en juego -desde diferentes perspectivas- la manera en que el pueblo de San Andrés Totoltepec construye su identidad y su pertenencia a la urbe a partir de lo sagrado.

En el capítulo segundo se analiza la apropiación y significación del territorio y los diferentes contrastes que se configuran desde él: al interior del pueblo, entre los pueblos y frente a la ciudad. Estos niveles de contraste conforman referentes identitarios fundamentales para los habitantes de San Andrés. Dichos referentes identitarios se construyen históricamente y buena parte de su sentido actual sólo es comprensible si consideramos este proceso.

El capítulo tercero se refiere a la recreación de la identidad a partir de la figura del santo patrón. Esta figura es analizada considerando los significados sociales y míticos gestados en el proceso de dominación que invistieron al personaje sagrado de una serie de cualidades y características, las cuales posibilitaron la fusión con elementos prehispánicos fundamentales. Estos significados configuran el sentido de pertenencia de los habitantes del pueblo.

En el capítulo cuarto se describe la estructura del sistema de cargos y el papel en éste tiene en la organización social del poblado. Se busca definir -a partir del contraste con los sistemas de cargos más tradicionales de los grupos indígenas- lo que podríamos denominar un "sistema de cargos urbano" que nace y se consolida, no en el siglo XVI, sino durante las primeras décadas del siglo XX, constituyéndose desde sus inicios como un fenómeno contemporáneo.

Finalmente, el capítulo quinto describe y analiza el momento de la fiesta patronal en San Andrés Totoltepec, ubicándola como una construcción simbólica moderna, en la que se sintetiza la cosmovisión del pueblo. Esta práctica se sitúa como parte de una

red o sistema festivo regional, el cual comparte elementos centrales con los otros pueblos de Tlalpan.

Cada uno de los capítulos recurre al análisis histórico y al marco regional buscando brindar un contexto amplio que permita comprender los fenómenos analizados.

La realización de este trabajo contó con numerosos apoyos y con los consejos, comentarios y críticas de muchos colegas y amigos.

Particularmente ha sido fundamental la cuidadosa supervisión de mi director de tesis, Alfredo López Austin, al cual agradezco que con sus comentarios y sugerencias me haya permitido explorar un mundo fascinante: el de la historia.

A Néstor García Canclini le agradezco que me haya ayudado a comprender la dimensión sociológica y las complejas intersecciones que implica el análisis del problema urbano, pero sobre todo que me haya acompañado con tanta paciencia y generosidad a lo largo de mi formación académica, desde aquellos remotos años en que realizaba mi tesis de licenciatura.

Ma. Luisa Castro, con su sensibilidad y entusiasmo, me ayudó no sólo a valorar mi esfuerzo, sino a comprender la dimensión humanística del trabajo antropológico.

Xóchitl Ramírez, Luis Reygadas, Rodrigo Díaz y Abilio Vergara, miembros del Seminario de Antropología Simbólica de la ENAH, en un ambiente solidario y casi festivo, me abrieron nuevas perspectivas analíticas y enriquecieron el trabajo con sus comentarios siempre acertados.

También conté, a través de Eduardo Nivón, con el apoyo del Departamento de Antropología de la UAM-I. Mi trabajo se enriqueció enormemente con la información

que me proporcionaron los alumnos inscritos al proyecto "Sistema de cargos e identidad urbana en los pueblos del sur de la ciudad de México". Pero, sobre todo, agradezco a los pobladores de San Andrés que me ofrecieron de muchas maneras la riqueza de su mundo.

Finalmente, quiero agradecer a José Carlos Aguado, que con sus comentarios profundamente razonados e implacables me apoyó de manera incondicional durante todo el proceso de la investigación. A él y a nuestros cinco hijos quiero dedicar este trabajo.

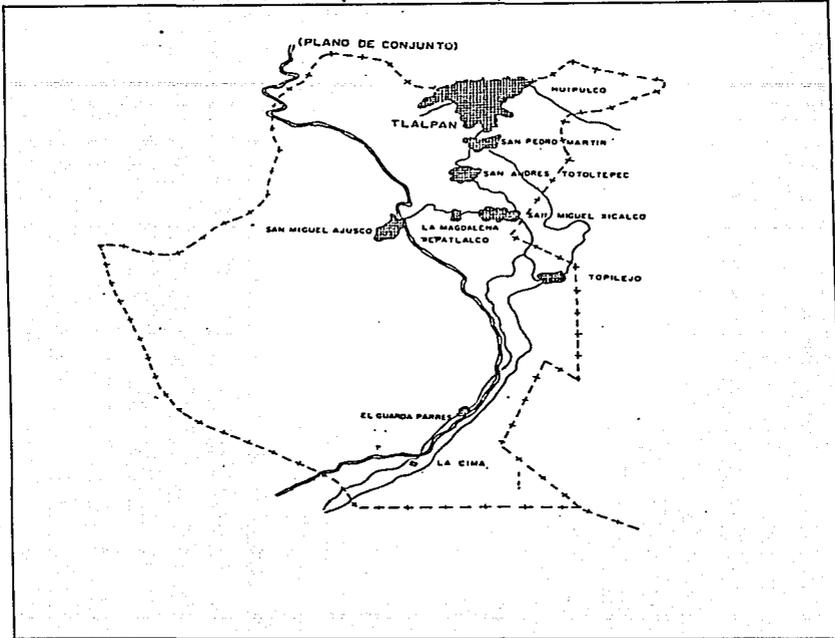
Mapa 1

Ubicación de la delegación de Tlalpan en el Distrito Federal

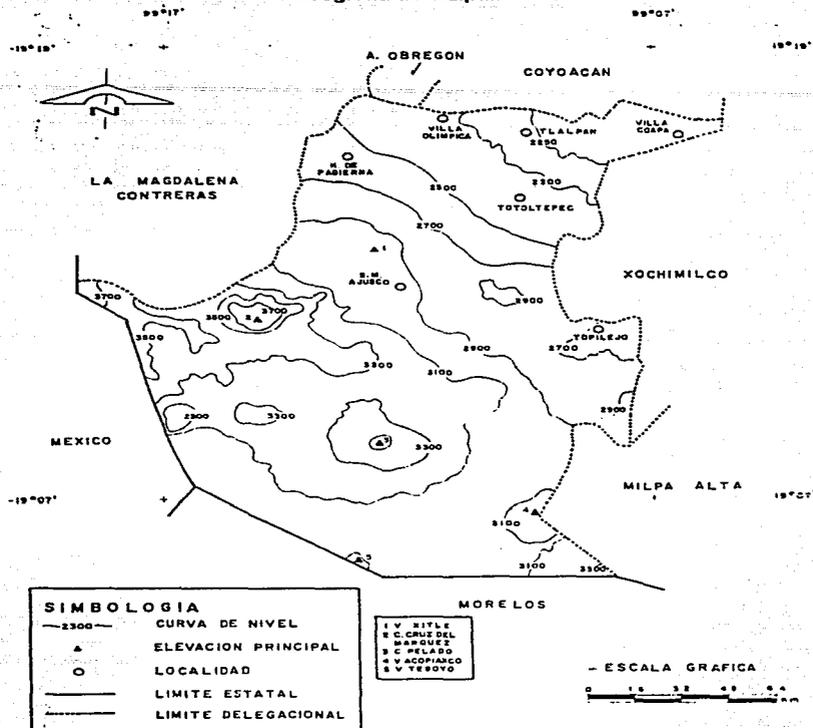


Mapa 2

Los pueblos de Tlalpan



Mapa 3
Orografía de Tlalpan



Gráfica 1

Población de la delegación de Tlalpan según su ocupación principal.

POBLACION TOTAL: 484,866 HABITANTES

POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA (TOTAL): 169,568 HAB.

OCUPACION PRINCIPAL

Profesionales	6.4%
Técnicos	5.8%
Trabajadores de la educación	4.3%
Trabajadores del arte	1.7%
Funcionarios y directivos	6.5%
Trabajo agropecuario	1.9%
Inspectores y supervisores	1.7%
Artesanos y obreros	13.9%
Operadores de transporte	5.6%
Oficinistas	17.3%
Comerciantes y dependientes	9.4%
Trabajadores ambulantes	1.5%
Trabajadores en servicios públicos	7.1%
Trabajadores domésticos	5.7%
Protección y vigilancia	2.4%
No especificado	1.4%

Fuente: Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 1990.

Capítulo 1

Ritual religioso e identidad urbana

La identidad de un grupo social se teje en la vida cotidiana, en su quehacer diario, en todas esas prácticas individuales cuyo sentido social, se actualiza cíclicamente en los rituales.

La cotidianidad en la ciudad evidentemente está marcada por las condiciones sociales, políticas y económicas que conlleva el desarrollo urbano capitalista. Ello incide necesariamente en las formas en que se reproduce la cultura a su interior. Cada zona de la ciudad de México construye sus referentes identitarios de una manera particular, por lo cual no podemos hablar de un patrón homogéneo. Las determinantes están dadas por la condición de clase, redes laborales, lugares de origen, y la propiedad de la tierra, entre otros.

Hablar entonces de identidad urbana es enfrentarse a un complejo problema que nos obliga a profundizar en los diversos mecanismos a través de los cuales se reproducen las culturas en la urbe.

En el capítulo anterior señalé la manera en que la ciudad de México se ha construido a lo largo del tiempo y algunas implicaciones que esta forma de desarrollo ha tenido en cuanto a la conformación de una identidad particular. Vimos dos polos aparentemente opuestos: uno conformado por trabajadores con arraigo histórico en el territorio del centro y del norte, vinculados generalmente a la industria; otro, por un sector originalmente agrícola que ocupa los pueblos del sur, incorporados a la urbe en años recientes por la expansión desmedida de ésta.

Estos orígenes tan disímbolos han favorecido la conformación de una multiplicidad de espacios desde donde los grupos sociales elaboran y se apropian de lo urbano. Dicho en otros términos, hay diferentes maneras de ser urbano. Ahora bien, ¿cómo se es urbano desde un pueblo? ¿qué es lo que le da al "pueblo" ese carácter particular que no se borra en su proceso de incorporación a la ciudad de México? Después de revisar una gama de posibilidades, pude darme cuenta de que uno de los ejes de esta diferenciación lo representa el tipo de vínculo que la comunidad establece con la divinidad o con las fuerzas sagradas, y por ende, a partir de ese vínculo específico, la manera en que construye su práctica ritual.

Durante mi trabajo de campo en la delegación de Tlalpan, pude observar que aun cuando están presentes tanto los rituales cívicos como los religiosos, la construcción de referentes identitarios se da, de manera determinante, a partir de los rituales religiosos. Es decir, que la forma en que los pueblos se preguntan y responden las cuestiones fundamentales para la construcción de su identidad social está tamizada por la práctica de la religiosidad popular.

Ser pueblo en la ciudad de México no se reduce, entonces, a un problema de orden económico exclusivamente, ni de infraestructura urbana, ya que en muchos casos los pueblos cuentan con más servicios que algunas colonias de la ciudad. No es tampoco un problema jurídico en donde prevalece una vieja y caduca nomenclatura a manera de una supervivencia histórica en medio de la modernidad de la urbe.

Ser pueblo en la ciudad tiene una connotación profunda determinada por dos factores fundamentales, a partir de los cuales se comprenden y adquieren sentido las prácticas sociales: el primero es que, aun cuando sus habitantes ya no son en su mayoría campesinos, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra; es decir, se mantiene una relación directa con ella, ya no como fuente principal de subsistencia, pero sí como

punto de partida de pertenencia a la comunidad. Inclusive me atrevería a plantear, para el caso de Tlalpan, que actualmente la agricultura está subsidiada por la industria, el comercio y los servicios.

El cultivar la tierra -dado que ya no es redituable en términos de ganancia- es un "lujo" que se dan los que cuentan con un salario. Conservar la milpa se relaciona más con una concepción profunda referente a la relación del hombre con la naturaleza y con lo sagrado que a un problema exclusivamente económico. Podríamos pensar que conservarla significa la posibilidad de mantener el vínculo con lo divino, dado que, como veremos en el siguiente capítulo, el territorio adquiere sentido en la medida en que se convierte en el espacio de contacto con lo sacro.

El segundo aspecto, relacionado con el anterior, es que en el pueblo se reproducen y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco. A diferencia de lo que sucede en las colonias urbanas, en donde las relaciones de parentesco pueden existir, pero no son fundamentales para su definición, en los pueblos la estructura parental sí representa uno de los ejes de la organización colectiva. Tanto el vínculo con la tierra como las relaciones de parentesco están atravesadas -y ordenadas simbólicamente- por las creencias religiosas, las cuales se manifiestan de diversas maneras, teniendo como símbolo estructurador al santo patrón. Las colonias urbanas en cambio, construyen sus territorios y sus referentes de identidad a partir de múltiples variables, pero la relación con lo sagrado no es el eje determinante de esa construcción.

El santo patrón, como analizaremos en el capítulo tercero, representa una síntesis histórica de las concepciones del mundo que dan sentido a las prácticas rituales de los pueblos.

A través de esta relación simbólica con las divinidades se erige un espacio social, se delimita y se significa el territorio, se construyen las referencias de pertenencia, se

asegura la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo. La vida social se organiza y se dimensiona, en esta relación con lo sagrado. Esta forma particular de ordenar el mundo, de comprenderlo y de actuar sobre él no está determinada por la incorporación de servicios urbanos a las comunidades, ni por el mejoramiento en el nivel de escolaridad de una generación a otra, ni por el aumento del ingreso, ni por la transformación de las actividades productivas. Ni siquiera por la práctica política partidaria. Ninguno de estos factores –para el caso de Tlalpan– es determinante en la pérdida de la participación dentro del sistema de cargos.

Podemos pensar entonces que lo urbano en México se construye a partir de la integración de formas complejas o "modernas" en interrelación con lo rural o "tradicional", incorporando un mosaico muy variado de prácticas, dentro de las cuales, la religiosidad popular juega un papel central. Es en ese marco donde se construyen y recrean formas particulares de identidad social.

Ahora bien, para que un grupo social pueda asimilar e incorporar todos esos elementos "nuevos" que conlleva el desarrollo urbano, debe contar con un marco ideológico y cultural en torno al cual organizar esta experiencia. Es decir, una **cosmovisión** que dé una mínima congruencia al pensamiento colectivo. La cosmovisión representa la estructura básica desde donde se tejen los significados del grupo. Es el marco a partir del cual se construye la figura moderna del mundo.

Aquí es necesario precisar que cuando hablo de cosmovisión sé que en el mundo moderno es difícil pensar en una única y homogénea visión del mundo. Inclusive, es difícil pensar que todos los individuos de un grupo posean una cosmovisión completamente sistematizada, globalizadora y consciente. Por el contrario, la mayor parte de las acciones cotidianas transcurren en la inmediatez de las prácticas; en el "adormecimiento" de la reflexión. Pero ello no implica la inexistencia de una cierta

unidad cultural que guía y da sentido a sus acciones, más allá de la conciencia de los actores.

La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad. Aún más: la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza. (...) La cosmovisión participa también de la coherencia de los distintos sistemas e instituciones sociales porque nace del ejercicio del ser humano dentro de los marcos de dichos sistemas e instituciones. La cosmovisión no se reduce a una esfera del ejercicio, sino que está presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad. Estas afirmaciones acerca de la cosmovisión en general pueden aplicarse a la religión en particular. Puede afirmarse que la lógica y la coherencia de los sistemas cosmológicos y religiosos es directamente proporcional a su valor operativo en los ámbitos no religiosos (López Austin, 1994(a) :15).

Este marco coherente representa el ancla que facilita la incorporación de lo moderno y lo urbano. Pero es importante señalar que no porque la cosmovisión implique un encuadre cultural coherente, significa que en la vida social no estén presentes lo incoherente, lo contradictorio y lo ilógico.

Los componentes arbitrarios, incoherentes e ilógicos de la cosmovisión son, sin duda, muy importantes como hechos históricos; pero sólo será posible identificarlos y evaluarlos si se parte del reconocimiento del núcleo general de coherencia y de los principios lógicos que lo rigen. (López Austin, 1994(a) :15).

Esta tensión entre coherencia/incoherencia, racional/irracional es, en mi opinión, lo que gesta las transformaciones sociales. Y es a partir de este proceso que se construye lo que hemos denominado **identidad urbana**.

1. Reflexiones en torno al concepto de identidad.

Hablar de identidad implica analizar la forma en que un grupo social se pregunta y se responde, en el plano vivencial, la cuestión ontológica del "quiénes somos" a partir de lo cual se define de inmediato "quiénes no somos". Esto nos obliga a analizar el fenómeno desde dos dimensiones complementarias: como integración y como proceso cambiante¹.

Con los planteamientos de Durkheim se inauguró una vertiente según la cual la sociedad incorpora a sus miembros a una unidad armónica a partir de roles y estatus, estructurados dentro de un marco normativo específico. En este sentido, se pensó que un grupo con una identidad colectiva "fuerte" es aquel que logra someter e integrar a los individuos que lo componen a su sistema normativo, obteniendo con ello una mayor cohesión.

De Durkheim a Parsons en la sociología funcionalista, la identidad es inseparable de la socialización y de su eficacia. Mientras más compleja y dinámica es la sociedad, más se concibe al proceso de identificación como un elemento central del orden social ya que la identidad producida borra las tensiones entre la "conciencia individual" y la "conciencia colectiva". La identidad encarnará al principio de unidad de las orientaciones normativas, más allá de la diversidad de los roles. (Dubet, 1989 :521).

Sin embargo, la identidad no se agota en esta integración ya que como proceso, su movimiento se gesta a partir del cambio y la crisis. Para ejemplificar lo anterior

¹ Françoise Dubet (1989), plantea un tercer nivel: como recurso estratégico. Este planteamiento puede resultar sumamente polémico porque encierra una cierta concepción utilitaria de la identidad que a mi parecer es incorrecta. Sin embargo, en un plano político considero que podría utilizarse ya que implica un acto voluntario y consciente de un grupo determinado de individuos pertenecientes a un grupo social concreto, los cuales hacen "uso" de alguno de los aspectos o niveles que conforman su identidad. Tal es el caso de grupos indígenas que resaltan -en un momento dado- su condición étnica (por ejemplo el EZLN) o de algunos momentos históricos en donde la exacerbación nacionalista es útil para un determinado proyecto político.

podemos pensar que una persona es "muchas cosas a la vez": cuenta con una adscripción nacional, es hombre o mujer, perteneciente a una clase social, a un grupo de edad, a una etnia que habita en una región particular, etc. Todos estos niveles de identidad están integrados en una *relativa* armonía, pero ese individuo está cambiando constantemente, en todos sus planos; sin dejar de ser él mismo siempre está siendo algo nuevo. Esta idea es aplicable a los grupos sociales.

Dicho proceso se hace posible en la medida en que la identidad se construye a partir de un continuo movimiento que va de la diferenciación -o la particularidad de los sujetos- a la indiferenciación -o integración con el todo-. Particularmente en el caso religioso este proceso adquiere una gran relevancia ya que generalmente la relación con lo sagrado se establece a partir de este movimiento: se forma parte del todo (dios, cosmos, etc.), para restituirse en lo concreto diferenciado.

Pensar la identidad *sólo* desde la perspectiva de la integración tiene un límite importante ya que el cambio, la crisis y el conflicto, son componentes básicos de los procesos sociales. Estos procesos se edifican a partir de la forma particular en que se estructuran tiempos, espacios y con ello, las relaciones socioculturales.

Autores como Daniel Bell (1978), Marshall Berman (1982) y más recientemente Marc Augé (1993), entre otros, plantean, desde perspectivas diferentes, que los movimientos sociales que ha traído la modernidad requieren ser comprendidos desde una nueva concepción lógica de espacio y de tiempo, en el entendido de que estos dos parámetros culturales representan un problema central para comprender la cultura contemporánea.

Augé (1993) observa tres tendencias fundamentales que definen a la modernidad y conllevan profundas implicaciones particularmente importantes en la construcción de la identidad urbana. La primera se refiere a la aceleración de la historia, la cuál se

relaciona con la forma de percibir el tiempo y con la manera en que se periodiza la experiencia social en la actualidad.

Para ejemplificarlo, Augé señala que los acontecimientos se suceden a tal velocidad y nuestra información sobre ellos -no sólo en términos locales sino mundiales- posibilitada por la tecnología, es tan amplia, que algo que acaba de acontecer se convierte rápidamente en historia. Esto trae como consecuencia importantes dificultades en el proceso de construcción y apropiación de las significaciones sociales.

Desde el punto de vista de la sobremodernidad, la dificultad de pensar el tiempo se debe a la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, no al derrumbe de una idea de progreso desde hace largo tiempo deteriorada (...) El tema de la historia inminente, de la historia que nos pisa los talones (casi inminente en la vida cotidiana de cada uno) aparece como previo al sentido o al sin sentido de la historia pues es nuestra exigencia de comprender todo el presente lo que da como resultado nuestra dificultad para otorgar un sentido al pasado reciente (...) (Augé, 1993 : 37)

La segunda tendencia, vinculada directamente a la primera, está referida a la percepción del espacio. Al igual que en relación al tiempo la concepción contemporánea de espacio se abre en exceso a partir de las posibilidades tecnológicas (velocidad de los medios de transporte, acortamiento de las distancias, creación de imágenes de todos los ámbitos del planeta proyectadas en la sala misma de una casa, conquista del cielo y del espacio, etc.). Cada vez más nuestros horizontes se amplían y ocupamos espacios antes nunca imaginados. Esta ampliación de nuestras fronteras espaciales trae dos consecuencias centrales: por un lado, la modificación en nuestra percepción del espacio, lo cual implica que la construcción simbólica de éste -a partir de nuevos parámetros- nos provee de un nuevo marco para organizar nuestra experiencia. Por otro lado, paradójicamente, la ampliación del espacio nos lleva al cierre del mismo. Augé pone el ejemplo del achicamiento de nuestra visión sobre el planeta en el momento en que éste puede ser visto desde el espacio.

La tercera tendencia observada se refiere a la individuación de los destinos y la exacerbación de la diferencia. La transformación témporo-espacial del mundo contemporáneo ha traído como consecuencia un cambio de la conciencia según la cual el yo se convierte en objeto de atención deliberada. Es decir, que cuando las dos dimensiones fundamentales sobre las que se centra la reproducción cultural -espacio y tiempo- se modifican, las identidades sociales e individuales se trastocan. En este movimiento, los procesos de conocimiento y apropiación del entorno social y geográfico sufren modificaciones importantes, tanto para los individuos como para los grupos sociales. Así, los hombres y los grupos se vuelcan sobre su subjetividad, y se hacen la pregunta ¿quién soy? para responderse desde micromundos cada vez más pequeños, inmersos en espacios macrosociales, construidos y facilitados por el abrumador desarrollo tecnológico.

Ahora bien, si los parámetros de tiempo y espacio -que son el sustento ideológico de la reproducción cultural- se están transformando de la manera que señala Augé ¿cómo se recrean las identidades sociales en la urbe?

Considero que la identidad social se recrea a partir de la forma concreta en que se construyen las **identificaciones sociales**.

El primer aspecto que hay que resaltar para hablar de identidad es que ésta no puede pensarse como un objeto que se posee y se otorga de generación en generación (como una suerte de estafeta), ni como un conjunto de rasgos que se pueden describir de manera permanente (como una fotografía), ni como una "naturaleza" o esencia en sí misma. La identidad debe pensarse como un proceso de contraste con otros -lo cual implica un proceso de identificación y reconocimiento-, siempre en movimiento y por lo tanto siempre reconstituyéndose. Este modelo contiene en sí diversos niveles o planos

de identificación: el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase, el nacional, etcétera.

En este proceso entran en un juego recíproco el individuo y la colectividad. Alberto Melucci considera que:

Ya sea que se trate del psicoanálisis, de la interacción simbólica, de la psicología genética o de la teoría de la comunicación, en las ciencias sociales contemporáneas se confirma la idea de que individuo y sistema se constituyen recíprocamente, que un sujeto no se hace consciente de sí más que en la relación-delimitación respecto de un ambiente externo. La identidad individual es pues, la capacidad de un actor de hablar y actuar diferenciándose de los demás y permaneciendo idéntico a sí mismo. Pero la autoidentificación de un actor debe disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos "otros". Por lo tanto, la unidad de la persona producida y mantenida a través de la autoidentificación, se apoya a su vez en la pertenencia a un grupo, en la posibilidad de situarse en un sistema de relaciones. Nadie puede construir su identidad independientemente de las identificaciones con otro. (Melucci, 1982 :3).

De allí la riqueza y la complejidad en el análisis del concepto de identidad. Se trata de un concepto que tiene que ver con la idea de unidad -sin la cual no puede pensarse ningún proceso identitario- pero de una unidad "relativa" que se descompone y se recompone de manera continua en, por lo menos, dos ejes: el que vincula lo individual a lo colectivo y el que vincula la estabilidad al cambio.

Las identificaciones sociales se conforman en un ámbito cultural específico, a partir del cual los sujetos reconocen sus semejanzas con los miembros de su grupo, al tiempo que se distinguen de los sujetos de otros grupos; se construyen así a partir de un doble movimiento: de "adentro" hacia "afuera" y de "afuera" hacia "adentro", en razón de la capacidad de interpelación que tengan "adentro" los significados gestados "afuera".

Estas identificaciones conformadas a partir de experiencias concretas históricamente determinadas varían en el tiempo. Esto se traduce en preguntas tales como: ¿cómo me ven los otros? ¿de qué manera me nombran?, y de esas identificaciones ¿con cuáles me quedo o cuáles de éstas influyen en la manera en que me miro a mí mismo y cómo considero en relación al grupo social? Es en este sentido que definimos la identidad como un *"proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad."* (Aguado/Portal, 1992 :47)

En la zona estudiada se ha pasado de una cultura rural a una "más urbana"². Este paso conlleva la modificación de la percepción que el grupo tiene sobre sí mismo y de la manera en que los habitantes de la ciudad "miran" y nombran a estos pueblos³.

Hay, además, una clara delimitación por parte de los habitantes de los pueblos entre el antes y el ahora, que más que estar marcada por las transformaciones objetivas que efectivamente han sufrido, hace referencia a cómo se ha modificado la forma en que se miran a sí mismos. Por ejemplo, los pobladores de San Andrés Totoltepec antes usaban huaraches, había abundancia de animales y plantas en el cerro, tenían que caminar mucho para acarrear el agua y "sufrían mucho"; antes eran campesinos. Ahora usan zapatos, las mujeres trabajan fuera de su casa, hay agua entubada y calles pavimentadas, muchos trabajan en la ciudad o son choferes, cuentan con transporte público, luz eléctrica y video clubes.

² El entrecomillado hace referencia a que este cambio de una forma de vida a otra no es tan absoluto ni tan reciente como se ha pensado. Esto intentaré demostrarlo a lo largo del trabajo.

³ El hecho de que sean consideradas zonas "conurbadas", "suburbios", etc., connota cómo son vistos. (Sobre este aspecto profundizaremos en el siguiente capítulo).

Esta dinámica de contraste al interior y hacia el exterior provoca una tensión social y con ello movimiento y transformación.

La identidad social -en este caso urbana- es entonces, la capacidad del grupo de diferenciarse de los demás pero permaneciendo "idéntico" a sí mismo en un continuo movimiento. En este sentido, no hay identidades estáticas, sino movimiento de identificaciones.

La capacidad de autoidentificación y de apropiación de las identificaciones ajenas se gesta en un proceso histórico en el cual el grupo se autodefine y es definido por otros en contextos sociales y culturales específicos, de tal suerte que a partir de estas identificaciones se van conformando los sujetos sociales y se van incorporando los cambios. Es decir, que en cada momento histórico se producen -por las condiciones económicas, políticas y sociales del grupo- diversos tipos de identificaciones. Si no fuera así ¿cómo se transformaría la cultura sin movimientos sociales revolucionarios que implicaran el rompimiento brusco y profundo de una sociedad? La historia, virtualmente, nos ha mostrado que los movimientos revolucionarios transforman sólo de manera parcial las identificaciones sociales fundamentales.

Este proceso de transformación se estructura -como señalé antes- precisamente a partir de las **identificaciones sociales**.

En la medida en que los sujetos cambian -porque las condiciones materiales y simbólicas se transforman-, la pregunta esencial de quiénes somos es formulada y respondida de manera diferente. El grupo social, entonces, se mira en ese cambio y los otros y también lo nombran a partir de esos cambios.

Estos procesos de identificación social son **procesos ideológicos**, es decir, que se realizan en prácticas sociales. Las identificaciones se constituyen en evidencias

sociales al ser apropiadas grupalmente y en este proceso se convierten en parte constitutiva de la ideología y de la cultura⁴.

Para el caso de Tlalpan, una de las maneras fundamentales a través de las cuales se construyen las identificaciones sociales del pueblo, es la que se da a partir del **ritual religioso** o, dicho en otros términos, las identificaciones sociales centrales se elaboran en la relación con lo **sagrado**.

El hombre conforma un primer nivel de identidad a partir del contraste básico que establece con la naturaleza; de hecho la cultura usualmente se define en contraposición a ésta. Un gran número de grupos humanos hacen análogos los mundos de lo sagrado y de lo natural. En este sentido, se gesta un proceso de "extrañamiento" frente a lo natural/sagrado que permite al hombre distinguirse de lo animal. Este extrañamiento es, en realidad, un proceso ideológico de identificaciones culturales.

El hombre se realiza a sí mismo, como Dios, creando. No puede menos que hacerlo, pues de lo contrario, no sería él mismo. Sin embargo, en el acto de realizarse a sí mismo, engendra un nuevo mundo: el mundo de la cultura, sobrepuesto a la naturaleza. (Villoro, 1994 :36)

Pero esta construcción del hombre sobre la naturaleza, continúa el autor, no es un agregado, ni un ropaje con el que se le cubre. Es una nueva forma de ordenarla. En este ordenamiento, se construye la imagen de lo sagrado, que representa uno de los parámetros básicos de ese extrañamiento. Es decir, el hombre se mira frente a las divinidades y dibuja su propia imagen.

⁴ En el libro *Identidad, ideología y ritual* se desarrolla ampliamente el concepto de evidencia ideológica, la cual en síntesis proponemos como: "...una unidad inseparable en donde entran en juego lo somático y lo cultural, que si bien se nutren de la experiencia inmediata, la transforma en una representación para los individuos de dicha cultura ya que es útil para la acción sin ser explicativa del fenómeno" (Aguado/Portai, 1992).

La entelequia de "lo sagrado" definida por Roger Callois (1984) como una propiedad estable o efímera de ciertos casos, seres, lugares o tiempos, que representa algo prohibido y peligroso, se puede comprender mejor visto desde la perspectiva de la identidad. ¿Dónde reside el peligro de lo sagrado, dónde su prohibición?

A mi parecer estos dos criterios, vistos desde la perspectiva de la identidad, hacen referencia a la amenaza de la indiferenciación. De allí que lo profano, lo que se presenta como del uso común, lo que no requiere ser tratado con tabú especial, lo que corresponde al ámbito de lo humano (Callois, 1984), sólo puede definirse en relación con lo sagrado, como una forma de extrañamiento básico.

El temor constante del "contagio", del "derrame" de lo sagrado sobre lo profano, de que lo destruya, puede comprenderse como el riesgo implícito que existe en el recuerdo que tienen los hombres de que, en última instancia, son parte de la naturaleza.

El acercamiento a lo sagrado sólo puede realizarse en espacios y momentos acotados socialmente. Por ello es que el acto ritual garantiza que este acercamiento -que por lo demás es necesario, de allí que sea cíclico- entre lo sagrado y lo profano pueda realizarse sin peligro; las fronteras que los dividen no se borran en ese contexto.

Para que esta relación no sea destructiva tiene que ejercerse a partir de reglas claras. No sólo en el momento festivo, con el establecimiento de tiempos, espacios y acciones rituales, sino también en la cotidianidad. De allí que el análisis tenga que contemplar dos planos: la celebración festiva misma -la red de fiestas religiosas- y la estructura organizativa -sistema de cargos. (Estos dos planos se desarrollan en los capítulos 4 y 5).

Hago esta distinción pues, aunque ambos planos forman parte de un mismo proceso, dan cuenta de dos ámbitos diferenciables: en el momento festivo se explicita lo que en la estructura de funcionamiento del sistema de cargos se construye cotidianamente.

Ahora bien, la manera específica en que me interesa explorar el proceso de construcción de referentes identitarios, una vez establecido la primera distinción entre el hombre y lo sacro, es a partir de comprender cómo un grupo social se apropia de las identificaciones sociales en esa tensión del adentro y el afuera, y del antes y el ahora.

Esto se relaciona necesariamente con las formas en que construye su memoria colectiva y con la manera en que los referentes simbólicos se recrean en el tiempo-espacio particular de los rituales.

1.1. Memoria colectiva e identidad social.

Cuando comencé a investigar la comunidad de San Andrés Totoltepec, lo que aparentemente era significativo en relación con la memoria del grupo, aparecía como una "pedacería" entre elementos históricos y narraciones míticas que no siempre se mostraban como elementos coherentes.

De allí que la primera aproximación teórica que me pareció interesante fue el concepto de "memoria colectiva" propuesto por Roger Bastide (1970) en tanto la concidera un proceso semejante al concepto del "bricolage" planteado por Levi Strauss en el *Pensamiento Salvaje*:

Los términos bricolage, bricolage y bricoleur, en la acepción que les da el autor, no tienen traducción al castellano. El bricoleur es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con materias primas, sino ya

elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos (...) (Levi Strauss, 1964 : 35 Nota del traductor)

Por bricolage se entiende entonces, la habilidad artesanal de armar o de inventar un objeto útil con materiales y piezas de diverso tipo y procedencia.

La memoria colectiva puede ser pensada como un proceso análogo al anterior, en donde los recuerdos que retiene un grupo se estructuran por pedazos -materiales y simbólicos- de historia vivida y resignificada: continuamente, de construcciones individuales socializadas, de refuncionalizaciones mediante la creatividad de la tradición oral, de la significación de los objetos materiales que rodean al grupo, y de la invención de nuevos procesos.

Sin embargo, si miramos con mayor detenimiento podemos darnos cuenta de que esta comparación entre memoria colectiva y bricolage tiene límites importantes: en primer lugar, en el caso del bricolage los pedazos no tienen una coherencia social, sino que está dada por la mano del que construye el objeto útil. ¿Podemos pensar que esta pedacería de recuerdos en una comunidad es un proceso incoherente y azaroso? Creo que no. El problema se centra en la comprensión de dos conceptos básicos: el de realidad y el de experiencia. Es decir, que el problema de fondo se fundamenta en una idea de realidad vista como una totalidad imposible de ser abarcada más que fragmentándola⁵. Lo que los pueblos guardan en la memoria no es "la realidad", sino la experiencia. Por ésto coincido con la propuesta de Pierre Vilar que afirma que ..."tanto en el caso de los grupos como en el de las personas, la memoria no registra, sino que construye." (Vilar, 1981 :29). Esta construcción social tiene un sentido cultural.

⁵. Este planteamiento que es cierto para la construcción del pensamiento científico, no lo es tanto para la experiencia humana y para la construcción de la memoria colectiva de un grupo.

El que los pobladores de San Andrés recuerden de manera aparentemente desarticulada su origen tepaneco, la revolución de 1910 y una plaga que memó la población en una fecha indeterminada, no quiere decir que este conjunto de hechos no guarde una relación simbólica particular entre sí. Entonces, para asumir el concepto de bricolage, tendríamos que matizarlo, subrayando que no se trata de pedazos inconexos de la realidad, sino de una construcción articulada y significativa de las experiencias.

Ahora bien, al tratar de definir el concepto de memoria colectiva encontré una primera distinción formal que también me parece pertinente aclarar y matizar: la memoria colectiva no debe confundirse con la historia como tradicionalmente se ha caracterizado. Para Halbwachs (1950)⁶ la historia es la recopilación de hechos que han ocupado el lugar más importante en la memoria de los hombres. Pero leídos en libros, enseñados y aprendidos en las escuelas, los acontecimientos pasados fueron escogidos, reunidos y clasificados según necesidades o reglas que no eran las mismas de las de los hombres que conservaron por largo tiempo el depósito vivo de la memoria de esos acontecimientos.

La historia, afirma el autor, ordena los acontecimientos cronológicamente en períodos y secuencias, se sitúa fuera y por encima de los grupos sociales, es un ordenamiento fragmentado que responde a una necesidad didáctica de esquematización en donde cada período es visto como un todo⁷. Es una suerte de memoria universal del género humano, que se escribe y se archiva para no tener que recordarla. Esta forma de

⁶. Ninguno de los libros de Maurice Halbwachs ha sido traducido al español. La reflexión que aquí presento está tomada de "Fragmentos de la Memoria Colectiva de Maurice Halbwachs" seleccionado y traducido por Miguel Ángel Aguilar D., publicado por la Revista De Cultura Psicológica, Vol I Número 1, de la Facultad de Psicología de la UNAM, 1992. El texto está basado en la obra de Halbwachs *La Mémoire Collective*, Paris, P.U.F., 1968, cuya primera edición es de 1950.

⁷. Es lo que podríamos denominar como una visión "académica" de la historia.

concebir la historia me lleva a preguntar si la historia no es una forma particular de construir una memoria colectiva, la cual aspira a ser universal y "objetiva".

Desde la perspectiva de Villoro (1994), la historia es resultado de la acción creadora del hombre, de su capacidad de ordenamiento, de su creatividad:

Si como acabamos de ver, el destino del hombre es transformar con su práctica el mundo en torno, el resultado de su acción no es un mundo natural, sino histórico. La naturaleza del hombre difiere de las otras criaturas por ser la única que tiene historia. En efecto, sólo el hombre se guía por propósitos que realizar en su práctica, sólo él tiene la capacidad de hacer que la realidad se eleve a la altura de sus proyectos (...) El hombre, piensa, necesita crear un espejo que revele su rostro; ese espejo es la historia. Por eso la historia es tan inestable, tan lábil y arbitraria a veces como su creador. (Villoro, 1994 :42-43)

En este contexto, desde la primera acepción de historia, habría que reconocer que frente a ésta, la memoria colectiva no puede ser pensada como "historia". Una distinción central está en el hecho de que la memoria colectiva es una vivencia continua que sólo retiene del pasado lo que está vivo para el grupo que la sustenta.

Desde la perspectiva de Villoro, la memoria colectiva sería una forma particular de hacer historia. No como el ordenamiento cronológico ni erudito antes señalado, pero sí como parte de esa capacidad creativa de los grupos humanos de ordenar su experiencia, recordarla y transmitirla.

Ahora bien, el ámbito de reproducción de la memoria colectiva se encuentra en la tradición oral.

La tradición oral implica el predominio de la objetivación espacial, iconográfica, ritual y gestual; su reactivación permanente por medio de "portadores de memoria" socialmente reconocidos (los ancianos, los trovadores, los "testigos" calificados...); y su transmisión por comunicación de boca en boca y de generación en generación. El "archivo" de esta memoria está constituido por un conjunto de relatos orales, proverbios, máximas, poemas y cantos celosamente

memorizados por los "portadores de memoria" socialmente reconocidos (Giménez, 1978 :48).

De este conjunto de relatos que constituye la tradición oral, el mito representa, por sus características, un espacio simbólico privilegiado que sintetiza la cosmovisión del grupo.

Podemos comprender mejor esta idea si retomamos la propuesta de Alfredo López Austin (1990) de que el mito tiene dos caras distinguibles, relativamente independientes, pero profundamente interrelacionadas: el mito-creencia y el mito como creación narrativa.

Una es la realización de la narración, acto estructurado, completo. El rostro del mito. La otra es una expresión dispersa, omnipresente, frecuentemente difusa, que se da por los medios más disímiles con palabras, con gestos, con actitudes, con imágenes visuales, muchas veces apenas perceptibles; pero es esta forma de expresión mítica la que, acendrada como comunicación social, crea los sistemas de congruencia y normatividad que regulan buena parte de la conducta social. (López Austin, 1990 :117)

La tradición oral -a pesar de sus diferentes manifestaciones y facetas- tiene una coherencia interior que le da el sentido cultural mismo.

La primera faceta representa "un conjunto de creencias que dan cuerpo a una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas." (López Austin, 1994(b) :5)

El mito-creencia es el espacio simbólico por excelencia en donde se recrea el tiempo primordial; ese tiempo donde los seres adquirieron sus características inmutables surgidas del mundo sagrado de los dioses. Pero también es el espacio donde se explican las causas de estas características y el porqué de su comportamiento. Es "la

base clasificatoria en una taxonomía global". Y se encuentra "dispersa en todos los campos de la vida." (López Austin, 1994(b):8)

De allí que represente un espacio fundamental en la recreación de la memoria, pues es el contexto simbólico desde donde se da sentido al conjunto de prácticas cotidianas que realiza el grupo social.

El segundo núcleo es el del mito-narración:

El mito además de ser creencia, es una creación narrativa que se refiere a la historia del proceso de incorporación de las esencias y la aparición de seres mundanos en el tiempo primigenio. El texto mítico sí es ubicable en el tiempo y en el espacio; es mensurable; posee formas canónicas de expresión. (López Austin, 1994(b):5)

En el caso de Tlalpan, y en particular de San Andrés Totoltepec, vamos a encontrar el mito-creencia y el mito-narración en continuo rejuego frente al proceso ritual de la fiesta patronal.

Sin embargo, es importante señalar que, ante los procesos modernos de transmisión de conocimiento: libros, televisión, videos, computadoras, radio, etc., la tradición oral de estos pueblos es bastante reducida si la comparamos con lo de algunas comunidades indígenas del país. De hecho, las escasas narraciones míticas que pude obtener se encuentran, en muchos casos, escritas en libros o folletos cuyos autores -cronistas de los pueblos, maestros, etc.- están interesados explícitamente en preservar la tradición⁸.

Sólo encontré algunas leyendas y narraciones contadas por los pobladores que podrían resultar significativas en el contexto general de la investigación, aunque no son

⁸ Un ejemplo de ello lo representa el caso de San Miguel Ajusco en el que el maestro, con sus propios recursos, publicó un libro sobre la historia, las leyendas y las tradiciones del pueblo. En el caso de San Andrés, el Dr. Gonzalo Gamboa, ha recopilado cuantiosa información del poblado, pero aun no logra su publicación.

mitos en el sentido estricto de la palabra, ya que no son explícitamente narraciones sobre tiempos primordiales⁹. Lo que más se encuentra como tradición oral son leyendas sobre los santos y sobre la práctica festiva. Particularmente aquellas que hacen mención de castigos por desacatos ante el santo o su fiesta. Sólo en algunos casos hay narraciones sobre cerros y cuevas.

Esta presencia limitada del mito narración, visto en un contexto religioso ritual mayor, no representa un límite absoluto en la reproducción de significados culturales, ya que es a través de la compleja red de ceremonias rituales que realizan las comunidades donde *de facto* se dramatiza y experimenta el mito-creencia. Es decir, que aunque escaso, el mito narración nos va a permitir construir los puentes necesarios para ahondar en el mito creencia en un contexto ritual amplio. Considero que la trilogía creencia-mito/narración-ritual, representa el ámbito analítico básico para comprender la cosmovisión de un grupo y sus prácticas culturales ya que en el ritual se movilizan o se "actúan" elementos centrales del mito-creencia y del mito-narración.

En este sentido, podemos pensar que la memoria de un grupo se recrea en varios planos y se pone en juego de manera especial durante el ritual religioso. Esto lo analizo en el capítulo tercero.

Ahora bien, la manera específica en que la memoria colectiva se construye, es lo que le da la especificidad a cada grupo. Por lo tanto la memoria colectiva de estos pueblos no es universal; tiene como sustento a un grupo social limitado en el espacio y en el tiempo. Es un proceso selectivo de información mediante el cual se construyen significados colectivos, a partir de las necesidades de explicar el presente. Esta

⁹ Como señalé antes, considero que la tradición oral mantiene una coherencia interna. Los cuentos y leyendas habitualmente son fragmentos -en ocasiones descontextuados- de los mitos.

explicación del hoy es una explicación práctica, es la forma en que se entiende y se le da sentido a las acciones cotidianas.

...la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de memoria. (Giménez, 1978 :48)

Lo que para el grupo no significa se olvida. El olvido colectivo puede explicarse a partir de tres razones fundamentales:

... porque se abandonaron los "centros mnemónicos" institucionales, espaciales y temporales de origen por emigración o por exilio; porque éstos fueron totalmente borrados o destruidos por vía de represión violenta en el curso de luchas pasadas por la identidad y la memoria; o porque fueron alterados con el tiempo por efecto del proceso de transformación social, la estructura originaria del grupo que permitía esa concertación o "diálogo plural" de memorias parciales entrecruzadas en que consiste la memoria colectiva. (Giménez, 1978 :48)

Pero, ¿cómo "recuerda" un grupo social tan complejo como el que queremos analizar? ¿cómo explicar la presencia de elementos prehispánicos como parte de la cosmovisión en grupos mestizos-urbanos de la ciudad de México? ¿De qué manera los pueblos de Tlalpan tejen sus significados desde el pasado para dar hoy sentido a su actuar cotidiano? En la medida en que el presente es cambiante ¿la explicación sobre él también lo es? Si no ¿cómo se adecúa o se traduce una explicación primordial tan lejana a la acción moderna de los grupos?

A mi parecer el mito-creencia que se recrea en los rituales religiosos representa -aún en las comunidades urbanas modernas- uno de los mecanismos concretos a partir de los cuales se ordenan las experiencias contemporáneas. Si el mito-creencia tiene la característica fundamental de reproducir el tiempo primordial expresando con ello la cosmovisión del grupo, en la medida en que éste se recrea en el ritual, lo que se está

recreando es un sistema ideológico congruente anclado en el pasado pero con proyección actual. En este sentido, podemos considerar que el ritual es eterno. Sobre este punto profundizaremos más adelante.

Ese pasado congruente no se refiere exclusivamente a un momento o etapa histórica. Para el caso de la sociedad contemporánea latinoamericana, el mito-creencia está constituido por al menos dos formas diferentes de comprender el mundo, la mesoamericana y la occidental, que se conjugan para dar una nueva explicación del tiempo primordial, uniendo elementos de ambas. En este sentido, podemos considerar la definición de "pasado" como una arbitrariedad más de la cultura. Es una construcción simbólica, no sujeta a una cronología ni a la "veracidad" de los hechos históricos.

No es entonces un contenido específico lo único que da sentido a las prácticas culturales de un grupo. Es la capacidad de construir y de reconstruir su experiencia social a partir de la recuperación de elementos materiales y simbólicos de diversa índole, correspondientes a distintos momentos históricos, a través de lo cual se realiza un tipo de "armado" o una forma particular de reconstrucción de la vida simbólica del grupo. Es esta característica la que da estabilidad real en el tiempo, ya que implica una gran capacidad de adaptación y refuncionalización del entorno, tanto físico como simbólico.

Con lo anterior quiero descartar esa idea "clásica" en las ciencias sociales, y en particular en la antropología, de que aquel grupo social que tiene mayor arraigo en las tradiciones pretéritas de su cultura tiene "más" identidad ¹⁰. El problema de la identidad

¹⁰ Son numerosos los casos en que no son precisamente los más "arraigados" a una cultura los que toman acción para preservar o reconstruir las tradiciones. Tal es el caso de los migrantes a E.U. que aparentemente se constituyen en blanco fácil de la aculturación y que sin embargo a partir tanto de sus ingresos como de sus reflexiones, en ocasiones se convierten -a su regreso- en promotores culturales.

no es un problema de grado o de acumulación de elementos tradicionales. Es un problema de interpelaciones sociales, de apropiación de las experiencias colectivas y de asimilación de los procesos de cambio que se establecen en espacios y tiempos concretos. De allí la importancia de las prácticas rituales, ya que representan un espacio privilegiado para analizar y comprender la manera en que se construyen las identificaciones sociales. Éstas, creadas en la vida cotidiana, se recrean y confirman en el acto ritual.

1.2. Ritual e identidad social.

El ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y se reproducen -con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares- las identidades tanto individuales como sociales.

Vida cotidiana y ritual son ámbitos compenetrados. De allí que el análisis de los actos rituales representen una puerta de entrada para la reflexión en torno a la reproducción cultural y a la identidad social.

Desde los inicios de la antropología, en el siglo XIX, el concepto de ritual ha representado uno de los campos analíticos claves para el conocimiento de otras culturas. Basta recordar los trabajos de Tylor (1871), de Lang (1898) o de Marett (1909) entre otros. Sin embargo, esta persistente presencia en el vocabulario antropológico no ha generado un concepto claramente definido y acotado. Por el contrario, el concepto de ritual provoca una larga polémica en torno a su definición y una polivalencia semántica que en muchas ocasiones conduce a que se le considere un término ambiguo.

En el estudio del ritual encontramos por menos tres grandes corrientes teórico metodológicas, cada una de las cuales brinda un enfoque interpretativo que destaca un

determinado aspecto o resalta un nivel de la realidad¹¹: hay una corriente que enfatiza el problema de los sistemas cognitivos o las creencias sobre las que se articula el ritual; otra que centra su mirada en la función social del rito, y una más que se aboca al análisis de la dimensión psicológica del fenómeno. Cada una de ellas reaparece -con distintos matices- a lo largo del desarrollo del pensamiento antropológico, gestando resultados diversos¹². En la mayoría de los casos encontramos coincidencias en el planteamiento de que el ritual se refiere a la relación que establece el hombre con el mundo de lo sagrado, y que hay por lo menos tres categorías que entran en juego en su explicación: creencias, acciones y lenguaje.

Asimismo, en un gran número de investigaciones antropológicas encontramos que el análisis del ritual se realizó en comunidades "primitivas" o "precapitalistas". En pocos casos se hicieron estudios en sociedades complejas¹³.

Sin embargo, la historia ha mostrado que aun cuando la sociedad contemporánea, cuyas características fundamentales son la secularización y la fragmentación de la vida social en campos de relativa autonomía, esté organizada básicamente a partir de una concepción racionalista del mundo, los rituales no han dejado de ocupar un lugar

¹¹. No es mi intención profundizar en cada una de las corrientes sino dar una contextualización general del problema. Hay importantes trabajos que se abocan a ello, como el de Pietro Sarduelli (1988). Recientemente, Rodrigo Díaz (1994) en su tesis doctoral trata una interesante polémica en torno a la construcción del concepto de ritual.

¹². Véase los trabajos de Emile Durkheim que ha sido considerado como el iniciador de la corriente funcionalista y la diversidad de aspectos que se han trabajado a partir de sus propuestas, enriqueciéndolas con enfoques innovadores, y trascendiendo así al propio funcionalismo: Max Gluksman, Edmund Leach, Mary Douglas, Victor Turner y Levi Strauss entre otros.

¹³. Considero que esta forma de enfocar la investigación tal vez tiene su origen en la hegemonía del paradigma evolucionista que de una u otra manera se ha mantenido a lo largo del siglo XX, en el cual, el mundo ritual se le adjudicó a aquellos grupos humanos "precientíficos", y erróneamente se consideró que a mayor desarrollo de la razón científica, menor comportamiento ritual y menor utilización de lo simbólico en la explicación del mundo. Esta forma de concebir la realidad iniciada con Tylor y Frazer en antropología, ha sido ampliamente confrontada y hoy resulta insostenible.

central en el desarrollo de la estructura social como vaticinaron los tylorianos. Por el contrario, hemos visto que más allá del pensamiento científico y racional hay un complejo de prácticas y creencias significativas que orientan y dan sentido a la vida cotidiana¹⁴.

La fragmentación y secularización de la vida contemporánea tiene efectos concretos en la manera en que se construye la estructura ritual de la sociedad. A diferencia de las corrientes tylorianas y posteriormente las durkhemianas, las cuales -a pesar de sus propuestas diametralmente opuestas- reducían el mundo ritual a lo religioso, actualmente es importante subrayar que en las sociedades modernas conviven dos tipos de rituales diferenciables entre sí por el ámbito y la manera en el que ejercen su eficacia simbólica: los rituales sagrados o religiosos y los no sacros o cívicos. Estos, incluso cuando responden a lógicas sociales y simbólicas diferentes, en muchas ocasiones se yuxtaponen conformando una red compleja de prácticas y significados.¹⁵

Esto es posible porque cada uno de ellos, a pesar de recrear aspectos diferenciados de la cultura, comparten una serie de elementos básicos que permiten definirlos como rituales.

Para los fines de este trabajo comprendo que un ritual se define por las siguientes cualidades formales:

14. De hecho el pensamiento "racional" se restringe, en general, a ciertos momentos de la práctica científica. La vida social transcurre en el plano del sentido común, de la experiencia inmediata y vivencial de los hechos.

15. En el caso de los pueblos de Tlalpan se observa una cierta continuidad entre los rituales cívicos como las fiestas patrias o el día de las madres y la fiesta religiosa patronal. Tal es el caso de San Miguel Topilejo, San Miguel Xicalco y San Miguel Ajusco, los cuales celebran sus dos fiestas principales en mayo y septiembre, ampliándose las festividades religiosas sobre las fechas cívicas, convirtiéndose en una sola y larga fiesta.

1. El ritual es una práctica social repetitiva, formalizada y especial que permite ordenar, recrear, reproducir y actualizar las representaciones simbólicas y las relaciones sociales en un tiempo y un espacio prefijados y reconocidos socialmente. El eje de conformación de este tiempo/espacio ritual obedece a una estructura de orden simbólica, polivalente y circular, diferenciándose, como veremos más adelante, del tiempo cotidiano o cronológico y del espacio físico o territorial en el que se organizan las prácticas cotidianas, no rituales. Su característica de práctica especial se refiere a que las acciones o elementos "vulgares" o cotidianos adquieren una connotación diferente. Por ejemplo, el acto de comer -que se realiza cotidianamente- adquiere un carácter especial durante el período ritual: puede ser que se coman alimentos diferentes a los que se consumen en la vida diaria o que esos mismos alimentos se cocinen y se ingieran de manera especial a partir de reglas precisas y preestablecidas. Así, el propósito ritual marca el significado de la acción.

2. En el ritual se recrea la memoria colectiva de los grupos sintetizando en un solo momento el pasado, el presente y el futuro. En este sentido, el tiempo del ritual es un tiempo "eterno", es decir, que todo se juega en un mismo plano: el presente.

3. Aun cuando su tendencia central es a la integración del grupo, en él se expresan y modulan las contradicciones sociales en acto, acotándolas. Con esto me refiero a que, si vida social y estructura ritual no son ámbitos separados de la existencia de un grupo, los diversos niveles de conflicto que existen en la primera tienen que expresarse necesariamente en el ritual. Al expresarse en un tiempo/espacio prefijado y reconocido por la colectividad, el conflicto no representa un elemento "peligroso" para la unidad grupal, en la medida en que está delimitado y determinado por reglas y normas claras.

4. Asimismo representa un espacio en el cual el individuo se relaciona con su grupo y viceversa; lo biológico con lo social y el deber con el deseo; constituyéndose en uno de

los mecanismos fundamentales a través de los cuales se da la apropiación de la experiencia colectiva. En este sentido, el acto ritual trasciende a los individuos y los incorpora a la acción de manera concreta, somática y afectiva. Esto se logra en la medida en que el ritual, al recrear un contexto de significación cultural particular, "abre" la significación lineal o cronológica a una significación múltiple o circular. Esta cualidad afectiva del acto simbólico facilita el contacto entre los contenidos de diversos planos ideológicos y establece relaciones entre estos niveles ideológicos grupales y los planos de significación de los sujetos (consciente e inconsciente) ya que pone en juego canales heterogéneos de expresión: música, cantos, gestos, discursos, silencios, olores, sensaciones táctiles, colores, etc., los cuales interpelan a los individuos en diferentes planos.

5. Incorpora de manera vivencial las transformaciones simbólicas que se gestan en relación con las transformaciones sociales, políticas y económicas. Por lo tanto, representa un ámbito de actualización y de apropiación *de facto* de los cambios que viven cotidianamente los individuos. Éstos, mediante el acto ritual construyen referentes comunes. En este sentido, el ritual es una instancia activa; es un proceso más relacionado con la experiencia que con el intelecto, por lo cual su capacidad de interdicción y de incorporación de los sujetos es mayor. Es entonces el espacio donde explícitamente se ponen en juego y se estructuran como parte de la cultura las identificaciones sociales trascendiendo el ámbito de lo individual y de lo familiar. Por ejemplo, el hecho -relativamente reciente para el caso de Tlalpan- de que las mujeres se integren al trabajo productivo fuera del ámbito doméstico, con todas las transformaciones que esto tiene en la construcción familiar y personal, adquiere una dimensión diferente cuando estas mujeres se incorporan a las mayordomías ocupando un cargo jerárquicamente importante en la comunidad (que antes era exclusivo de los varones), de manera independiente de los hombres de su familia, debido a que ya

cuentan con recursos económicos propios -y una mentalidad distinta- para sustentar su cargo.

De esta manera, las transformaciones sociales que se viven en lo cotidiano, se recrean a través de los rituales. Esta recreación se da en un plano axiomático, lo que es posible en la medida en que estas transformaciones -materiales y simbólicas- encuentran un contexto cultural consolidado desde el cual se hace viable la incorporación de lo nuevo sin que se corra el riesgo de "dejar de ser"¹⁶. Cambios en la forma de vestir, en el código simbólico, en la concepción del cuerpo, en las relaciones sociales -incluyendo las relaciones entre géneros y generaciones- quedan expuestos y son integrados a través de las acciones rituales.

6. El ritual es un espacio *axiomático* en el cual se juega la normatividad social y el orden cultural, en el que se asignan roles y se moldean conductas, organizando jerárquicamente la estructura social. Este carácter axiomático posibilita por un lado, la legitimación y el reconocimiento de la diferencia en torno a la cual se instituyen y se estructuran procesos de inclusión y exclusión grupal; y por otro, convierte al ritual en un ámbito de recreación de lo "numinoso", de lo incuestionable, de aquello que no requiere demostración¹⁷.

16. Esta discusión es muy frecuente cuando nos referimos por ejemplo a los cambios tecnológicos: la introducción de videograbadoras, cassetteras, televisores, etc. Estos han sido considerados por algunos antropólogos y sociólogos como elementos hegemónicos "peligrosos" para algunos grupos étnicos. Sin embargo, se puede observar en el tiempo que la introducción de nuevos elementos culturales no siempre rompe con las culturas llamadas "tradicionales". Por el contrario, muchas veces las fortalecen. Al respecto, una de las discusiones más recientes en torno a esta problemática, en el marco de conmemoración de los 500 años del encuentro de dos mundos, la representa el texto *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales* compilado por Guillermo Bonfil y editado en 1993 por el Consejo Nacional de las Culturas y las Artes.

17. Lo numinoso es similar a lo que se entiende por aquello que trasciende al hombre. Es la sensación de que existe algo más allá de las voluntades individuales, que de alguna manera rige y orienta la acción individual. Esto, similar al concepto de "fe", no es exclusivamente equivalente a la fe religiosa, sino que representa la aceptación del sentido simbólico del acto más allá de la demostración experimental. Lo numinoso es entonces equivalente a la sensación de una presencia sacralizada, no necesariamente

La condición numinosa -clara en la figura de lo sobrenatural en el caso de lo sagrado- se traduce en la vida cotidiana en autoridad y jerarquía. Sin embargo, no podemos reducirlo al ámbito de la fe ni de la prohibición. Lo numinoso hace referencia a una experiencia de múltiples reconocimientos sacralizados que van desde lo individual hasta lo colectivamente jerarquizado.

Ahora bien, para comprender la manera en que los procesos rituales delimitan un tiempo y un espacio diferentes a los que hemos llamado cotidianos es necesario comprender la lógica que reproduce un mito-creencia.

1.3. Tiempo y espacio rituales

La lógica témporo/espacial del ritual religioso se define fundamentalmente por la forma en que vincula lo concreto con lo abstracto, y porque se le dimensiona, como señalamos con anterioridad, a partir de la relación con lo sagrado. De esta manera el territorio y la organización del tiempo adquieren una dimensión simbólica particular.

En 1939 la etnóloga Elsie Parsons mostró, para el caso de los habitantes de Mitla, que los rituales permitían definir y circunscribir el espacio, señalando que aún en nuestro siglo el espacio es concebido en relación con deidades. Esto es generalizable a todos los pueblos mesoamericanos.

Con ella concuerda Marcello Carmagnani cuando afirma que:

En el curso de los siglos XVII y XVIII el espacio es percibido concretamente como una serie de puntos -cerros, cuevas, iglesia, pueblo, milpa- a los cuales los individuos y la comunidad pueden constantemente hacer

religiosa, pero que se vincula a ella a partir de un elemento común: la obligatoriedad y la prohibición (Ver Aguado/Portal, 1992).

referencia. A partir de esta idea extremadamente concreta del espacio, cuyo fundamento es la alianza establecida entre la divinidad y la comunidad, se estructura la idea de un "territorio étnico" diferente a la idea del territorio político-administrativo colonial (Carmagnani, 1988:49).

Carmagnani afirma que, gracias al proceso ritual, los dioses vuelven a materializarse permitiendo -para el caso que él analiza de zapotecos y mixtecos- la reconstrucción étnica frente a la conquista española.

Se puede pensar, en efecto, que la fase de reestructuración étnica comienza cuando los grupos indios dan señales de recuperación de su cosmovisión duramente corroída por los misioneros y los agentes de la Corona en el curso del siglo XV. El signo de esta recuperación es la renovación de la vieja alianza con la divinidad. De este modo, mixtecos y zapotecos pueden, en el curso de la mitad del siglo XVII, iniciar un proceso de hispanización iniciado con la Conquista. (...) Esta reconquista del espacio étnico se configura, pues, como resultado de un largo viaje cultural que permitió a las etnias mixteca y zapoteca recobrar el recuerdo de sus orígenes. (Carmagnani, 1988:49).

Para el caso de los pueblos de Tlalpan, considero que este proceso fue similar al descrito por Carmagnani: a través del santo patrón se recobra cíclicamente el recuerdo del tiempo primordial, desde luego determinado por las particularidades del altiplano central y la cercanía a la gran ciudad de México.

Estas dos últimas condiciones no sólo distinguen a los tlalpenses de los mixtecos y zapotecos en el sentido territorial -con todo lo que ello implica- sino que fundamentalmente marcan una distancia central respecto del énfasis que hace el autor en relación con la "identidad étnica".

Para el caso urbano sería incorrecto considerar este nivel de identidad como la determinante central. Por ello nos hemos referido a una identidad social, lo cual no anula la parte de etnicidad de los grupos urbanos, simplemente implica que el énfasis no está en lo étnico (por lo menos actualmente).

Coincidimos con Díaz Polanco cuando afirma que "todo grupo social constituido posee su etnicidad propia" (1985 :20). Sin embargo, dependiendo de factores económicos, sociales, culturales, políticos e históricos, cada grupo da un énfasis particular a un nivel de identidad, en un momento dado¹⁸.

Así, encontramos que en los pueblos de Tlalpan si bien hay un reconocimiento primordial de su etnicidad indígena ("somos de origen tepaneca") como una suerte de punto de partida o de reconocimiento de un origen étnico, evidentemente hoy nadie se define como tepaneca y difícilmente alguien se asuma como indígena en la zona¹⁹. Podemos pensar entonces, que se da una tensión entre lo indígena y lo no indígena, en la cual hay elementos que se guardan y otros que se olvidan. Pero lo que se guarda, tiene un sentido actual y sirve de cimiento para edificar una forma particular de comprender el tiempo y el espacio, misma que se reproduce en los rituales.

Lo que entra en juego para el caso urbano es una forma de construcción de la identidad social en tanto "hibridación" tomando el término propuesto por Néstor García Canclini. Es decir esos ..."cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan". (García Canclini, 1989 :14)

El mito-creencia prehispánico -reinterpretado a lo largo de los siglos y atravesado por la cosmovisión occidental- se recrea hoy en los rituales religiosos, constituyéndose en

¹⁸. Existen varios niveles de identidad: el nacional, el regional, el local, el comunitario, el de género, el de etnia, el de generación, de clase, etc. Todos estos niveles se tejen constituyendo individuos o grupos. Dependiendo del momento y de la circunstancia un individuo o un grupo le da un énfasis específico a uno o varios niveles identitarios. Por ejemplo, en el movimiento feminista el énfasis está en la diferencia de género, sin embargo ello no borra las otras diferencias -de clase, de etnia, nacionales, generacionales, etc.- que existen en los grupos sociales que constituyen dicho movimiento.

¹⁹. Hay ciertas actividades -a veces promovidas por la Casa de la Cultura de Tlalpan- de rescate de lo tradicional. Por ejemplo, se dan clases de náhuatl, que tienen como maestros a algunos ancianos del pueblo. Sin embargo, me parece que son esfuerzos aislados, que no llegan a incidir en una revalorización del estigma de ser indio.

parte de la cosmovisión moderna. Ésta, al ponerse en juego en los rituales, facilita a los participantes la recuperación del marco central desde donde reconstruyen la historia en tiempos y espacios concretos, significativos y colectivos.

Para el caso estudiado, todas estas características con las que hemos definido el concepto de ritual representan prácticas concretas a través de las cuales el grupo social reproduce cíclica y colectivamente su identidad en diversos planos.

En los siguientes capítulos exploraré tres de estos planos: el territorial, el social a través del sistema de cargos y el religioso a partir de la fiesta patronal.

Comienzo con el análisis del territorio por considerarlo uno de los ámbitos en donde de manera más clara y determinante se conjugan esos "cruces" entre lo tradicional y lo moderno, y donde la significación de la divinidad adquiere un sentido particularmente interesante en la definición del pueblo y de su ritualidad.

Capítulo 2

El territorio y su significación

El territorio no sólo es una determinante geográfica, es fundamentalmente una construcción histórica y una práctica cultural¹.

El territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquél nombró con ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo como una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una forma u otra, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto con el acto denominativo (Silva, 1992 :48).

El interés que orienta este capítulo es comprender cuáles son los ejes que estructuran la significación cultural del territorio y, desde allí, explorar las diversas maneras que tienen los miembros de la comunidad de apropiarse de las identificaciones sociales del pueblo.

Podemos afirmar que todo grupo social construye y se apropia del tiempo y el espacio, modificándolo y construyéndose a sí mismo en el proceso a partir de un capital cultural determinado. En este contexto, es importante que el entorno de un grupo sea analizado no como un "escenario" en donde transitan las identidades sociales, sino como parte de la identidad misma expresada y significada a partir del espacio circundante. El ordenamiento espacial es entonces necesariamente un ordenamiento simbólico ya que trasciende la relación material entre el hombre y la naturaleza, y se convierte en parte de los referentes culturales del grupo.

¹. Cuando hablo de práctica cultural no estoy hablando en el sentido metafórico del término, sino en el sentido de la construcción de una territorialidad que se efectúa a partir de la apropiación simbólica y física de un territorio, constituyéndolo en un espacio cultural.

Roger Bastide (1970), ubica el proceso de construcción de la identidad social en un primer nivel, vinculado directamente a la construcción y apropiación simbólica del espacio físico, y como uno de los ámbitos en los que se entretienen los recuerdos para conservarse y recrearse².

En el caso de San Andrés Totoltepec una de las significaciones más importantes del territorio se gesta por la relación que establece el hombre con la divinidad. La significación del espacio se construye por el significado simbólico de un conjunto de "puntos" a partir de los cuales se establece el contacto con lo sagrado. El territorio representa entonces uno de los ámbitos en que se sintetiza la memoria colectiva del pueblo.

"Somos" en primer término lo que nombramos y recordamos colectivamente. Este sentido colectivo tiene un ámbito particular desde donde se miran, se nombran y se recuerdan los acontecimientos: un cerro, un río, un árbol, una calle, un predio, etc. vinculados a acciones importantes o significativas para los pobladores; éstas generalmente hacen referencia a las divinidades, ya sea en su interactuar cotidiano o a partir de las fiestas religiosas.

...Ese cerrito que ve allá, dicen los abuelitos que tiene forma de guajolote. Por eso nos llamamos Totoltepec. Ya no se nota la forma porque construyeron la secundaria allí. (Fragmento de entrevista, Sra. Hernández, 1989)

². Esto lo observa particularmente en la práctica religiosa de algunos grupos de negros africanos en el Brasil, los cuales abandonan algunas de sus antiguas creencias para integrarse a la religión indígena del calimbó, dado que la construcción simbólica de sus creencias estaba vinculada al paisaje de África, (el espíritu tal se vinculaba con la montaña tal, etc.) lo cual les obliga a elaborar nuevas construcciones vinculadas al nuevo paisaje o a reconstituir sus antiguas aldeas para así contar con el escenario básico de sus creencias.

Estos puntos significativos se construyen en límites o fronteras que establece la comunidad y que le sirven de referentes para la ubicación de su mundo.

El uso social de un espacio marca bordes dentro de los cuales los usuarios "familiarizados" se autorreconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero; en otras palabras, al que no pertenece al territorio. (Silva, 1992 :53)

Esta "familiaridad" se constituye en un código cultural particular que pasa de generación en generación. Así por ejemplo, los viejos del pueblo tienen fresca en la memoria la estructura predial, contenida en un antiguo mapa que dicen que se perdió en la Reforma Agraria, según el cual cada predio tenía un nombre propio en náhuatl. También hacen un recuento de la flora y la fauna que existía antes de la construcción de la carretera, de cómo el paisaje se ha transformado y de las prácticas ejercidas sobre el territorio:

...Antes, las semillas se seleccionaban con la luna llena y la cosecha se levantaba cuando se encontraba en cuarto menguante (Plática del Dr. Gonzalo Gamboa, cronista del pueblo)

Este recuerdo se va conformando como una frontera entre el antes y el ahora, constituyéndose en parte de la identidad actual del pueblo. De esta manera podemos pensar el entorno geográfico como una suerte de "pizarrón" en donde se "trazan" temporalmente huellas significativas de la acción de un grupo, y se recrea su historia y todo el saber acumulado en un ir y venir entre el pasado y el presente, entre los recuerdos y experiencias individuales y los significados colectivos.

Este proceso involucra no sólo el eje antes/ahora sino también por lo menos otros tres ejes de contraste: adentro/afuera, centro/periferia, arriba/abajo; los cuales actúan en tres espacios distinguibles: 1) hacia el interior del pueblo; 2) entre los pueblos y 3) frente a la ciudad.

1. Territorio y distinción interior

El pueblo de San Andrés Totoltepec construye sus límites internos a partir de dos procesos interrelacionados pero distinguibles: uno que podríamos llamar "jurídico" que establece los linderos y colindancias formales, y otro simbólico según el cual los pobladores viven, significan y se apropian del territorio formal, trascendiéndolo. Es a partir de esta apropiación simbólica como cotidianamente y de manera experiencial, dibujan ejes de contraste, de distinción y de adscripción.

... no somos una colonia donde se junta gente de varios lados, somos un pueblo, somos de aquí. Antes el pueblo era más unido, ahora nos hemos desunido, ya sólo estamos unidos para la fiesta. Como la gente ha vendido sus tierras, ahora vive en el pueblo mucha gente de fuera. Pero casi los de fuera viven todos en las orillas. Toda la gente que vive en el centro de San Andrés es la gente de aquí. (Entrevista realizada por Maxine Zambrano, 1990, mimeo)

En este marcaje geográfico también se sintetizan pasado, presente y futuro, es decir la historia territorial. Una historia significada, jerarquizada, recordada y sobre todo vigente:

... antes, hace unos cincuenta años, las casas eran de adobe, se alumbraba el pueblo con linternas de alcohol, la gente hablaba náhuatl y andaba descalza o con huaraches. Eso me contaba mi abuela. Ahora sólo los abuelitos lo hablan; los papás ya no. Mi mamá ya no lo habla pero lo entendía cuando lo hablaban su mamá y mi tía. Ya los hijos ya no hablan el mexicano. (...) antes todos eran campesinos, antes habían claveles, duraznos y capulines, antes las calles no estaban pavimentadas, antes no había luz eléctrica, etc. (...) Antes sufríamos mucho por el agua, íbamos hasta el Calvario para acarrearla. Antes, me cuenta mi mamá que usaban velas para alumbrar y en las noches las calles estaban muy oscuras. (Entrevista realizada por Maxine Zambrano, 1990, mimeo)

Estos fragmentos resultan sumamente sugerentes ya que dan cuenta de tres de los cuatro ejes antes señalados, donde se marca un territorio para adscribirse a un grupo específico y definido con una identidad propia. Esta distinción se da primero frente a las colonias. En la afirmación de que "no somos una colonia donde se junta la gente de varios lados", están señalando que el pueblo se define -a diferencia de las colonias urbanas- por lazos entre "conocidos" es decir entre parientes que nacen y viven en el pueblo; que comparten una historia individual, familiar y colectiva.

Al interior de la comunidad encontramos que la distinción se gesta a partir de la idea de centro/periferia: los que son de San Andrés ocupan un territorio central. Por último, la referencia al momento festivo como el momento de unidad. Unidad, determinada más allá del territorio ocupado, por el hecho de compartir la devoción por el santo patrón.

En este marco no parece casual que el núcleo organizativo del poblado sea la iglesia católica³. Aun cuando ésta no está ubicada en el centro del pueblo en el sentido geográfico, simbólicamente representa un punto central en donde no sólo confluyen las calles principales del pueblo, sino toda la vida social de la comunidad. Es en relación a este edificio reconstruido del siglo XVII, que se establecen los límites del "centro" del pueblo, el cual alberga a las llamadas "familias principales" o las originarias del poblado: a los que *sí* son de San Andrés. Es decir, las fronteras de pertenencia se instauran a partir de la morada del santo patrón. Tanto el cerro con forma de guajolote, que da nombre al pueblo, como la iglesia católica, son las dos referencias fundamentales que marcan las coordenadas de ubicación y de identificación. Ambos

³. Aquí es importante señalar que aun cuando hay otros edificios de iglesias protestantes, éstas no son referencias centrales para la comunidad.

son puntos donde las fuerzas sagradas y los hombres establecen contacto a través de rituales⁴. Para Mircea Eliade:

...vivir junto a un <<Centro del Mundo>> equivale, en suma, a vivir en la mayor proximidad posible de los dioses (Eliade, 1973 :88).

Estos lugares de referencia representan también el "centro" de la actividad ritual festiva del pueblo. Son el punto de partida en la construcción del espacio ritual, como lo analizaremos en el capítulo 5.

Ahora bien, los cerros y las montañas tenían para los mesoamericanos una connotación fundamental, ya que representaban lugares sagrados por ser el punto del espacio terrestre más cercano a la divinidad (Cargmanani, 1988 :29).

Cada cerro sagrado es, además, la gran bodega donde almacenan la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de los vegetales, el crecimiento de plantas y animales del pueblo y el poder de multiplicación del dinero. El dios patrono es el distribuidor de los bienes encerrados en la bodega; (...) que premia o castiga su devoción aumentando o disminuyendo los dones.

La montaña cumple otra importante función: es un espacio sagrado paralelo al pueblo, es una especie de espejo sobrenatural en el que se dan los mismos sucesos que en el pueblo donde viven los hombres protegidos por el guardián divino. (López Austin, 1993 :3)

El hecho de que los pueblos de Tlalpan se encuentren en las laderas de la Sierra del Ajusco, rodeados de cerros, montañas y cuevas, les permite no sólo mantener una relación estrecha y cotidiana con esta vivencia de lo sagrado, sino constituirse en parte de ella. El pueblo está en el cerro.

⁴. El cerro, como veremos más adelante, se relaciona con los dioses abogados prehispánicos; la iglesia evidentemente, con el santo protector católico.

La manera en que estos significados territoriales se construyen cambian con el paso del tiempo. Lo anterior implica que el "ser de San Andrés" es recordar y recrear el pasado, integrar el presente y mirar al futuro. Pasado y futuro se engarzan con un presente claramente diferente al de la generación anterior.

Hoy, las nuevas generaciones son choferes de microbuses, obreros o empleados, se visten "moderno", tiene cierto nivel de escolaridad, escuchan rock, bailan rap, ven televisión y tienen video⁵.

El territorio lo dibujan y lo significan estos jóvenes de manera diferente a las anteriores generaciones. Antes, el territorio era marcado por la actividad agrícola, lo cual determinaba una percepción particular a través de colores, olores, etc. Esta relación directa con la tierra facilitaba el establecimiento de relaciones con el mundo de lo sagrado de manera cotidiana, en la medida en que la tierra era concebida como parte de la morada de las divinidades: los dioses habitan puntos claves como cerros y cuevas, pero además el fruto obtenido de la tierra y la relación con la naturaleza son manifestaciones de su generosidad o de su ira. Asimismo, esta forma de subsistencia vinculada directamente a la tierra implicaba un tipo de organización social fundamental: la organización comunal.

En estas formas de organización de tenencia de la tierra [comunal y ejidal] que hasta hace algunos años eran predominantes en la zona, existe una relación directa entre el trabajador y las condiciones objetivas de realización del trabajo. Esto, aunado al carácter compartido de la propiedad definían en torno a la tierra una entidad comunitaria que aparece como supuesto de sus formas de apropiación y utilización colectiva, donde sus miembros se

⁵. Me llamó la atención que en la pequeña encuesta que realicé con alumnos de la licenciatura en antropología de la UAM-I a manera de ejercicio didáctico sin validez estadística, en el cual se levantaron cuarenta y cinco cuestionarios en el centro de San Andrés Totoltepec y en el barrio del Clavelito, el 100% de los encuestados -todos originarios del pueblo y en muchos casos con cargos de mayordomos y fiscales- tenían televisión y más del 80% tenían videogradora en sus hogares.

reconocen como propietarios de un bien común; la tierra. El individuo sólo se presenta como propietario en la medida en que forma parte de la comunidad. (Arau Chavarría, 1987 :14)

Ahora el territorio se dibuja en un primer plano a partir del recorrido de las "peseras", taxis o microbuses entre el pueblo y la ciudad, a través de esos "no lugares" señalados por Augé (1993) y desde una perspectiva mucho más individualizada ya que se ha perdido en ciertos sentidos la comprensión colectiva de la producción.

Muchas de las familias, al recibir dinero en efectivo por la venta de sus tierras o por las expropiaciones, deciden invertirlo en un autotransporte que garantiza un ingreso permanente al hogar. Generalmente los encargados de estas unidades son los hijos de los antes comuneros y ejidatarios. El ir y venir del pueblo a la ciudad necesariamente les da a estos jóvenes una mirada diferente. ¡Qué lejos están ellos del relativo aislamiento que vivieron sus abuelos, cuando tenían que ir a Tlalpan caminando durante horas! ¡Qué percepción tan distinta del paisaje y de los puntos significativos de la ruta!

El ir y venir no sólo lo viven los choferes, sino una gran cantidad de personas que trabajan como empleados, maestros, comerciantes, etc., y que amplían de esta forma sus fronteras no sólo espaciales sino también culturales. Así el "adentro" y el "afuera" se relativizan por la velocidad con que se recorren los puntos significativos.

Esta superabundancia espacial funciona como un engaño, pero un engaño cuyo manipulador sería difícil de identificar (no hay nadie detrás del espejismo). Constituye en gran parte un sustituto de los universos que la etnología ha hecho suyos. De estos universos, en gran medida ficticios, se podría decir que son esencialmente universos de reconocimiento. Lo propio de los universos simbólicos es construir para los hombres que los han recibido como herencia un medio de reconocimiento más que un medio de conocimiento: universo cerrado donde todo constituye signo, conjuntos de códigos que algunos saben utilizar y cuya clave poseen, pero cuya existencia todos admiten, totalidades parciales ficticias pero efectivas, cosmologías que podrían pensarse concebidas para hacer las delicias de los etnólogos. (Augé, 1992 :38)

A mi parecer, la distinción que hace el autor entre reconocimiento y conocimiento resulta sumamente sugerente. Para el caso analizado podríamos pensar que el reconocimiento, definido desde la perspectiva identitaria, se da en el contraste establecido entre pueblo/ciudad favorecido por los viajes continuos; así se vive la paulatina transformación del paisaje, de las referencias físicas cargadas de significados, de los signos y los códigos, distinguibles entre la ciudad y el pueblo.

Pero entonces ¿cómo se establece el arraigo al territorio? ¿cómo se finca la pertenencia en este aparente "territorio ampliado"?

Aun cuando el plano del reconocimiento (o lo que podríamos considerar como la construcción de las identidades sociales) se modifica en el tiempo y por el contraste continuo entre el "nosotros" y los "otros", permanece un plano del conocimiento que es, a mi parecer, el plano del arraigo cultural. Dicho de otro modo, el plano del conocimiento es el espacio desde el cual la cultura se reproduce, adecuando sus formas a las nuevas condiciones de vida de los individuos, pero manteniendo "asideros" específicos con un contenido profundo, arraigado a la cosmovisión del grupo.

Así, estos mismos jóvenes choferes, empleados o profesionistas, cuando es tiempo de siembra, acuden a la misa que se realiza en el monte para bendecir las semillas, participan activamente en la estructura misma de la fiesta patronal, -celebración todavía vinculada al ciclo agrícola-; y cultivan en sus tiempos libres las pocas parcelas familiares que aún les quedan.

...uno va heredando las costumbre de sus mayores, gracias a Dios.
(Fragmento de entrevista, Sr. Torres, 1990).

Las costumbres y tradiciones heredadas no son sólo "objetos" que se pasan de mano en mano, de generación en generación. Son fundamentalmente experiencias cotidianas, creencias, maneras de entender la vida, formas de hacer, que hoy se recrean, se resignifican y se apropian necesariamente desde espacios "móviles". Las formas de nombrar, de recorrer y de apropiarse del territorio cambian con el tiempo. Lo que permanece es el sentido de pertenencia a esa tierra.

Armando Silva, haciendo referencia a las ciudades de Bogotá y Sao Paulo, plantea una reflexión aplicable al caso de San Andrés:

Estos dos ejercicios, denominar y recorrer, han de evolucionar hacia el encuentro de la región llamada territorio. (...) la macro visión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto (Silva, 1992:48).

El ser ciudadano de la urbe se construye, entonces, desde el microcosmos del ser habitante del pueblo. La construcción de la identidad urbana se da a partir de dos procesos: el espejeo con aquello considerado como "lo urbano" (relacionado muchas veces con las prácticas sociales y el territorio del centro de la ciudad), y el contraste de esto con el pueblo, visto como un espacio territorial fijo y "tradicional". Estos procesos favorecen la incorporación de referentes y códigos ciudadanos que permiten al habitante del pueblo reconocerse también como parte de la urbe: modas en las formas de hablar y vestir, relaciones laborales, manejo de información, tipos de consumo, etcétera.

La manera específica en que se construye la mirada entre el antes y el ahora, entre el adentro y el afuera, entre el macrocosmos y microcosmos, marca implícita y explícitamente las fronteras particulares de San Andrés Totoltepec.

Sin calles pavimentadas, carretera, agua potable entubada, luz eléctrica, estas nuevas generaciones de pobladores de San Andrés no tendría el "escenario" para enfrentar el hoy. Pero sin las historias de los abuelitos y la memoria de cómo era el pueblo antes, tampoco tendrían el asidero cultural para su afirmación como colectividad, ni parámetros para su contrastación e identificación. Y es en este proceso como se construyen las identificaciones sociales internas del pueblo.

Además del nivel generacional de los que se consideran "de San Andrés" se hacen explícitas otras manifestaciones de diferenciación al interior del pueblo; el determinar el núcleo territorial "original" señala a los que "sí son del pueblo", y al mismo tiempo excluye y marca a los que no lo son: los de las colonias nuevas que se han formado con la inmigración de campesinos y parientes de otros lugares, y que viven en las afueras; la población que circunda el poblado conformada por intelectuales y algunos sectores de clase media alta que no son de allí pero de alguna manera allí están; los protestantes que son parte de ellos en su origen, pero diferentes por opción, etc.⁶ Esta no pertenencia también se establece en la medida en que se desconocen los "secretos" del territorio y por lo tanto los códigos que dan cuenta de la pertenencia.

El pueblo se "integra"⁷ a partir de un conjunto de contrastes que lo van definiendo en de círculos concéntricos cuyos puntos de partida están reconocidos colectivamente en la iglesia y el cerro; ambos espacios sagrados que sintetizan su historia.

⁶. El tema de los protestantes en este tipo de comunidades es de suma importancia, sin embargo, no considero pertinente el abordarlo ya aquí, ya que desvía la temática central. Considero que es un tema que por su complejidad representa un reto para futuros trabajos.

⁷. Las comillas hacen referencia a que la integración no implica la ausencia de conflictos de toda índole, desde los de carácter religioso -no sólo frente a los protestantes sino también al interior de los llamados "católicos" o creyentes, hasta aquellos de orden político (partidario o no), económico y social. En este sentido, cuando hablo de integración y de unidad, lo hago en toda la relatividad que encierran los procesos sociales de cualquier grupo.

2. El pueblo frente a los pueblos.

Una vez delimitado el "adentro" con todos sus contrastes, contradicciones y conflictos, encontramos un segundo nivel de distinción: el de San Andrés frente a los otros pueblos circundantes. Éstos, a pesar de ser el "afuera", son un afuera particular, pues todos entran en la definición de "pueblos". Es decir, todos mantienen un vínculo con lo sagrado, similar al que establece la comunidad de San Andrés con su patrono.

Así la delimitación frente a los otros pueblos se gesta en primer término por la especificidad de la relación entre los santos y sus características definitorias, y a nivel geográfico, con respecto al eje arriba/abajo. Este eje podría pensarse como una evidencia geográfica dado que todos los pueblos se encuentran salpicados a lo largo y alto de la sierra del Ajusco. Sin embargo, a mi parecer dicha evidencia es también debe ser pensada de autoidentificación.

El primer elemento que llama la atención es que en general se considera que mientras más arriba se ubica un poblado, más "protegido" se encuentra de la invasión urbana, por lo tanto se le ve como más "cerrado" y más tradicional⁸. En cambio aquellos que están situados más cerca de la ciudad -como San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec y San Miguel Topilejo por su cercanía a las carretera federal- son vistos como más "modernos".

En todos los casos, el aspecto más importante que los distingue de la ciudad es precisamente la red de relaciones que se establece entre los santos de cada uno de

⁸. Esto resulta interesante ya que no hay grandes diferencias en los procesos de urbanización entre los pueblos relativamente menos accesibles como San Miguel Xicalco y la Magdalena Petlacalco y el resto de los poblados. Cuando más, encontramos que el número de habitantes es menor, que la proporción de habitantes originarios es mayor y, en algunos casos, se observa una mayor cantidad de terrenos agrícolas. Pero cuentan con los mismos servicios y el mismo acceso a la ciudad.

ellos y las similitudes en la manera en que organizan la vida social a partir del sistema de cargos.

Gilberto Giménez (1978), señala que el santo de cada comunidad es un emblema identitario para su gente. Los santos se "objetivan" en sus comunidades y las relaciones de reciprocidad que éstas mantienen se simbolizan a partir de las relaciones que establecen los santos entre ellos.

Estas relaciones se codifican a partir de las características de los santos patrones. Por ejemplo, un poblador de la Magdalena Petlalcalco nos señalaba en una charla informal que la "la santita, como es mujer, casi no sale a visitar a los santos, que son hombres, porque no está bien visto"⁹.

En este marco, la distinción entre pueblos se da también por la devoción manifestada en el tamaño y la solemnidad del festejo que cada uno ofrece a su patrono.

En San Pedro Mártir la fiesta no es muy grande y ya no hay mayordomías, solo comisiones, en cambio en San Andrés y San Miguel Topilejo, éstos sí celebran en grande a sus santitos. (Fragmentos de entrevista con un poblador de San Miguel Ajusco, 1993).

Cada pueblo define sus propias fronteras significativas vinculadas, al igual que en San Andrés, a las divinidades.

Ahora bien, aun cuando hay diferencias entre los pueblos, nos encontramos frente a una suerte de "barrera invisible" que los distingue claramente de la ciudad. Así el contraste más tajante se da frente a la urbe. Allí pareciera que se tiende una zona

⁹. Esta situación confirma a las otras comunidades que el pueblo de la Magdalena es más "cerrado" geográfica y simbólicamente. Sin embargo en la última fiesta (1994) del pueblo de San Miguel Ajusco, fue una promesa de Petlalcalco, cargando una imagen de la santita que iba a visitar a San Miguel. La gente de Ajusco comentaba sorprendida y gustosa que era la primera vez que la santita los visitaba. Tal vez esto se deba a que la "modernidad" ya está trastocando hasta las normas de conducta de las divinidades.

franca de confrontación entre la ciudad y el conjunto de pueblos de la zona. Ellos no son de San Andrés, pero tampoco son ciudad. Y físicamente se delimita el contraste: la ciudad está allá abajo, lejos, a pesar de que materialmente la ciudad ya los absorbió y formalmente son parte constitutiva de ella.

3. Del pueblo a la ciudad.

Para un observador externo, lo lógico sería suponer que todo lo que no es "pueblo", es ciudad. Sin embargo, en el vínculo con la ciudad, además de que se ponen en juego prácticamente todos los ejes de contraste antes señalados, se distinguen dos planos: el de la ciudad propiamente dicha, y entre el pueblo y ésta, Tlalpan (el centro) como un ámbito de mediación entre ambas.

La vivencia es que el vínculo con Tlalpan es algo distinto al que se tiene con la ciudad de México. A mi parecer este vínculo con Tlalpan se debe a una forma de relación construida históricamente, que presenta características peculiares. El primer elemento que salta a la vista en esta relación, es que Tlalpan se vincula a los pueblos (más allá de la subordinación jurídico-administrativa de éstos) a través de su santo patrón, San Agustín de las Cuevas. Año con año asiste una promesa de San Agustín a las diversas fiestas patronales de la zona, mientras los pueblos le corresponden su visita el 28 de agosto.

Asimismo hay una relación histórica de pertenencia y subordinación a Tlalpan, centro que todavía a fines del siglo XIX mantenía una autonomía relativa frente a la ciudad capital.

La memoria colectiva en torno al territorio se estructura, en este caso, a partir de la impronta que dejan los procesos históricos, las formas en que un territorio se va

construyendo en el tiempo a partir de determinantes materiales y sociales, y el significado que se le otorga a dicho proceso.

Un aspecto central es la imagen de que los pueblos han sido "tragados" por la mancha urbana. Esto tiene a mi parecer implicaciones muy importantes para los habitantes del pueblo: por un lado, pasaron de ser jurídicamente parte de un municipio, a ser parte de la ciudad. Por otro, son una parte "marginada" y distante de la ciudad; son lo que no "era" pero se "convirtió en". Una suerte de "extraños en su propia tierra". Así, más allá de las implicaciones jurídico-administrativas que lo anterior pueda tener -y que son muy importantes para su integración a lo "moderno", dado que determinan el tipo de recursos a los que tiene acceso el pueblo- se convirtieron en un "suburbio" de la ciudad.

La ciudad los mira y los nombra desde la idea de lo "suburbano", de lo periférico. La primera implicación que esto tiene en la construcción de identificaciones sociales es la idea de subordinación política, económica y social, frente al núcleo central y hegemónico representado por la urbe "...en el que graduaciones de poder y riqueza estarían distribuidas concéntricamente: lo mayor hacia el centro y una disminución progresiva hacia zonas circundantes" (García Canclini, 1989)

La reciente cualidad de campesinos -cualidad que los definió hasta hace aproximadamente cincuenta años- acentúa esta distinción cargada de ideas de marginalidad, creando una imagen del "campo en la ciudad" con todas las connotaciones positivas y negativas que dicha identificación implica: por un lado, lo "atrasado", lo que no es moderno, lo que está lejos; por otro, lo campirano, lo sano, una

suerte de paraíso perdido en donde la contaminación es menor, en donde aún se escuchan las aves, donde la gente es amable, etcétera.¹⁰

Paralelamente a ello, y como señalaba antes, encontramos que por su ubicación geográfica los pueblos están "arriba" y la ciudad "abajo" en el valle. De allí esas frases cotidianas entre los pobladores de San Andrés de: "voy a bajar a la ciudad", o "los de Tlalpan suben a la fiesta". Esta ubicación determina y carga de significado la mirada entre ciudad/pueblo. Mientras que el poblador mira a la ciudad "desde arriba", lo cual le brinda una perspectiva globalizadora y omnipresente, la ciudad no lo "ve" a él -en todo el sentido de la expresión- es decir, no lo ve físicamente (porque los asentamientos de la montaña no se alcanzan a ver desde abajo), pero tampoco los "ve" simbólicamente, porque es lo que "no es urbano".

Finalmente, encuentro que el contraste se establece también en términos de temporalidad, entre el antes y el ahora. Para los pobladores de San Andrés -por su origen tepaneca- su presencia en la zona es vivida como ancestral. La sensación de invasión -real y simbólica- de un extraño llamado "ciudad" es un elemento cotidiano, pero también histórico.

¿Cómo se construyó históricamente el pueblo de San Andrés Totoltepec para adquirir la fisonomía con la cual lo conocemos ahora? ¿Cómo se construyeron el "adentro" y el "afuera" para este pueblo? ¿Qué implicaciones tiene ello en el proceso identitario? A mi parecer las identificaciones y auto identificaciones se construyen en un complejo proceso histórico de continuos conflictos y contrastes.

4. Pueblo, región y ciudad: la construcción de historias y transformaciones.

¹⁰. Al respecto es interesante detenerse a leer los letreros de la carretera donde se promociona la venta de terrenos en la zona. En todos los casos dan cuenta de este contraste, con imágenes de que es necesario "salir de la ciudad" para respirar mejor o para tener una buena calidad de vida.

El pueblo de San Andrés Totoltepec forma parte de la Delegación de Tlalpan desde 1928 cuando, mediante la Ley Orgánica del D.F. se suprimieron los municipios y se crearon 12 delegaciones, entre las que figuraba Tlalpan con sus límites actuales¹¹.

Ubicado en el km 21.8 de la carretera federal México-Cuernavaca, forma parte de los llamados "ocho pueblos" de Tlalpan.

Actualmente sus límites son: al norte San Pedro Mártir y los Ejidos de Tlalpan, al sur la Magdalena Petlacalco y San Miguel Xicalco, al oriente el pueblo de Santiago Tepalcatlapan y la autopista México/Cuernavaca y al poniente la exhacienda de Eslava. Abarca una superficie aproximada de 2,470 ha. De éstas 1,400 son de pequeña propiedad, 470 de uso ejidal, 399 de propiedad comunal, 200 pertenecen al Fundo Legal y 5 son de la colonia Héroes de 1910. (Sánchez, 1990)

Como se encuentra en las faldas del Ajusco su terreno está en declive. En general es arcilloso y arenoso con algunas áreas de roca volcánica, producto de la explosión del volcán Xitle.

La población de este pueblo es de 22,321 personas, según el Censo de 1990, de las cuales 16,854 son originarias del lugar.

Hasta hace unos 40 años San Andrés Totoltepec era una comunidad agrícola en la que se cultivaba -en temporal- maíz, frijol, haba, cebada y flores: clavel, rosa, gladiola, alhelí y nube. También se producían frutales como manzana, durazno, higos y peras. (Sánchez, op cit.) Asimismo, algunos predios se ocupaban para el pastoreo de ganado bovino y caprino y se contaba con algunas cabezas de porcino como parte de los

11. En 1971, durante el régimen de Luis Echeverría, el D.F. se vio sometido a nuevas modificaciones legales por el creciente número de pobladores que lo habitaban, ampliándose el número de delegaciones a dieciséis.

recursos para el abasto doméstico. En la parte sur del pueblo abundaban los bosques y la flora silvestre era rica en ahucacales blancos y amarillos, árnica, "cornetitas", amapolas de campo, mirasoles, dientes de león, rosetones, etc. (Plática con el Dr. Gonzalo Gamboa). Amplias extensiones se utilizaban en el cultivo de magueyes (para 1940 había 500,000 plantas aproximadamente) y no había menos de diez pulquerías.

La producción de leche entre 1928 y 1938 se exportaba a Coyoacán y a Tlalpan. Hoy si contamos con 20 ó 30 vacas es mucho. (Plática con el Dr. Gonzalo Gamboa, 1990).

Con el proceso de urbanización iniciado en la década de los cuarenta y consolidado en los ochenta, el aumento del valor de la tierra con su consecuente venta a fraccionadores, aunado a la creciente contaminación ambiental y la transformación en los sistemas climáticos y ecológicos del Valle de México (lluvia ácida, tala de bosques, contaminación de agua y aire, etc.) se ha modificado notablemente el paisaje circundante y con ello las condiciones productivas y reproductivas de la comunidad.

El que antes era un pueblo "teñido de rojo" por los extensos sembradíos de rosas y claveles, con una población concentrada en la ladera de la montaña y en el centro del pueblo, es ahora un poblado en el que encontramos cada vez menos predios agrícolas y más casas habitación, que desbordan los antiguos límites poblacionales, con pocos sembradíos comerciales y algunos predios en los que aún se cultiva la milpa.

La cercanía con la ciudad -acortada cada vez más por mejores vías de comunicación y mejores servicios- ha llevado a que gran parte de la población, antes campesina, se integre a sectores de servicio, manteniendo la actividad del campo como un mero complemento al salario y como una actividad de fin de semana.

Sin embargo, considero equivocado pensar que antes de este proceso de "modernización" y de incorporación a la urbe, el pueblo de San Andrés Totoltepec no

guardaba una relación importante con la ciudad. Por el contrario, el vínculo con la ciudad de México y con Tlalpan ha sido históricamente de subordinación, desde antes de la conquista.

En el territorio que ocupa la actual delegación de Tlalpan se encontraba asentada una importante civilización prehispánica, originalmente ligada al centro ceremonial de Cuicuilco, cuya existencia se calcula en el preclásico medio -entre 600 y 100 a.C.¹² Este asentamiento fue creciendo paulatinamente hasta ser considerado como uno de los primeros centros urbanos de mesoamérica y el primer centro cívico-ceremonial de México¹³.

Se requiere necesariamente de un excedente económico para la construcción de grandes obras y la existencia de un núcleo de gente dedicada a la religión y al gobierno, con suficiente poder sobre la mano de obra y el rezo de la población. En efecto, al parecer, Cuicuilco alcanzó este grado de desarrollo (...) (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 :5).

Entre los restos materiales que dejan testimonio del desarrollo alcanzado en Cuicuilco están los canales de riego encontrados en las faldas de Zacatépeli, además de dos diques, uno de los cuales sobresale por su forma semicircular de aproximadamente 20 metros.

La población que se calcula pobló la zona habitacional de Cuicuilco se estima de entre 5000 y 10,000 personas en la parte central y de 20,000 en el área circunvecina, distribuidas en 400 hectáreas. Por el tipo de cerámica encontrada se deduce que el

12. A pesar de las polémicas entre arqueólogos para clasificar el período cronológico en que se ubica la cultura de este centro ceremonial, parece haber coincidencia en situar la población de Cuicuilco en éste período.

13. Los trabajos de excavación de Cuicuilco comenzaron en 1923 con Manuel Gamio. Sobre la polémica que abrió en la arqueología mexicana en torno al descubrimiento de la pirámide véase el artículo de Daniel Shavelzon, "La pirámide de Cuicuilco: arqueología de una polémica" en Revista Cuicuilco, México, No. 9, julio 1982.

culto religiosos se dirigía a deidades como el dios del fuego, Huehuetéotl, representado por un anciano sentado con un bracero a cuestas. Este mismo dios fue venerado en Teotihuacán. (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984)

En el período posclásico¹⁴ el área fue rehabilitada por pequeños grupos pertenecientes posiblemente a la corriente migratoria de xochimilcas y tepanecas provenientes del actual Estado de Morelos, según lo hace suponer los restos materiales encontrados en Ajusco y Topilejo que datan del año 1,100 d.C. Estos grupos se asentaron en las márgenes del río Buenaventura que constituía el límite natural entre Xochimilco y Coyoacán¹⁵.

Al sudeste del actual pueblo de San Miguel Ajusco se encuentra la pirámide de Tequipa¹⁶ y una zona habitacional en un lugar llamado Calaveras, al pie del cerro de Mezontepec, como mudo testigo de ese tiempo. El basamento de la pirámide corresponde al último período prehispánico y posiblemente se encontraba en funciones a la llegada de los españoles.

Asimismo, en San Miguel Topilejo se han detectado 43 sitios arqueológicos que se considera fueron construidos de manera simultánea al sitio de Ajusco. Ambos dependían de Xochimilco.

A la llegada de los españoles, se dio un proceso de reorganización tanto económica como de toda la estructura de gobierno indígena, y con ello de la estructura

14. Debido al desastre natural provocado por el estallido del volcán, la zona permaneció deshabitada durante el período clásico.

15. Entre 1427 y 1433 los tepanecas fueron sometidos por los aztecas a quienes pagaban tributo en piedra y madera. Esta situación permaneció hasta la llegada de los españoles

16. Sobre esta pirámide hay una serie de leyendas -recopiladas en el pueblo de Santo Tomás Ajusco-, que tienen que ver con la diosa del maíz "Teozintle", la cual era invocada para que los beneficiara con buenas cosechas

poblacional, de acuerdo con los nuevos intereses, y a partir del choque y la yuxtaposición de elementos culturales. Así, desaparecieron las antiguas jurisdicciones indias (tepanecas y xochimilcas) para dar paso a nuevas formas de organización.¹⁷

Esta reestructuración geopolítica se dio con base en las congregaciones con las que se buscaba reunir a poblaciones indígenas dispersas, en superficies territoriales más compactas en torno a una iglesia o capilla cristiana, con miras a tener un mayor control político, religioso y social.

Al pasar todas las tierras a la Corona española, ésta tenía poder para concederlas en merced o encomienda a los españoles y a los indios principales. Pero también hubo otro tipo de repartimiento: las tierras comunales que cedía el rey para el establecimiento de pueblos indios, para que en ellas construyeran sus viviendas y pudiesen contar con la suficiente dotación agrícola y de pastoreo para su sostenimiento. Este tipo de tierras se otorgaron a todos los pueblos indios exceptuando a aquellos que, al ser congregados con otros, desaparecían como tales.

Gracias a este tipo de mercedes otorgadas desde el principio de la Colonia, los pueblos indios pudieron consolidarse y defenderse de la continua y ambiciosa expansión de los propietarios españoles.

Bajo la nueva organización, la zona actual de la Delegación de Tlalpan pasó a ser parte del Marquesado del Valle a partir del 6 de julio de 1529, cuando Hernán Cortés fue nombrado oficialmente Marqués del Valle y Capitán General de la Nueva España y le fueron otorgados 23,000 vasallos (...). Dada su considerable extensión el Marquesado fue dividido en alcaldías mayores

¹⁷. El 20 de noviembre de 1537 se considera la fecha de fundación hispánica de Tlalpan (que significa "sobre la tierra") a la que se dio el nombre de San Agustín de las Cuevas. Es en esta fecha cuando el Virrey Don Antonio de Mendoza dio cumplimiento a la Cédula Real otorgada por Carlos V en Valladolid, en la que se hace el primer deslinde de tierras entre los naturales radicados en Techihuitl, Peña Pobre, Coscomate y Tlapixca (actual barrio del Niño Jesús) con el objeto de regular el uso del agua de los manantiales. En 1645 se le otorgó el título de villa.

y corregimientos para fines administrativos. A su vez, los corregimientos y alcaldías contenían varios partidos gobernados por tenientes.

Además de la cabecera, el partido de San Agustín de las Cuevas incluía las siguientes localidades: hacienda de Coapa, San Andrés Totoltepec, San Isidro el Arenal, hacienda de San Juan de Dios, Santa Ursula Tichico, Santo Tomás Ajusco. Según otras fuentes existían otros pueblos vecinos dentro de la jurisdicción del partido: San Lorenzo Huipulco, la Asunción, San Pedro Mártir, Ojo de Agua del Niño Jesús, San Marcos, San Pedro, la Trinidad, la Resurrección Calvario y San Miguel Xicalco. (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 : 22, tomado del AGN :1532)

De esta manera se tiene registro de la existencia de San Andrés Totoltepec desde 1532. (Ver Mapa 1)

El 20 de marzo de 1560 el Virrey Luis de Velasco reconoció implícitamente el derecho de San Andrés Totoltepec a disfrutar en común de cierta cantidad de tierras al conceder licencia a Baltasar Cuautli y Diego Temecatzin para que pudieran amonestar y enseñar y reducir a los que puedan y poblar un pueblo de San Andrés. Para ello, les fue asignado un sitio de tierra y estancia para ganado menor (780 has). En realidad el acto fue la legalización de una situación de hecho pues, según los testigos, el pueblo ya había sido congregado e incluso tenía iglesia. (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 :17)

Sin embargo su fundación quedó registrada en 1568¹⁸. Como parte de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan), el pueblo de San Andrés Totoltepec se encontraba sujeto a Coyoacán en lo relativo al gobierno, al pago de tributos, a la impartición de justicia, a la prestación de servicios y a la atención religiosa. ((Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 :35)¹⁹.

¹⁸. Existe copia de la transcripción del documento conservado en el Archivo General de la Nación, 1761.

¹⁹. En el AGN se encuentran registros de las continuas disputas entre Coyoacán y Xochimilco por apropiarse de las tierras de Tlalpan.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Esta jurisdicción no varió mucho durante los siglos XVI, XVII y XVIII. A partir de 1786, cuando se implanta el sistema de intendencias en toda la Nueva España, Tlalpan queda incluido en la intendencia de México. (O'Gorman, 1968 :20)

...San Agustín o Tlalpan, como cabecera, ejercía influencia en todos los aspectos sobre los pueblos sujetos funcionando con el esquema de metrópoli-satélite. En la cabecera se concentraba la población española que detentaba el poder religioso y el poder civil, sus suelos eran asiento de numerosas casas de campo y su principal producción era la obtenida en las huertas (...) En el terreno eclesiástico San Agustín de las Cuevas fue cabecera de doctrina en el siglo XVIII. En cada uno de sus barrios sujetos existía una vicaría atendida periódicamente. Esta situación perduró hasta fines de la colonia pues todavía en 1775 los naturales del pueblo de Santo Tomás Ajusco solicitaron permiso para establecer una vicaría de 'pie fijo' en el pueblo. (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 :38-39).

La importancia geográfica que tiene esta región desde la colonia está dada, primero por sus condiciones físicas ya que era una región con valle y montaña, con ricos bosques y sobre todo con una gran cantidad de agua; y segundo porque se constituyó en el paso obligado entre la ciudad de México y la costa del Pacífico, lo cual le daba un lugar privilegiado para el comercio, la agricultura, la explotación de bosques y de canteras.

A partir de 1609 se inició la cesión de tierras a particulares. De hecho durante la época colonial (siglo XVIII) fue asiento de importantes haciendas como la de Huipulco, Santa Ursula, San Agustín, San Isidro, Peña Pobre y San Juan de Dios, así como algunos ranchos: el Arenal, Llano Grande, Tochigüil y la Venta del Ojo de Agua. Por ejemplo, en 1621 se repartieron 6620 hectáreas para ganado mayor en la sierra del Ajusco. Ahora bien, no sólo el repartimiento gubernamental consolidó las haciendas de la zona. También la venta de terrenos comunales sirvió para ampliar la propiedad hacendaria. En Ajusco, los propietarios de terrenos comunales se los vendieron a Juan Navarro con los que éste fundó la hacienda el Arenal; y en la Magdalena Petlalcalco (1682)

vendieron sus terrenos al señor José Tello Meneses quien fundó la hacienda de Xoco. (Inestrosa, 1994). Sobre este punto ahondaremos más adelante.

Paralelamente al desarrollo agrícola se tiene registro de otras actividades no agrícolas de importancia durante este período. En 1556 se consolidó la población indígena e hispánica con la merced de tierras que se le otorgó a Pedro de Abarca Arias y Belleza para establecer un molino de trigo y su correspondiente dotación de agua. Esta merced correspondía a naturales del lugar, delimitándose los barrios de Sta. Ursula, el Monte Calvario, Hahualáhuac, Texopaneca, Hueypulco, Chimalcáyotl y Aostocpan. Los naturales del lugar beneficiados fueron los antiguos caciques conversos: Miguel Tecpacuetl, Diego Atlacazayacahuitzin, Lucas Acazacualtencatl, Francisco Itzohuztl, Marcos Xocohuecotencantli, Agustín Xalpahuacatl y Lorenzo Pupultecatli. ((Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984).

La parte del centro de Tlalpan sirvió también hasta muy entrado el siglo XIX como espacio de recreo -famoso por sus fiestas- en donde se construyeron casas de campo y huertas para pasar los días de descanso de los habitantes adinerados de la ciudad de México.

Tlalpam, cabecera de la Prefectura, es después de Tacubaya el lugar predilecto de los paseos dominicales. El lugar que ocupa es muy pintoresco, porque allí termina la llanura del valle y comienza el terreno sumamente quebrado y lleno de piedras volcánicas... (Arriaga, 1898, pág. 355 bis)

Ahora bien, el vínculo de subordinación histórica tanto de Tlalpan a la ciudad como de los pueblos circundantes con ambas, no sólo se dio como resultado -por lo demás generalizado en todo el territorio mexicano- del proceso de conquista económica y espiritual por parte de los españoles. Es importante señalar otros dos aspectos centrales en esta relación entre pueblo/ciudad: a) el papel que han jugado

históricamente estos pueblos en el abasto de productos agrícolas y de mano de obra manufacturera, industrial y de servicios; b) la lucha por la conservación de la tierra.

Lejos de lo que algunos estudiosos de Tlalpan han pensado, esta relación de subordinación no es producto solamente de las actuales condiciones del desarrollo urbano y del modelo económico adoptado en las últimas décadas, lo que lleva a creer en el relativo aislamiento de los pueblos de Tlalpan hasta entrada la década de los cuarenta. Por el contrario, considero que, si bien en ese período de consolidación capitalista en México esta relación entre pueblo y ciudad adquiere matices particulares, no es una relación nueva; es una relación que se ha construido históricamente, y es precisamente este proceso el que ha hecho posible la estructura relacional actual.

Considero relevante este aspecto para la comprensión de la identidad colectiva, ya que es posible que las manifestaciones culturales -como la fiesta patronal- se hayan constituido no sólo desde un esquema agrario "puro", sino desde este complejo vínculo entre lo agrario y lo urbano en donde este último, al estar presente desde siempre, no implica la fractura de la comunidad, sino la existencia de formas diversas de apropiación en momentos históricos diferentes.

Tlalpan, a pesar de su pacífica apariencia donde el tiempo parecía detenerse, nunca estuvo aislado de su entorno ni geográfica ni históricamente. (Radukua, 1984 :12)

Analicemos estos dos ámbitos con mayor precisión.

4.1. Relación pueblo/ciudad a partir del abasto de mano de obra.

Desde el momento en que se consolida el proceso colonial comienza a establecerse una relación subordinada entre los pueblos del sur y la metrópoli.

El cobro de tributos fue una de las primeras forma de sujeción y de extracción de excedentes, a pesar de su prohibición en 1549. Pero en la forma de cobro se establecieron criterios fundamentalmente indígenas:

En la comunidad media de 1550 siguieron prevaleciendo los criterios indígenas de personas susceptibles de pago. Esto significó la exención, en diversos grados, de caciques y principales, de aquellos que pagaban a receptores indígenas privados, de los ancianos y enfermos, de los niños y jóvenes que todavía vivían con sus familias, y en algunos casos de los mercaderes y artesanos. (Gibson, 1991 :199)

También estaba establecido "el repartimiento" mediante el cual la población india tenía la obligación de prestar servicios y trabajo para obras de interés público.

En 1553, debido a los abusos a los que eran sujetos los pobladores de Tlalpan, se emitieron una serie de disposiciones para limitar estas prácticas.

Según la relación existente en tomo al monto y los barrios que tributaban en Coyoacán²⁰, San Andrés Totoltepec era uno de los más grandes.

El total de tributarios de San Andrés era de 145, los cuales estaban obligados a pagar anualmente 72 pesos 3 tomines de tepuzque, además de un tributo en especie consistente en 8720 cacao, 210 gallinas, 59 y media hanegas de maíz y 39 y media mantas de indios de algodón (Carrasco, 1976 :83).

El período de 1530 a 1570 aproximadamente, es señalado por Gibson, en general para toda la colonia, como el momento de mayor prestigio y confianza hacia las formas de gobierno indígena.

El espíritu de mediados del siglo se refleja en los sistemas rotativos y las formas de cabildo operantes en las campañas para construir nuevos

²⁰ Entre 1530 y 1540 la estancia de San Agustín de las Cuevas fue separada del Marquesado del Valle y devuelta a Xochimilco, el cual la volvió a perder al poco tiempo, prolongándose los conflictos por los límites entre Coyoacán y éste último hasta entrada la década de 1580.

edificios públicos para alojar a los gobiernos indígenas y desde allí desempeñar sus funciones. (Gibson, 1991 :193)

En este marco, los gobiernos indígenas coloniales funcionaban por un lado como recolectores de tributos, y por otro como una suerte de "barrera protectora" de la legislación española, mediando entre la población y el gobierno colonial²¹. Es decir, que entre los gobernantes españoles y la población indígena mediaban los funcionarios y mandatarios indígenas de las comunidades. A partir de la negociación con ellos se establecían los criterios del reclutamiento de fuerza de trabajo y los montos de los tributos.

Durante los siglos XVII y XVIII encontramos importantes cambios en la administración política de los pueblos, los cuales traen como consecuencia el deterioro de las relaciones previas y una mayor presión española sobre los gobiernos indios, así como nuevas y más rigurosas condiciones políticas.

Bajo la influencia del clero y los corregidores, los gobiernos indígenas se volvieron explotadores siguiendo el ejemplo español. Podría decirse, por supuesto, que los gobiernos indígenas de las comunidades habían sido siempre explotadores y que la adopción de las concepciones españolas de explotación apenas representaban un cambio significativo. Pero el cambio se reflejaba en la actitud de los indígenas hacia los cargos políticos y en la decadencia del sentimiento de orgullo (Gibson, 1991 :194).

Lo anterior se sumó a las complicadas transformaciones de las cabeceras y los "sujetos" que se fueron suscitando a lo largo del tiempo, a raíz de las cuales se desaparecían y se creaban nuevas cabeceras y se modificaba el status de las "visitas". Por ejemplo, en el siglo XVII Tlalpan se independizó de Coyoacán y en su estructura política contaba con un gobernador y un alcalde en cada barrio. Aquí es importante

²¹ Aguirre Beltrán (1991) plantea que los españoles -comenzando con el propio Hernán Cortés- utilizaron lo que hoy conocemos como "the indirect rule". Es decir, que usaron las estructuras del gobierno indígena preestablecido para ejercer su propio dominio.

señalar que la mayoría de las capillas e iglesias que actualmente existen en esta zona son del siglo XVII, con lo cual aparentemente se buscaba fortalecer la cohesión de pueblos y barrios que en un primer momento sólo eran visitas de una cabecera mayor.

Otros hechos básicos de este período son que paulatinamente el tributo en especie se fue transformando en uno en moneda, así como el proceso creciente de venta o renta de las tierras comunales de los pueblos.

Las rentas por los gobiernos de los pueblos, raras en el siglo XVI se convirtieron en habituales en los siglos XVII y XVIII. Los arrendatarios eran en general españoles o mestizos, y las transacciones se iniciaban con frecuencia bajo su presión en tiempos de conocida necesidad financiera en la comunidad. (...) En algunas comunidades la transición al sistema de ingresos por renta fue absoluta. En 1731, en Coyoacán, por ejemplo, las únicas tierras restantes de la comunidad no trabajadas por maceguales en las asignaciones agrícolas tradicionales eran rentadas a una hacienda cercana por cien pesos al año. (Gibson, 1991 :216)

Paralelamente a ello se fomentó la cría de animales como un complemento a los ingresos comunitarios, bajo la dirección del gobierno del pueblo.

Sin embargo uno de los aspectos más interesantes en la relación entre la ciudad de México y los pueblos del sur, lo representaron los repartimientos agrícolas y no agrícolas del siglo XVII.

La drástica disminución de la población indígena en el valle durante los siglos XVI y XVII obligó al reclutamiento de mano de obra tanto para la agricultura -en haciendas vecinas- como para asignaciones de trabajos de construcción en la ciudad, obras públicas, reparto de agua y extracciones de piedra.

Entre las comunidades que resultaron particularmente afectadas por estas demandas de servicios se encontraba Coyoacán, lo cual nos hace suponer que entre las cuotas y el número de trabajadores aportados se incluiría mano de obra de la zona de Tlalpan.

En un principio, la relación no era claramente salarial y en muchas ocasiones no se remuneraba, pero con el paso del tiempo comenzó a establecerse una relación salarial estable.

En este sentido, la fuerza de trabajo de los pueblos del sur se vinculó al desarrollo de la economía colonial en tres vertientes básicas: como tributarios (en especies y en moneda), como aportadores de mano de obra para la construcción de la ciudad de México, y como mano de obra agrícola en las haciendas vecinas.

El propio desarrollo de lo que hoy conocemos como el centro de Tlalpan, también atrajo mano de obra en el sector de servicios, sobre todo durante el siglo XVIII cuando se establecieron grandes casas de campo y huertas, lugares de descanso de hacendados y funcionarios²².

A través de todo este proceso histórico se fueron construyendo las condiciones necesarias para el establecimiento posterior de nuevas relaciones sociales en la región, de corte fabril; es decir, cuando se hizo necesario que esta zona se convirtiera en proveedora de mano de obra para el desarrollo económico del México independiente. En ese momento, el Distrito Federal se delimitaba, como señalé antes, a partir de un círculo de dos leguas de radio desde la Plaza Mayor. Tlalpan quedaba fuera, por lo que fue anexado al Estado de México, adquiriendo el título de "Ciudad de Tlalpan" en 1827. Desde ese año hasta 1853, fue sede de los poderes del Estado y de la Casa de Moneda, hasta que éstos fueron trasladados a Toluca.

En 1854, por ordenes del general Santa Ana, Tlalpan se convirtió en una de las tres prefecturas del Distrito, con dos subprefecturas: Coyoacán y Xochimilco.

²² De las grandes casas de campo que existieron durante el Virreinato y el Imperio se conservan actualmente las siguientes: La Casa Chata (siglo XVIII), la Casa de Moneda (siglo XVIII), la Casa del Conde de Regla (siglo XVIII), la Casa del Marqués de Vivanco y la del Virrey de Mendoza, entre otras.

El proceso de desarrollo de Tlalpan se consolidó, cuando, a fines del siglo XIX y a lo largo del XX, sirvió de escenario para la fundación de empresas productivas, principalmente textiles.

En este período (siglo XIX) las fábricas no se establecían necesariamente en las ciudades preindustriales, pues requerían, por una parte localizarse junto a la energía hidráulica, indispensable en la etapa anterior a la máquina de vapor, y por la otra, explotar la mano de obra artesanal del campo para evadir la oposición de gremios urbanos. (Garza, 1985 :90)

El entonces municipio de Tlalpan reunía todas estas condiciones: agua en abundancia, cercanía a la ciudad, medios de comunicación²³ y mano de obra campesina. De allí que desde mediados del siglo XIX se constituyera en una de las zonas más importantes de México en cuanto al desarrollo industrial, con preponderancia de la industria textil, la papelería y, en menor proporción, empresas fabricantes de puros y cigarrillos.

En cuanto a la dependencia de los habitantes del municipio respecto a la fábrica²⁴, ya dijimos que en ésta y en otras fábricas un número considerable de lugareños se ganaban el pan. Muchos de ellos combinaban seguramente las labores del campo con el trabajo fabril. También es posible que la propia fábrica además de los obreros haya empleado gente para labores agrícolas. No olvidemos que en la época de la cual nos ocupamos aún no existía una clara separación entre el trabajo rural y el industrial, y menos en un lugar como Tlalpan que contaba hasta muy entrado el siglo XX con amplias superficies de cultivos, huertas, etc. Es significativo que todavía en la segunda década del presente siglo el sindicato de los obreros de "La Fama" se llamara Unión Sindicalista de Obreros y Campesinos de la Fama Montañesa. (Radukua, 1984 :27).

23. En 1869 se contaba ya con servicio de ferrocarril que pasaba por Tacubaya, Mixcoac, San Ángel y Coyoacán. (Radukua, 1984:13) En 1872, se instaló la primera comunicación telefónica entre Tlalpan y la ciudad de México.

24. Aquí la autora hace referencia en concreto a la fábrica de hilados "La fama Montañesa" fundada en 1831. (Radukua, 1984).

Esta apreciación nos permite suponer que hasta mediados del presente siglo la relación campo/ciudad, por lo menos en ámbitos poco urbanizados como lo era Tlalpan, estaba determinada por la esfera de lo rural.

Lo anterior implica dos cuestiones: en primer lugar que hay un vínculo muy particular con la tierra y aunque el origen campesino es el eje del ordenamiento colectivo, no es exclusivo. El segundo se desprende de éste: al haber un permanente contacto con las formas de producción industrial, podemos pensar que en el universo simbólico de estos grupos han sido incorporadas, casi "naturalmente", otras formas de producir y de significar la realidad.

Es con la consolidación del llamado "milagro mexicano"²⁵ que esta relación comienza a modificarse de manera significativa, pasando de un modelo en el que las relaciones agrarias representaban el soporte del desarrollo industrial a un nuevo modelo en el cual el trabajo industrial es el que subsidia la producción agrícola. Es decir, el hecho de que los actuales pobladores de San Andrés puedan continuar sosteniendo -aunque sea cada vez en menor escala- la producción en sus milpas, se debe en parte a que no dependen económicamente de ello, puesto que no es una producción redituable; estos productos del campo sirven de complemento al salario industrial y al de servicios. Pero sobre todo, como señalamos antes, representa un espacio privilegiado de recreación de una cosmovisión particular.

A mi parecer, este vínculo con la tierra si bien puede pensarse como una recreación de un origen -campesino ancestral- está permeado por un proceso, por lo menos de dos siglos, de relaciones laborales no agrícolas.

²⁵ En la década de los cincuenta del presente siglo.

De allí que la recreación de un origen común, agrario, vinculado a las concepciones religiosas ancestrales que se manifiestan y se reproducen durante la fiesta del Santo Patrón, no pueden ser vistas -como lo analizaremos más adelante- como una "supervivencia" del pasado que permanece a pesar de los embates de la modernidad.

Por el contrario, me atrevo a pensar que desde hace ya más de 100 años los pobladores de San Andrés Totoltepec han formulado su identidad a partir de esta relación entre rural/urbano, en la cual el eje lo representa lo rural -por una larga tradición- pero lo urbano es el tamiz desde donde se estructura lo anterior.

Ahora bien, otra de las manifestaciones de este proceso histórico de construcción de la identidad colectiva a partir de la incorporación y reformulación de lo urbano desde lo rural, lo representa el problema de la lucha por la conservación del territorio.

4.2. La lucha por la conservación del territorio frente a la expansión urbana.

Desde los tiempos de la colonia, la lucha por la conservación del territorio ha sido uno de los aspectos de conflicto más importantes en la región.

Durante la época colonial el panorama agrario de la zona se caracterizó por las constantes disputas entre grandes propietarios hacendados, propietarios menores y comuneros. Estas disputas se expresaron particularmente entre los hacendados y los pueblos, en una continua tensión por modificar linderos, usufructuar bosques y aguas y por poseer las tierras de labranza que por derecho se les había otorgado a los pueblos que se constituyeron durante ese período.

Las formas por las cuales las comunidades perdían sus tierras eran varias: la franca invasión, la compra (aunque legalmente las tierras comunales no podían enajenarse) y el arrendamiento. A través de una o varias de estas vías las haciendas iban creciendo y consolidándose (Rodríguez 1982 :41).

El Archivo General de la Nación contiene amplios testimonios que ejemplifican esta situación:

Durante el siglo XVIII los pleitos por la tierra continuaron e incluso hubo gobernadores indios que perdieron su libertad al luchar por las tierras de sus pueblos. (...) Otros pueblos como San Andrés Totoltepec, también recibieron amparo sobre sus tierras comunales en el siglo XVI consistentes en un sitio de tierra y estancia para ganado menor. (Rodríguez/ Rodríguez Lazcano, 1984 :37)

Asimismo se encuentran registrados pleitos entre los propios pueblos; problemas en torno a la venta de terrenos a personas extrañas y litigios por herencias entre los "principales" descendientes de la nobleza india.

Entre estos últimos ocupa un lugar muy destacado el cacique de Coyoacán Juan Iztolinque y Guzmán. Además de tierras su cacicazgo incluía, el derecho de recibir tributos en dinero y servicio personales de los indios habitantes del cacicazgo (AGN 1568 79:9r y v). Las tierras de éste se hallaban en Coyoacán, pero Iztolinque había incluido algunas en Ajusco. La herencia de este cacicazgo fue motivo de constantes disputas entre los descendientes de Iztolinque (AGN 1563-1736, 1568-79, 1683, 1684a, A 184b, 1715, 1759). Entre las tierras en litigio se encontraban algunas fracciones situadas en la actual jurisdicción de Tlalpan, como los terrenos situados en San Andrés Totoltepec, San Agustín Atliquipaque y Santo Tomás de Ajusco. Estos terrenos pertenecieron al cacique Iztolinque, pero fueron reclamados por el pueblo de Xochimilco (Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984 :18).

Este proceso se gestó de manera generalizada en toda el área, ya que los pueblos, además de la dotación de las tierras comunales, tenían derecho a dotación de tierras en propiedad privada. Estas últimas sí eran susceptibles de venderse, con lo cual los terrenos originales de los poblados se veían modificados con frecuencia. Aunque al parecer siempre prevaleció la tendencia a conservar la tierra para trabajarla.

Esta posibilidad de enajenar la tierra facilitó la expansión de las haciendas. Un ejemplo de esto lo representan las haciendas del Arenal y de Xoco, a las que perteneció el pueblo de San Andrés Totoltepec.

De la hacienda del Arenal se tiene registro desde 1683 y se incluía dentro de las propiedades del cacicazgo de Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán (AGN 1684 9v). Pero se desconoce la forma en que se expandió hasta apropiarse de terrenos pertenecientes a San Andrés Totoltepec.

La hacienda de Xoco, por su parte, estaba formada por tierras de la jurisdicción del barrio de San Marcos²⁶. Pero pareciera que al ir pasando de dueño en dueño, sus linderos se modificaron, y para el siglo XIX, con Lorenzo Larraudi como dueño, se habían incorporado ya los terrenos de labranza circundantes al pueblo de San Andrés, aunque éste seguía existiendo como tal y sus pobladores trabajaban como peones para la hacienda.

Una vez muerto Larraudi, su viuda se enfrentó a los continuos conflictos de los antiguos pobladores que buscaban recuperar sus tierras, asesorados por el famoso abogado Tiburcio Montiel. En 1883 éste finalmente consiguió que se les vendieran las tierras a los habitantes del pueblo, con lo cual la superficie total de posesión llegó a 1,811 ha. Fueron, según recuerdan los actuales pobladores, 63 familias las que originalmente compraron estos terrenos.

Posteriormente, y en el marco de la reforma agraria posrevolucionaria, se continuó el proceso de restitución de tierras.

El 4 de junio de 1929 los vecinos de San Andrés solicitaron ante el Jefe del Departamento Central del D.F., que se les restituyeran tierras aún pertenecientes a la ex hacienda del Arenal. Sin embargo, al no poder probar la propiedad de dichos terrenos, se les dotó de 348 ha. pertenecientes a la ex hacienda de San Nicolás

²⁶ Para mayores datos en torno al proceso de transformaciones y los dueños que usufructuaron esta hacienda, consultar el Archivo General de la Nación.

Eslava, que se constituyeron en tierra ejidal beneficiando a 348 jefes de familia (Diario Oficial, 17 de marzo de 1930, Tomo LIX, Núm 14, Sección Cuarta).

El reparto se extendió durante varias décadas. La organización agrícola predominante en ese momento histórico era el ejido y la tierra comunal, con una forma de apropiación y utilización colectiva del recurso.

Conforme el pueblo pasa jurídicamente a ser parte de la ciudad, se van transformando estas prácticas colectivas de producción al tiempo que los campesinos pierden su relación directa y comunal con la tierra, y pasan a formar parte de un territorio urbano que les obliga a buscar nuevas formas de subsistencia material, por lo tanto se estructuran también nuevos sistemas de representación simbólica. Sobre esto último ahondaremos más adelante.

Ahora bien, el proceso de rescate y de consolidación del territorio "propio" del pueblo comienza a sufrir un retroceso importante a partir de 1949 cuando toda la zona de los pueblos de Tlalpan es sometida a una serie de expropiaciones que responden a las nuevas necesidades del desarrollo y expansión de la urbe, y que se realizan a costa de los espacios rurales, particularmente de las áreas de cultivo de dichos pueblos: en ese mismo año San Pedro Mártir perdió 65 ha para la construcción del Club de Golf México; en 1952 se le vuelve a afectar junto con San Andrés Totoltepec y Santiago Tecapattapan por la construcción de la autopista México-Cuernavaca; en 1972 se les expropiaron otras 83 ha para la construcción de hospitales de la Secretaría de Salubridad y Asistencia y en 1974 se construye el Colegio Militar. (Arau Chavarría, 1987 :16)

A últimas fechas (1990/93), el pueblo de San Andrés se ha visto afectado, por COCODER, organismo mediante el cual le han sido expropiadas más de 700 ha para "reserva ecológica".

Se ha asistido al desplazamiento de un estrato social de productores-propietarios, ligada a la tierra agrícola, por otro, también propietario, pero que le da al suelo un uso comercial y especulativo. Se trata entonces de un doble proceso: uno relacionado con la recomposición de las clases propietarias, y otro ligado a la formación de asalariados que no tiene más que su fuerza de trabajo para adquirir los medios necesarios para su subsistencia. (Arau Chavarria, 1987 :17)

Paralelamente a lo anterior, la constante migración tanto de provincia como de otras partes de la misma ciudad ha llevado a una rápida "colonización" de la zona y a la formación de colonias populares como Los Volcanes, Pedregal de San Andrés, Pedregal de las Águilas, el Mirador, Plan de Ayala, los Cuatro Ejidos de San Andrés, etc. Estas comenzaron a asentarse sobre terrenos agrícolas desde hace por lo menos 25 años, a partir de tres formas principales de adquisición: por herencia -sin ninguna documentación que medie la posesión y que generalmente se establece entre parientes; por compra-venta a inmobiliarias y por la compra directa a los propietarios originales.

Esta situación conlleva el problema de la irregularidad en la tenencia de la tierra, acompañada de cierta vulnerabilidad frente a las autoridades que, al desconocer la existencia de dichos poblamientos, se niegan a abastecerlos de servicios básicos. En ocasiones, incluso cuando ya se ha otorgado algún servicio, amenazan con retirarlo. Tal fue el caso de la luz eléctrica en Plan de Ayala.

La pérdida del territorio y las formas de relación social que se establecen a partir de los procesos modernizadores, han obligado a conformar nuevos vínculos sociales y a poner en juego la capacidad organizativa de los pobladores de San Andrés, quienes lejos de romper los lazos colectivos, parecieran conformar nuevos.

A pesar de que hay conflictos con los pobladores de las nuevas colonias por la presión que se ejerce sobre la tierra y los servicios, también hay elementos de unión, sobre todo cuando se trata de negociar con las autoridades delegacionales.

Conforme se construye una voluntad, ya sea individual o colectiva, surge también la necesidad de buscar una identidad. En lo que se refiere a la constitución de una identidad colectiva se plantea como una necesidad explícita la redefinición de un pasado que explique lo que se ha llegado a ser y cómo puede ésta proyectarse a un tiempo futuro. (Arau Chavarría, 1987: 19)

En efecto, considero que esta búsqueda de "unidad relativa" se construye en dos niveles: a partir de una práctica cotidiana y una conciencia "activa", es decir, intereses colectivos, acciones concretas de solidaridad grupal, conciencia práctica de los problemas etc.; y junto con esto, la construcción de un pasado común compartido a través de la recreación de la memoria histórica. Memoria que se plasma en el territorio y que lo convierte en un espacio de significación identitaria.

Los pobladores de San Andrés han conformado esta memoria a partir de la construcción de un complejo origen común, que tiene que ver con lo que recuerdan de su pasado y con las formas en que lo resignifican para darle vigencia. Por ejemplo, saben que tienen un origen prehispánico náhuatl. La existencia de esos antiguos pobladores tepanecas explica por qué algunos viejos hablan lengua o por qué hay lugares y cosas que se siguen nombrando como antes. Incluso el propio nombre del pueblo "Totoltepec" que significa "cerro de las guajolotas".

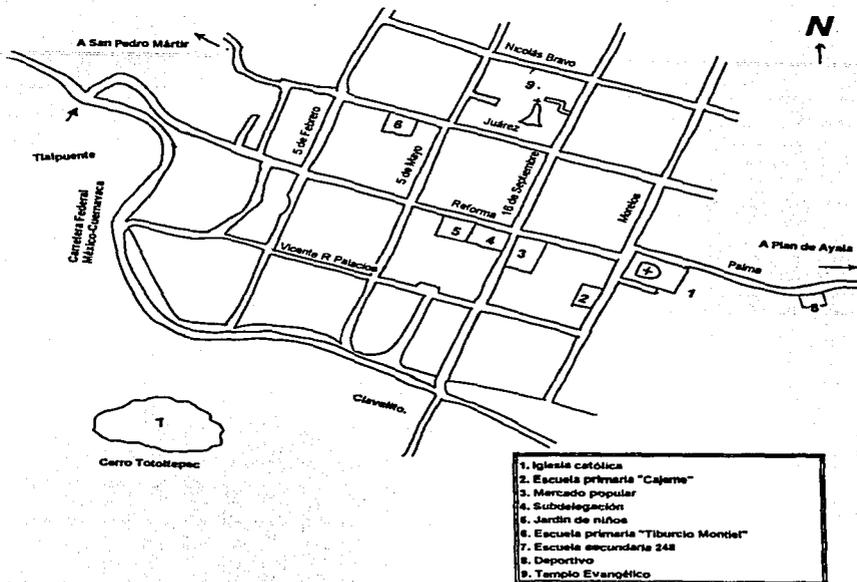
En este sentido no se trata de una memoria nostálgica o "muerta"; es la conciencia del pasado en el presente, y de esta conjunción tan particular emerge lo que los hace ser un grupo específico.

En este marco, considero que no es sólo el problema de la lucha por la tierra o el que sean choferes o campesinos lo que mantiene unido al pueblo, sino el hecho de que

compartan un origen común que simbólicamente les da cohesión a pesar de las diferencias y los conflictos: son de San Andrés; comparten un origen campesino pero sobre todo comparten un santo patrón, un mismo protector que los hermana.

Exploremos las formas que adquiere este referente de identidad que considero central en el proceso de recreación de la colectividad.

Mapa 5
San Andrés Totoltepec



Fuente: Centro de Investigaciones Históricas de Tlalpuente/ observación directa del poblado.

Capítulo 3

San Andrés: "corazón del pueblo", "padre" de la comunidad.

..."a nosotros nos preguntan ¿de dónde es usted? pues de San Andrés. Si no estuviera San Andrés, ¿cómo nos llamaríamos?" ...

Sr. Camillo, poblador de San Andrés.

Cuando los pobladores de San Andrés Totoltepec se definen como "de San Andrés" están señalando, además de una coordenada geográfica, una adscripción sagrada: "le pertenezco a un santo específico."

Esta afirmación, aunque pueda parecer trivial y evidente, encierra una serie de elementos profundos que dan cuenta de una forma de entender el mundo y de organizar la existencia cotidiana, y se constituye en el eje analítico para comprender tanto la práctica misma de la religiosidad popular, como la organización social de la comunidad y la construcción de la identidad grupal.

El sentido de pertenencia se gesta a partir de diversos ámbitos. En el capítulo anterior analizamos este proceso desde la perspectiva territorial. Sin embargo, el vínculo entre hombre y mundo sagrado, que se manifiesta y se significa en el territorio, implica una compleja construcción histórica a partir de la cual los habitantes del pueblo van tejiendo una "densa" red de significados sociales y culturales, desde la cual establecen sus parámetros de acción colectiva.¹

A lo largo de este capítulo exploraremos algunos de los aspectos centrales de esta construcción ideológica en la cual la religiosidad popular representa un eje determinante.

1. Me refiero a la concepción propuesta por Clifford Geertz, 1987.

Para el caso del pueblo analizado, en efecto, la forma en que se concibe el mundo de lo sagrado representa el núcleo central a partir del cual se ordena el mundo de lo social. En la medida en que se establece un primer parámetro identitario que distingue al hombre de lo sobrenatural y de la naturaleza misma, se establece entonces la relación del hombre frente a otros hombres.

Esta distinción que parte de delimitar y ubicar el mundo de lo sagrado, le da al campo de la religión un papel determinante en la definición social de la identidad.

...el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los "dioses abogados" del pasado prehispánico, el santo patrón es el "corazón del pueblo" y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino. Por eso cuando el pueblo emigra o se desplaza de cualquier modo, carga siempre sus patronos a cuestas y los portan como emblemas de su identidad. (Giménez, 1978 :148)

En este contexto, es a través del santo como los habitantes de la comunidad ordenan distintos niveles de identidad.

Ahora bien, si como definimos anteriormente, la identidad de un grupo social es un proceso de identificaciones y autoidentificaciones que se construye en el tiempo, confiriéndole sentido y estructura a un grupo, y paralelamente a ello encontramos que, según Giménez, el santo representa una síntesis de esa identidad, es necesario preguntarnos ¿de qué manera, a través de este personaje sagrado, la comunidad genera identificaciones que asume y constituye como referentes concretos de su identidad? ¿Cuáles son los procesos históricos por medio de los cuales el pueblo de San Andrés ha gestado esos referentes identitarios?

Coincidimos con Clifford Geertz cuando plantea que la religión representa el espacio en el cual confluyen el *ethos* y la cosmovisión de un pueblo, y cuyas significaciones se condensan o se "almacenan" en los símbolos. (Geertz, 1987).

Como *ethos* de un pueblo, el autor comprende:

...el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja (Geertz, 1987 :118).

Al referirse a la cosmovisión plantea que:

...es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. (Geertz, 1987 :118).

La figura del santo patrón, eje de la práctica religiosa popular, condensa ambos niveles constituyéndose en el centro de la vida social y afectiva de la comunidad. Así, aun cuando el territorio -como señala Carnagnani para las etnias de Oaxaca del siglo XVI y XVII- es el espacio donde se procesa y se reelaboran constantemente los elementos significativos básicos de la identidad, ello se realiza a partir de un continuo "ponerse a tiempo". El vínculo santo/identidad, tanto en la vida cotidiana como en la práctica festiva, facilita ese proceso. Sobre todo en el caso urbano contemporáneo, en donde el pueblo, si quiere sobrevivir como tal, deberá crear referentes nuevos, refuncionalizando los viejos para, desde allí, organizar su acción sin perder su condición de "pueblo".

Es en este marco en el que la imagen del santo patrón adquiere su fuerza, ya que en ella encontramos una síntesis de la historia del pueblo, y por lo tanto un punto de partida básico para definir a esa colectividad considerada como historia "viva", en continua significación, que se lee siempre desde el presente y desde la cotidianidad de

los individuos. No se trata de una "historia verdadera"² sino de una "historia significativa" para el grupo, que se constituye en parte de la memoria colectiva y con ello de la identidad.

Esta historia viva y actual se remonta al momento de la colonia, cuando el mundo indígena -en este caso del Valle de México y sus alrededores- se convirtió en el centro del dominio político y económico español y de su acción evangelizadora. Esta dominación se sustentó en una fuerte y consolidada estructura prehispánica desde la cual se construyó el nuevo orden social mestizo.

El mundo mesoamericano basaba su organización social en el parentesco, y la religión. La religión prehispánica se conformaba a partir de una compleja red de creencias en torno a un conjunto de deidades jerarquizadas, las cuales protegían a diversos núcleos de población: podía tratarse de un grupo étnico completo, o de ciudades y "barrios" indígenas.

Es de suponer que en un tiempo en que los grupos étnicos homogéneos habitaban zonas más o menos extensas, tuvieron dioses abogados comunes. Después los movimientos políticos fragmentaron y dispersaron sus componentes, ya originando los *calpulli*, ya, como es más probable, separando *calpulli* homogéneos que habitaban en un principio unos junto a otros. Separados, y mezclados los de diversa procedencia, obligados a integrar poblaciones y a vivir juntos por el apremio económico, cada *calpulli* constituyó una unidad abanderada por su dios patrón. Prueba de ello puede ser que en las *Relaciones Geográficas* abundan los pueblos que tienen como abogado a Huitzilopochtli, ese dios que se ha creído tan propio de los fundadores de México-Tenochtitlan. De esos *calpulli* que son unidades de protección de determinados dioses, de la supremacía de algunos de ellos en la formación de las poblaciones, surgió el patrón de la ciudad; y tal vez de un grupo étnico (López Austin, 1973 :50)

Es frecuente que en los textos nahuas se le designe simplemente con la palabra intéouh -"su dios"- pospuesta al gentilicio; pero el término específico

². Me refiero a una suma de hechos históricos "verídicos" y comprobables.

es *calpultéotl*, "dios del *calpulli*", y este último vocablo con la significación de la unidad social de parentesco (...) y que muchos han considerado clan. El nombre del *calpultéotl* abre la posibilidad de pensar que, en su origen, la liga se reduce a quienes, por tener una relación de sangre, se consideran descendientes de un ser común, derivados de una particular divinidad. (López Austin, 1973 :47)

El *calpulli* era, en términos de Aguirre Beltrán (1991), una constelación cultural análoga a la *gens* griega o a lo que Thompson llamó "clan geográfico", "determinando así la conexión entre el grupo consanguíneo y el territorio ocupado" (Thompson, 1940 :100). Cada *calpulli*, al estar constituido por un grupo de familias emparentadas, o un linaje, con un ancestro mítico común que fungía como un dios protector particular, tenía un nombre y una insignia particulares que los distinguía de los demás.

El gobierno del *calpulli* era ejercido por un consejo supremo integrado por ancianos o jefes de las familias extensas³. Había también un jefe militar o *tecuhtli* encargado de todo lo relativo a asuntos bélicos, y un *teachcauh*, a cargo de la administración comunal.

Una vez establecida la hegemonía ibérica se inició una profunda reestructuración en todos los ámbitos de la vida de los pobladores mesoamericanos. El nuevo eje organizador lo dio, por un lado, la religión católica, con lo cual se estableció un marco de relación entre el hombre y lo sagrado, que tuvo como base la cosmovisión indígena. Asimismo, las necesidades económicas y políticas implícitas en el establecimiento de las encomiendas y los corregimientos, fomentaron la constitución de un nuevo tipo de relaciones sociales, también matizadas por la estructura organizativa social de los indios

Los españoles, incluyendo Las Casas, trajeron un cuerpo desarrollado de conceptos urbanísticos para influir en las comunidades que encontraron y el

³. A estos jefes de familia indígenas, los españoles los llamaron "indios cabezas".

resultado fue una diferenciación ordenada, basada en parte en la concepción castellana y en parte en la indígena. (Gibson, 1991: 35)

En términos generales, la territorialidad prehispánica se caracterizaba por su flexibilidad ya que con frecuencia se presentaban períodos de fragmentación territorial, alternados con períodos de recomposición. Proceso que se agudizó como resultado de la conquista.

Ahora bien, como parte de la dominación ejercida sobre el indio, en esta nueva estructura social colonial prevaleció la institución española llamada *cabeza* o *cabecera*, espacio fundamental para la organización política, económica y religiosa de la colonia.

Una cabeza era capital secular o eclesiástica y en torno a ella se aglutinaban aldeas o lugares que recibieron el nombre de *sujetos*. Asimismo, las subdivisiones de los pueblos indígenas fueron llamadas *barrios* si estaban relacionadas con sus cabeceras y *estancias* si se encontraban situadas a cierta distancia de ellas. Una doctrina podía comprender más de un territorio indígena, con lo cual se descomponía formalmente la unidad territorial india. En este sentido, los criterios de división territorial y administrativa colonial no se sustentaba en referentes territoriales ni lingüísticos previos -mesoamericanos.

Para definir estos espacios, los españoles eligieron una forma de clasificación que si bien tenía el sustento castellano, tomaba en cuenta la existencia de un gobierno indígena; es decir, aquellas comunidades que contaban con un *tlatoani*, y cuya unidad básica seguía siendo el *calpulli*.

Una cabecera, por tanto se identificaba como la capital donde había un gobernante indígena local que llevaba el título de *tlatoani*. Más específicamente, el término cabecera significaba la serie de barrios que comprendía esta capital, siendo cada *calpulli* dentro de la jurisdicción del *tlatoani* un sujeto (barrio o estancia) de esa cabecera (Gibson, 1991 :37).

Con base en esta estructura jurídica se delinearon las fronteras de la jurisdicción parroquial, a la cual se le nombró *doctrina, curato, partido o parroquia*.

Una doctrina consistía en un pueblo principal llamado cabecera (o cabeza) de doctrina donde estaban localizadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas. (Gibson, 1991 :106/107).

Poco a poco las unidades cabecera/sujeto (con un componente indígena claro) se fueron transformando en cabeceras de doctrina y los sujetos en visitas. Así, a partir de este concepto de aglutinamiento en torno a una iglesia con su consecuente figura sagrada o santo patrón, los primeros gobernantes de la Nueva España reordenaron el espacio social de la colonia.

Con miras a controlar y evitar la dispersión poblacional -importante obstáculo de las tareas misioneras- se implementaron las congregaciones de indios en torno de una capilla, a la cual se le "asignaba" -o más bien se imponía- un santo, dándoles así el reconocimiento oficial de "pueblo". A cada pueblo se le daba un prefijo cristiano que se añadía a su nombre indígena. Este nuevo patrón y terminología aparecieron temprano y uniformemente en el valle, tanto en los establecimientos de las tres órdenes mendicantes como en las áreas a cargo del clero secular. (Gibson, 1991 :107)

En la forma de organización de los espacios coloniales llama la atención el hecho de que se eligieran particularmente aquellos asentamientos en donde se mantenía el tlatoani y la estructura del calpulli, lo cual implicaba un fuerte vínculo con dioses o patrones protectores prehispánicos llamados calpultéot que "aparentemente" fueron substituidos con cierta rapidez por patrones españoles. Esta engañosa conversión fue detectada muy tempranamente por los misioneros:

Por que cualquier otra cosa que crea el hombre que contradiga a la fe, pierde el hábito de la misma fe, y aunque le parezca que cree los artículos de la fe católica, engañase, que no los cree por la fe cristiana, sino por fe humana o porque lo oyó decir a otro y de la manera que el moro cree su ley y el judío la suya cosa, cierto, que es mucho de temer que estos indios que, como no están aún acabados del todo las idolatrías, juntan con la fe cristiana

algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arraigada la fe, que con la misma facilidad con que confiesan y creen en un Dios, creerán en diez, si diez les dijeren que son. (Fray Diego Durán, 1967 :3)

Muchas de las prácticas católicas encontraron sustento sólo en la medida en que en el mundo indígena existían códigos culturales similares que permitían a los indios apropiarse del nuevo mensaje construido por los europeos, y refuncionalizarlo a partir de su propia experiencia y conocimiento. Tal fue el caso del santo patrón católico - entre otros elementos- el cual al imponerse sobre la estructura del calpulli, las concepciones previas que sustentaban dicha organización facilitaron su adopción.

La organización del espacio cotidiano colonial a partir del calpulli permitió la permanencia de una concepción profunda: la cosmovisión nahua. Esta estaba sustentada en la relación entre el hombre y lo sagrado a partir de la analogía entre el "corazón del hombre y el "corazón del pueblo" atribuida al dios protector.

La más importante de las entidades anímicas era el *teyolla* que tenía su acento en el corazón del hombre. (...) Al *teyolla* se atribuían funciones de vitalidad, conocimiento, tendencia y afección. En el corazón residían la memoria, la voluntad, la afición, los hábitos, la emoción y la dirección de la acción. Esta entidad anímica era inseparable del cuerpo vivo. (López Austin, 1985 (a) :107)

La estructuración demográfica y social en torno a un personaje sagrado fue, tal vez, uno de los aspectos de "afinidad" entre españoles y mesoamericanos⁴. En este contexto, el marco ideológico indígena previo modificó los significados de los símbolos extranjeros.

La comunidad de los santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades antropomórficas. El símbolo de la crucifixión fue aceptado, pero con una preocupación exagerada por los detalles de un acto de sacrificio. El Dios cristiano fue admitido, pero no como una deidad exclusiva u omnipotente.

⁴. Aquí podemos pensar que estamos ante un fenómeno arquetípico.

(...) El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración y los indígenas siguieron actuando como si el objeto de adoración descansara en el que rinde culto, para su sustento y mantenimiento. (Gibson, 1991 :106)

Los mismos españoles buscaron comprender las prácticas indígenas a partir del código cultural hispano, homologando las prácticas de éstos a las propias, lo cual también permitió que continuaran ejercitándose acciones "paganas" encubiertas o comprendidas como católicas.

Otras innumerables ceremonias y ritos tuvieron los indios, y en muchas de ellas hay semejanzas de las de la ley antigua de Moisés; en otros se parecen a los que usan los moros y algunas tienen algo a las de la ley Evangélica, como los lavatorios u opacuna que llaman, que era bañarse en agua para quedar limpios de sus pecados. Los mexicanos tenían también sus bautismos con esta ceremonia, y es que a sus niños recién nacidos les sacrificaban las orejas y el miembro viril, que en alguna manera remedaba la circuncisión de los judíos. (Acosta, 1979, Libro V :266)

Otro aspecto que intervino en esta forma tan peculiar de apropiación de lo católico fue el modo en que se tradujeron los conceptos hispánicos a las lenguas indígenas:

Ayuda a entender la forma en que los santos llegaron a convertirse en vehículos de significados indígenas el hecho de que los primeros evangelistas hispanos en México tradujeran la palabra santo con el vocablo náhuatl "ixiptla" que de hecho indica una inmanencia y presencia efectiva, más que una representación. (Rowe/Schelling, 1991 :88)

Asimismo, misioneros e indígenas hallaron coincidencias en las tradiciones y gustos en torno a la celebración de fiestas religiosas y procesiones.

Hubo procesiones casi todos los domingos y fiestas. Suponían, desde luego, música y cantos y, si cabe aventurar aquí la expresión, todo un aparato teatral: flores y ramas olorosas sembraban el suelo, arcos de triunfo, hechos de flores también, se elevaban por el camino, se disponían posas brillantemente adornadas y llenas de luces: los indios llevaban en hombros los pasos. (Ricard, 1989 :287)

Un elemento que resulta particularmente interesante es el de la cruz, cuya presencia en el mundo mesoamericano es anterior a la llegada de los españoles. Los aztecas, conocían la cruz la cual consideraban como símbolo de las cuatro direcciones del universo y le concedían atributos de las divinidades de la lluvia y del viento (Ricard, 1989).

La cruz en forma de X que se encuentra en la figura de San Andrés Apóstol tiene un significado medieval asociado con la forma en que fue muerto dicho personaje; se posibilitó así, a través de la iconografía del santo, la fusión o la reinterpretación del sentido preexistente en cada una de las culturas. De tal suerte que no necesariamente se dio la sustitución de una concepción por otra, sino que se entremezclaron ambas, gestándose un nuevo sentido: el orden del universo asociado a la forma específica de la historia de vida del santo, cuya muerte también se vincula con la abundancia o carencia de las cosechas, como veremos más adelante.

Aquí coincido con Alfredo López Austin cuando considera un error pensar "...que los santos sólo fueron una cobertura de los antiguos dioses. Las equivalencias dieron por resultado una fusión real con un resultado colonial" (López Austin, 1993 :2)

Es importante señalar las profundas diferencias entre la concepción ibérica relacionada con este personaje frente a la concepción indígena de los dioses protectores.

En el sentido más restringido, la población (sevillana) distingue entre cristos y vírgenes, como personajes de primer orden, y los santos, hombres y mujeres elevados al panteón con carácter semidivino a causa de sus especiales cualidades en su vida ejemplar. En condición de tales han recibido culto y veneración desde los primeros años del cristianismo bajo formas diferentes (Zamora Acosta, 1989 :532).

El santo español es un personaje intermedio entre Dios y el hombre, dado que es un hombre deificado. En cambio en el pensamiento indígena el dios protector era una

deidad con características antropomorfas. Sin embargo, en ambos casos son figuras protectoras nucleares e intermediarias entre el hombre y una deidad mayor.

Asimismo, mientras que para los nahuas el dios protector constituía un ancestro mítico del clan -con lo cual se asumían vínculos de parentesco con él-, en el caso cristiano el santo no comparte esta cualidad.

Cada santo era reconocido a partir de una o varias de las virtudes que mejor lo caracterizaban, las cuales en muchas ocasiones se relacionaban con su carácter personal o con aspectos significativos de su historia. Estas virtudes pasaban a formar parte de los referentes identitarios de la comunidad a la cual se le asignaba el santo, es decir, que se integraban como parte de las autoidentificaciones del grupo.

Dentro de la monotonía plástica en las representaciones de los numerosos santos, se encierran mensajes ya no siempre comprensibles en los tiempos modernos, por cuanto que cada uno de ellos hacía brillar una virtud o exaltaba un matiz particular de la misma: san Pablo es la acción y la fuerza; san Juan, apóstol y evangelista, es la imagen de la contemplación; san José encarna la humildad y la prudencia; las santas Inés, Catalina y Cecilia pregonan la virginidad, pero apelan a la candidez, la ciencia y la castidad matrimonial respectivamente. Conviene retener, sin embargo, que los fieles no veían en tales representaciones frías abstracciones, sino gloriosas realidades que había que emular. Y en esa ejemplaridad que opera constantemente se encuentra la razón de ser de dichas imágenes. (Ruiz Gomar, 1993 :7)

Sin embargo, en la tradición colonial, que en muchos sentidos prevalece hasta nuestros días, predominó la concepción indígena sobre el carácter asignado a los patronos.

Para los indígenas coloniales los santos patronos son dioses que están destinados a morar en el mundo con la específica misión de proteger a los distintos pueblos. La concepción indígena establece, por tanto, un proceso inverso al general de los católicos: los santos no van en ascenso de lo mundano al nivel superior de la santidad, sino que transitan de lo divino a una existencia mundana transitoria. Buen número de relatos míticos actuales dicen que los santos patronos vivieron en el tiempo primigenio y que

después, al producirse la creación del mundo, "murieron" o se refugiaron dentro de los cerros para desde allí vigilar y proteger a los hombres. (López Austin, 1993 :2)

En el caso particular que nos ocupa, encontramos que, según la Biblia, San Andrés Apóstol, nacido en Galilea, era pescador, hijo de Jonás y hermano de Pedro Simón. Fue el primer apóstol que siguió a Jesucristo y junto con su hermano, fue llamado "pescador de hombres". Sus prédicas le costaron la vida. El Nuevo Testamento relata que convirtió al cristianismo a la esposa de Egea, procónsul enviado a Roma. Cuando éste se enteró lo mandó torturar y luego crucificar en una cruz en forma de X⁵. Tardó dos días en morir y en torno a su persona se suscitaron extraños fenómenos de luz. Su tormento provocó que a su alrededor se amotinaron unas veinte mil personas. Ante el temor frente a la multitud enardecida Egea quiso liberar a Andrés, pero él se negó. Cuando sus soldados quisieron bajarlo de la cruz, quedaron paralizados de manos y brazos. Cuentan que Egea fue asaltado por el demonio en plena calle y murió repentinamente.

La creencia de la época era que del sepulcro del Santo brotaba una sustancia parecida al maná a través de la cual se pronosticaba la abundancia -si fluía de manera copiosa- o la escasez de las cosechas del siguiente año. Esta creencia prevaleció durante toda la Edad Media. (Zambrano, 1990).

El mito bíblico, por la forma en que estructura el relato, facilita la recreación de la concepción indígena, al tiempo que reviste al personaje sagrado de cualidades propias como la capacidad de entrega, el amor hacia los desvalidos y la lealtad.

⁵. De hecho la figura de San Andrés se presenta siempre con un libro en la mano izquierda, un pez en la derecha y una gran cruz en X al frente de la imagen.

Esta caracterización medieval presentaba elementos que permitieron a los indios integrar ese concepto previo del *calpultéotl*, al de la figura del santo católico. Algunas de las aptitudes de los dioses abogados como el control sobre el viento, el agua y las enfermedades, etc., pasaron a formar parte de los atributos del santo patrón.

Creían al *calpultéotl* responsable del amparo general del grupo y de la fertilidad de los campos de cultivo del *calpulli*. La figura del *calpultéotl* se asociaba frecuentemente a un monte cercano desde el que el dios regía las precipitaciones pluviales en el territorio ocupado por su *calpulli* y luchaba contra los agresores, entre ellos las enfermedades que aparecían sobre la población como nubes y vientos maléficos. (López Austin, 1985 (a) :107)

La asociación con el cerro o con las fuerzas naturales -de origen prehispánico- hizo "eco" con la leyenda medieval que le atribuía al sepulcro del santo cualidades en relación a la regulación y la capacidad de pronosticar sobre las cosechas.

De allí que, en términos generales, durante el período colonial se mantuviese y paradójicamente se reafirmara, en la medida en que se extendía la evangelización, que las montañas eran puntos sagrados de contacto entre los hombres y las divinidades⁶.

Este proceso de transposición entre santo/dios protector, producto de la recomposición demográfica y simbólica colonial, al mismo tiempo que implicó una profunda ruptura, trajo consigo una nueva construcción territorial vinculada a las nuevas deidades.

Cuando sus protegidos se establecían en un lugar definitivo, los dioses patronos adquirían territorialidad. Al fundarse un pueblo, los emigrantes creían que su dios patrono iba a habitar en un cerro próximo y que el cerro se convertía en un lugar sagrado (López Austin, 1993 :9)

De este modo es posible que al ser congregados diferentes grupos indios en torno a una figura sagrada católica, el proceso descrito por Alfredo López Austin se recreara

⁶ La crónica colonial de Burgos muestra este proceso hasta todavía entrado el siglo XVII.

de igual manera -ahora en torno al santo- que en los cerros, montañas, cuevas y pirámides de la región analizada se resignificaran a partir de las nuevas condiciones sociales⁷.

La represión continua por parte de las autoridades eclesiásticas y administrativas sobre las prácticas religiosas indias, provocó que el culto a los cerros y montañas fuera desplazándose a las cuevas más retiradas y solas.

Todavía en nuestros días se escucha hablar en toda la zona de los pueblos de Tlalpan, de la existencia de la "cueva del viento" o "cuevas del aire" en donde habita el Señor del Viento o el Charro del Viento. A este espacio se le reconocen cualidades curativas. Por ello se llevan ofrendas de comida cuando se quiere combatir alguna enfermedad y se comparte lo ofrecido con el "Charro" comiendo y bebiendo con él. También, en el mes de febrero (el día de la Candelaria) se hace una misa en el cerro para bendecir las semillas que se van a sembrar, con lo cual se garantiza una abundante cosecha.

Así, las creencias medievales tamizadas por la experiencia indígena, perviven hasta nuestros días:

La fiesta de Corpus Cristi empezó porque hubo una sequía terrible, no había una gota de agua, el campo estaba seco. íbamos a perder las cosechas. Se pensó que el santito nos podía ayudar. Se hizo un recorrido con el Santísimo por todas las calles; se le rezó mucho a San Andrecito y empezó a llover. Por eso hasta hoy la seguimos celebrando, aunque no es tan grande como su fiesta de él. (...) También en febrero se hace una misa en el cerro para bendecir las semillas que se van a sembrar (...) (Fragmento de la entrevista realizada en 1992, Sra. Velázquez).

7. Un ejemplo muy significativo de ello lo representa el pueblo de Santo Tomás Ajusco, en donde pudimos recoger una narración en la que los pobladores afirman que cuando el santito se enoja, por que no le hicieron su fiesta el día correspondiente, en la noche se monta en su caballo y huye a esconderse en el cerro del Ajusco. El pueblo tiene que ir a buscarlo y llevarle ofrendas al cerro para que regrese al pueblo. A esto le atribuyen la caída de nieve o granizo.

Un día cayó un aguacero el mero día de la fiesta, y luego se oía que la gente decía: "estuvo enojado el santito porque no le hicieron bien su fiesta." (Fragmento de la entrevista realizada en 1991, Sr. Espinosa).

Todas estas características "personales" del santo se recrean como parte de los elementos definitorios del propio poblado:

San Andrés, un hombre llamado por el Señor, un hombre de los cuales Cristo inspirado por el Espíritu Santo dijo "Padre, te doy gracias porque me has concedido a esta gente sencilla, esta gente pobre, esta gente humilde. Ellos me están escuchando, ellos me están haciendo caso de lo que es tu misterio escondido, ellos me están haciendo caso y te doy gracias." ¿Por qué? porque los que El llamó, los que El escogió, los que a El lo siguieron no fueron los hijos de los emperadores, no fueron los hijos de los hombres poderosos, sino fueron nuestros campesinos, fueron los galileos, fueron los hombres del mar (...) Andrés siguió al Señor, Andrés hizo caso y por eso hay momentos importantes en la vida de este gran apóstol que es el que preside a esta comunidad, de este gran hombre que es el intercesor, que es el abogado al cual debemos imitar, en primer lugar en la aceptación del llamado del Señor y en segundo lugar debemos aceptarlo en su testimonio, en la cooperación (...) (Fragmento del discurso pronunciado en la misa de la fiesta del Santo Patrón por el Padre Rubén, párroco invitado de la comunidad de la Magdalena Coatepec, Puebla, Diciembre 1988)

El santo no es sólo un ejemplo a seguir para "llegar a Dios", sino que también representa una especie de "deber ser colectivo"; determina una suerte de perfil de la comunidad.

Hace tres años se restauró la imagen del santo (...) Desde un año antes que se restaurara, el padre Jesús habló con el pueblo, nos dijo que era tiempo de restaurar la lengua (para los chismes), de restaurar las uñas (para el robo), que era tiempo de cambiar. Así como el santo cambiaba, teníamos que cambiar nosotros. (Fragmento de entrevista con la Sra. Velázquez, 1993).

Este proceso de identificación con el santo probablemente se gestó a partir de la asignación de una nueva figura sagrada que se constituyó en un referente central para la población india (congregada en pueblos); necesariamente al reacomodar a los pobladores de una región, éstos debieron perder o cuando menos resignificar de

manera profunda sus referentes previos, tomando los nuevos referentes cristianos como el punto de partida para reorganizar prácticamente todo su sistema de vida.

La religión nos fue impuesta. La gente, al no encontrar quién los protegiera, empezó a seguir a San Andrés. Mi madre, como su abuelo, tenía fe en San Andrés como un dios castigador. (Fragmento de la entrevista realizada en 1991, Sr. Torres)

Esta reorganización colonial no sólo le dio rostro y nombre a nuevas formas de poblamiento (villas, aldeas, pueblos, barrios, etc.) sino que además se modificaron las relaciones previas entre los diversos grupos étnicos que habitaban la región, borrando sus diferencias bajo el nombre genérico de "indios" y reintegrándoles su especificidad en relación al santo patrón del poblado que habitaban.

La organización colonial eclesiástica exigía iglesias parroquiales distribuidas de tal manera que pudiera mantenerse la comunicación efectiva con la población indígena alrededor, y esto significaba la fundación de un gran número de establecimientos eclesiásticos. Pero las sedes fueron seleccionadas por el tamaño o el status de sus comunidades o por la densidad de población y sin tener en cuenta las fronteras tribales. (Gibson, 1991 :29)⁸.

En este sentido, el santo patrón representa el nuevo punto de partida para la reconstrucción de la nueva identidad social que se gestó a partir de la conquista.

Para el caso de los pueblos de Tlalpan -como señalamos en el capítulo anterior-, la cabecera estaba ubicada en el corregimiento de Coyoacán y formaba parte del Marquesado del Valle.

Posteriormente, se le concedió el rango de cabecera a San Agustín de las Cuevas, Tlalpan. Los poblados circundantes se estructuraron como *visitas*, y ya para 1532 contaban con un santo propio que les daba nombre. En los tempranos años del siglo

⁸. Parece que tal asignación se hacía en relación al día de llegada de los misioneros y al santo que ese día celebraba la liturgia católica, de allí el hecho de un doble nombre: uno español y otro indígena.

XVII, varios de los pueblos de la zona tuvieron parroquias e iglesias, aunque continuaron con el esquema de visitas debido a la escasez de sacerdotes en relación al número de poblados.

Un elemento que considero relevante en este proceso, es el hecho de que la zona de Tlalpan, como parte constitutiva de Coyoacán, fue evangelizada por la orden de los dominicos, cuyas concepciones teológicas con influencia de la filosofía escolástica, diferente sobre todo de los franciscanos que se caracterizaban por una actitud más abierta e influida por los novedosos conceptos renacentistas⁹, marcaron el tipo de vínculo que se estableció entre pueblos e iglesia.

Los dominicos -fuera de dos grandes excepciones: Fray Bartolomé de las Casas y Fray Diego Durán- en general no tuvieron un acercamiento profundo a las comunidades indígenas. Se abocaron fundamentalmente a constituir misiones sustentadas en la observancia de los preceptos más ortodoxos teniendo la piedad claustral como uno de los objetivos fundamentales. Se opusieron a la formación de un clero indígena, a que se les enseñara latín, y nunca tuvieron colegios de enseñanza media o superior, siguiendo una línea muy diferente a la de franciscanos y agustinos¹⁰.

El silencio en torno a los indígenas por parte de esta orden, no sólo generó un vacío informativo sobre la situación colonial de los indios bajo su cuidado, sino que además, no favoreció la memoria colectiva que se puede gestar a partir del espejo o contraste que se genera en el momento en que los indios se ven obligados a narrar su pasado, recordarlo y expresarlo.

⁹. Cabe recordar que los franciscanos evangelizaron el área de Xochimilco y Milpa Alta.

¹⁰. La orden se distinguió por su ortodoxia inquebrantable, sustentada en la enseñanza filosófica y teológica de Tomás Aquino, lo que los llevó a colaborar estrechamente con la tarea de la Inquisición. De hecho, cuando en 1528-29 llegaron los dominicos a la Nueva España, su vínculo con el Santo Oficio era tal, que el oficio de inquisidor se ligaba al vicario de la orden.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos misioneros, el adoctrinamiento católico no logró la profundidad buscada, ni la adopción del pleno significado de sus enseñanzas; se gestó, por tanto, un complejo proceso de hibridación, en donde la cosmovisión cristiana se reinterpretó y se reformuló a partir del contexto indio preexistente.

La homogeneización de la experiencia indígena, así como la violencia y el caos del proceso histórico de desintegración y reintegración del indio, dieron como resultado una concepción del catolicismo permeada de valores prehispánicos que hasta la fecha se amalgaman con las concepciones cristianas más tradicionales. Esta síntesis¹¹ de la cosmovisión prehispánica y la occidental, en la cual se entretejieron en la experiencia práctica elementos simbólicos particulares, dio como resultado una nueva concepción de lo sagrado: lo que hoy conocemos como "religiosidad popular".

En este sentido, la religiosidad popular no puede ser pensada como una versión curiosa o "desviada" del catolicismo hegemónico (postura que hasta hoy sostienen algunos sectores de la Iglesia), sino como una forma particular y diferente de pensar y actuar la vida; es una forma específica e históricamente construida de ordenar la relación entre lo sagrado y lo profano. Dentro de ella, el personaje sagrado católico del santo patrón se convirtió en un referente fundamental -y sobre todo permanente- de las comunidades.

En ese mundo con un pasado fracturado, caracterizado por la inestabilidad territorial y social -desde la colonia hasta nuestros días- uno de los pocos elementos que permanecieron -y permanecen- estables son las parroquias y sus santos.

¹¹. Aquí hablo de síntesis y no de sincretismo, pues considero que éste último implica una suma de rasgos culturales que no dan cuenta de la compleja amalgama que se gestó en el momento de la conquista.

El santo patrón cristiano se constituyó en parte misma del poblado en la medida en que se le refuncionalizó y se incorporó a la experiencia fragmentada y "rota" del indígena, - sustentada en la idea del teyolía y del culto a los cerros-, convirtiéndose en un referente nuevo, único, aglutinador de esas experiencias étnicas diversas. Se transformó entonces en algo "propio"; en un nuevo origen. A través de él se logró la reconstitución de una nueva liga simbólica y "afectiva" entre lo sagrado y lo profano.

La religiosidad popular de la gente de San Andrés es muy especial. La fiesta y la religiosidad popular tiene elementos católicos y otros que no lo son tanto (...). La fiesta todavía esta ligada a la siembra. Cuando se va a sembrar se hace una fiesta en el cerrito, para bendecir las semillas. La fiesta de Corpus Cristi, que en su sentido cristiano tiene que ver con la ascensión del Santísimo, se une a que el día que se celebra es un día que por tradición bajaba toda la gente al pueblo a vender sus productos en el mercado. De allí viene lo del burrito y por eso ahorita la iglesia está decorada como la ves (tiras de pequeños objetos, ollas, petates, etc. que cuelgan del techo y de las paredes). En la fiesta siguen las jerarquías indígenas (...) (Entrevista realizada por Maxine Zambrano a Gerardo Kuhlman, misionero del Espíritu Santo, 1990).

Así, cuando afirma Giménez que el santo es visto "no sólo como el protector y el abogado local, sino como centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad", podemos entender que, en efecto, el santo sintetiza todo ello de una manera particular y única, muy cercana aún hoy, a la idea de teyolía que albergaba toda la fuerza creativa -y destructiva- de los "dioses abogados" del pasado prehispánico, así como a la memoria del grupo, la voluntad y la dirección de la acción (López Austin, op.cit.), pero en un marco "católico" en donde el santo es un mediador entre la comunidad y Dios.

Aquí, la idea de "Dios" también difiere del concepto cristiano "clásico", ya que en muchas ocasiones aparece un tanto difuso en cuanto a la compleja carga de significados que se le atribuyen.

Cuentan, bueno mi mamá me contó que por 1915 o 18, vino la peste, vino la enfermedad, se enterraba gente a diario. Algunos dicen que era la gripe, pero yo creo que era algo peor. Luego vino un huracán y se decía que diosito estaba enojado. Tumbó casas y árboles. Fue cosa mala, todos rezaban en sus casas, pero San Andrecito no nos ayudó. Yo creo que también estaba enojado, quién sabe ¿verdad? ... (Entrevista realizada en 1992 a la Sra. Velázquez).

En esta relación Dios/santo, el primero es generalmente un personaje secundario de la devoción del pueblo; aunque formalmente se diga lo contrario, el "deber ser" católico - en donde Dios es más importante que los santos- de hecho se contradice en la práctica:

La gente que no es del pueblo y que es de otras religiones critican al Santo, critican el catolicismo y nuestras creencias en los Santos que son imágenes. Pero no entienden, no saben que lo hacemos primero para Dios. La imagen de Dios no nos pide ni nos exige, pero uno lo hace porque es un sentir, porque uno quiere dar. Primero es Dios, luego San Andrés que era un apóstol íntimo amigo de Dios (...) Si la gente del pueblo tiene adoración por San Andrés antes que por Jesús, pero si les dices que primero es Jesús, se hacen de los oídos sordos. Esto es porque nos han puesto muchas barreras para ver la Palabra de Dios. (Entrevista realizada por Maxine Zambrano en 1990).

Esta distinción Dios/santo se entiende en la medida en que lo que está en juego en dicha dicotomía son las relaciones sociales mismas. Es decir, que en la medida en que el santo representa "el centro de convergencia de todas las relaciones sociales" de esa comunidad, la calidad del vínculo que con él se establece es equivalente a la calidad del vínculo social que la comunidad recrea, y con ello la garantía de su permanencia en el tiempo como tal. Así, el vínculo con el santo legitima y garantiza la reproducción de valores culturales y sociales, los cuales aparecen ante los miembros de la colectividad como valores sagrados.

Aquí resulta importante señalar que aun cuando básicamente el elemento religioso da "unidad" a la comunidad, ésta no implica armonía absoluta. Considero que cuando se

habla de identidad, este concepto no puede reducirse a los de "homogeneidad", "equilibrio" o "armonía"¹².

En este sentido coincidimos con Ronald Grimes cuando afirma que "...ninguna cultura es siempre del todo consistente. No todas las unidades están totalmente articuladas, ni serían mutuamente coherentes si lo estuvieran. Los sistemas culturales, lo mismo que las oraciones gramaticales, a menudo contienen contradicciones" (Grimes, 1981 :37).

En este sentido, la construcción de la identidad social en San Andrés Totoltepec no deja de lado el problema del cambio y el conflicto. Se construye incluyéndolo.

El pueblo está organizado en diferentes grupos: los comuneros, los pequeños propietarios, los ejidatarios y aparte los comerciantes, los empleados. Los partidos políticos que hay en el pueblo son el PMT, el PRI, el PRD y el PAN; son apasionados en su actividad política. Hay también diferentes religiones. El grupo más grande es el Católico, luego el Presbiteriano Evangelista, el Episcopal, el Séptimo Día Israelita, los Testigos de Jehová, los Espiritistas, y ahora acaba de llegar uno nuevo "las Puertas de la Vida", que no sé de qué grupo sea. En general el pueblo es antagónico: los pobres contra los ricos, los de la parte norte contra los de la parte sur; el único día que están unidos es el día de la fiesta, pero todos se emborrachan¹³. (Fragmento de entrevista realizada en 1990, Dr. Gamboa).

En el proceso de investigación en campo he podido detectar importantes diferencias ideológicas y conceptuales también en lo religioso, no sólo entre católicos y las seis sectas protestantes que existen en el pueblo, sino al interior de los católicos mismos:

12. Sergio Inestrosa nos muestra con ejemplos concretos la manera en que afloran algunos conflictos durante la fiesta patronal: disturbios provocados durante el baile público entre los vecinos de la calle Morelos, los organizadores del mismo y el subdelegado; conflictos durante la asamblea de evaluación; tensiones entre los miembros de la comunidad y los sacerdotes, etc. (Inestrosa, 1994 :19)

13. Esta afirmación de que "todos se emborrachan" tal vez deba matizarse particularmente para el caso de los protestantes, pues uno de los elementos que los distingue frente al resto del pueblo es su sobriedad -en todos los sentidos. Estos participan muchas veces como observadores de la fiesta, y posiblemente también cooperen económicamente, pero no se integran totalmente a la celebración, aun cuando sean originarios del pueblo.

entre aquellos sectores llamados "comunidades de base"¹⁴ y los sectores tradicionales que realizan una práctica religiosa menos cercana a la institución eclesial¹⁵; y a últimas fechas (1992/1993), con la transformación de la capilla de San Andrés en parroquia, se han agudizado las diferencias políticas e ideológicas entre los sectores del clero más reaccionarios y los sacerdotes comprometidos con la Teología de la Liberación¹⁶.

Hasta aquí hemos querido señalar algunos elementos que dan cuenta del papel del santo patrón como referente histórico que marca un origen común. Este punto de partida sigue siendo, a mi parecer, válido para el conjunto de la comunidad sin importar su posición religiosa, política o económica. Aun para los protestantes -nacidos y criados como católicos de San Andrés Totoltepec- el santo tiene un carácter definitorio. Los católicos del pueblo afirman que éstos asisten a la fiesta "como quien no quiere la cosa". Se pasean por la feria y participan "discretamente" en ella. Y entre los católicos, el santo está por encima de las diferencias y conflictos entre los diversos intereses institucionales.

Su fuerza como referente de identidad colectiva implica también una posición diferenciada frente a otras comunidades de la región. Es decir, delimita un contexto

14. Una de las corrientes más importantes dentro del movimiento católico es la denominada Teología de la Liberación, organizada a partir de Comunidades Eclesiales de Base, las cuales nacen en México en la década de los setenta. Estas comunidades trabajan alrededor de la parroquia con base social entre grupos oprimidos. Están constituidas por diez o doce personas con un coordinador a la cabeza. Se reúnen semanalmente a comentar el evangelio y a revisar los problemas actuales de la comunidad, el pueblo o el país a la luz del evangelio.

15. La gente del pueblo hace una clara distinción entre católicos -que sí van a misa y cumplen con los preceptos de la Iglesia- y los "creyentes", que no cumplen con lo anterior, pero sí creen en el santo.

16. La Teología de la Liberación es un movimiento al interior de la Iglesia católica, surgido en la década de los setenta a raíz de las reformas realizadas en el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Medellín, Colombia y de Puebla, México. El eje místico está dado a través del encuentro con Dios a partir del encuentro con los pobres y oprimidos por el capitalismo. En San Andrés hay once grupos de comunidades de base.

social comunitario que facilita el establecimiento de las fronteras -reales y simbólicas- entre al "afuera" y el "adentro".

En este sentido el santo es un "marcador" de fronteras simbólicas. Constituye un punto de partida en dos niveles: en el ámbito de lo histórico, en la medida en que su presencia determina un momento colectivo en que se comenzó a existir como tal; y en el ámbito social, al convertirse en un referente de distinción frente a los "otros". Pero ¿a partir de qué mecanismos el santo se constituye en un marcador de fronteras?

El santo es un referente único y exclusivo, con características propias e irrepetibles, y la comunidad se autodefine a través de él. Es lo que Giménez -refiriéndose a Chalma - ha definido como "la objetivación emblemática de la colectividad pueblerina" (Giménez, 1978 :147).

La figura del santo patrón, materializada en una figura iconográfica, representa el verdadero "sujeto" de la colectividad; es el pueblo simbolizado en una imagen. De allí que represente un referente de identificación frente a los otros pueblos y a los otros santos.

Con el patrón no se juega, hay que andar con cuidado. (La imagen del santo es legítima, es la que trajeron los españoles, los franciscanos¹⁷ que vinieron. Todas las otras imágenes de los pueblos de por aquí se las llevaron en la guerra de los cristeros... (Entrevista realizada por Maxine Zambrano en 1990).

En este señalamiento la legitimidad del santo da legitimidad al pueblo frente a los otros identificados como ilegítimos o "ajenos".

El origen común y la demarcación de fronteras adquieren vigencia en la medida en que se "traducen" a prácticas cotidianas normadas.

¹⁷. La historia nos confirma que no fueron los franciscanos los que evangelizaron la zona de Tlalpan, sino los dominicos y los dieguinos en menor escala. Sobre este aspecto ya hablamos anteriormente.

El grupo construye y da significado a su relación con lo sobrenatural, y estructura un corpus de creencias o, en otros términos, una cosmovisión particular, en la cual las prácticas cotidianas encuentran un marco ético donde desarrollarse, garantizándose con ello la reproducción del grupo mismo.

En el pueblo, el muchacho o la muchacha desde el momento en que se casa, pasa a ser ciudadano, se le invita a formar parte de las festividades y se les dicen cuales son sus responsabilidades. El santo vigila, las cosas se tienen que hacer bien, sino castiga (Entrevista realizada en 1991 al Sr. Espinosa).

Llama la atención el concepto de "ser ciudadano" a través de la incorporación al proceso festivo. Se forma parte del colectivo en la medida en que se asumen los compromisos básicos con el santo patrón. Es decir, que la adscripción al grupo pasa por el compromiso con el santo, lo cual leído desde la perspectiva anterior implica un compromiso con el origen y con las fronteras. En este sentido, la pertenencia a la ciudad se construye desde ámbitos restringidos y concretos¹⁸.

Este complejo proceso de autoidentificación y de delimitación de fronteras -tanto sobrenaturales como sociales- se incorpora a la memoria colectiva y a la vida cotidiana a través de diversos mecanismos, entre los cuales encontramos los rituales y la tradición oral.

En las leyendas (o lo que antes definimos como mito narración) que se cuentan en San Andrés Totoltepec aparecen elementos muy conocidos, comunes en muchas comunidades del país; por ejemplo, se narra que "alguien" -generalmente un extraño- intenta llevarse al santo de su capilla y éste, de alguna manera, no se lo permite:

¹⁸. Aquí valdría la pena dejar abierta la posibilidad de que los habitantes del pueblo construyen su ciudadanía desde diversos planos: uno de ellos lo representa el sistema festivo, otro puede ser el ámbito laboral, otro el compadrazgo, etcétera.

aumentando su peso, gestando alguna catástrofe, causándole daño al intruso, etcétera¹⁹.

De esta manera se da un doble proceso de reconocimiento: por un lado, es el santo mismo, de manera voluntaria, quien decide quedarse, legitimando desde el ámbito de lo sagrado un proceso social irreversible²⁰. Por otro, a través de esta idea de que "pesa mucho" se muestra que la comunidad asume el "peso" del compromiso y acepta desde lo social, el vínculo particular con lo sagrado.

Cuando los soldados federales trataron de cargar al Santo fuera de la iglesia no lo pudieron mover, lo dejaron a la mitad. En cambio con nosotros (se refiere a los fiscales) estaba livianito, livianito. Porque cada año en la fiesta lo bajamos para que la gente lo pase a saludar. Se hacen las colas, todo el día está la gente formada para saludar al santo. (Entrevista realizada por Maxine Zambrano en 1990)

El santo "adopta" al pueblo, y el pueblo lo asume, con lo cual el proceso histórico se convierte en una determinación sagrada y como tal se incorpora a la cosmovisión del grupo y marca su ethos.

...Mi mamá me contó que en la guerra de los cristeros unos soldados bajaron a San Andrés de su altar. A media iglesia tuvieron que bajar la imagen pues ya no la aguantaban de tanto que pesaba. Se pusieron a descansar y cuando la quisieron levantar otra vez para llevársela ya no la pudieron cargar. Otro soldado trató de acarrearla con su caballo, pero éste se paró de manos y lo tiró. Por eso, cuando la gente del pueblo regresó -porque habían huido a los cerros- el santo estaba a

19. Este tipo de leyendas aparecen desde el tiempo de la conquista. Bernal Díaz del Castillo relata en sus crónicas la forma en que Cortés, a su llegada a Tenochtitlan, se fue adueñando poco a poco del templo de Moctezuma, en donde levantó una cruz y una imagen de la Virgen, a manera de altar, y que cuando tuvo que salir al encuentro de Narváez los indígenas, en su ausencia, intentaron quitar dicho altar, y al no poder lograrlo, porque las "imágenes pesaban mucho", "lo tuvieron a gran milagro". (Bernal Díaz del Castillo, cap. cxcv : 464)

20. En la historia de México pareciera que este proceso de legitimación desde lo sagrado es un fenómeno que se repite de diversas maneras. Así por ejemplo, desde la perspectiva de Lafaye, algo similar ocurrió con el proceso criollo y la virgen de Guadalupe, la cual "personalmente" bajo a reivindicar al indio y así legitimar un proceso social -en este caso de independencia frente a España- e identitario.

media capilla. Hubo un soldado que le disparó pero las balas no lo tocaron. Los tres soldados que se la quisieron llevar se murieron y en su agonía pidieron que se les enterrara en la puerta de la Iglesia para ser guardianes del Santo. (Fragmento de entrevista realizada a un poblador de San Andrés en 1991).

Este tipo de narraciones adquieren fuerza en la medida en que se "actualizan". El sentido de la memoria colectiva está dado por la vigencia de los acontecimientos narrados. Cuando se afirma: "...mi mamá me lo contó", "...fulano lo vio", etc., se le da legitimidad al evento en tanto se actualiza y se le pone nombre propio. El pasado se convierte en una experiencia cercana, cotidiana y susceptible de ser planteada en primera persona. Por lo tanto, las leyendas son un vehículo del pasado a través del cual el presente adquiere direccionalidad.

Por ejemplo, narran que hace tres años se hizo una fiesta porque habían restaurado la imagen del patrón: "...la gente se quedó admirada porque no creían que el padre Chucho sacara del templo al atrio la imagen del santo. Le tenían temor o respeto a la imagen. La gente decía -no va a querer el santo." La intención era dar una vuelta a la manzana para que la gente viera la imagen restaurada. En eso empezó a llover y la gente le dijo al padre "¿ya ve?". Asimismo, un tres de mayo fue invitado el párroco a officiar una misa. Esta no se realizó al interior de la Iglesia sino cerca del panteón²¹. En el momento en que la oficiaba cayó una tromba donde murieron una familia y un niño. El santito se había enojado.

El santo no sólo se enoja cuando quieren sacarlo de su espacio sagrado sino también cuando se realiza algún acto sagrado fuera del recinto adecuado. Es decir, que el equilibrio se establece cuando las prácticas sociales se desarrollan en el espacio y el tiempo adecuados. Si la legitimación del orden social está garantizada por el tipo de

21. Según el padre lo habían llamado para bendecir unas obras de drenaje.

vínculo que se establece con lo sagrado, todo aquello que amenace la reproducción de dicho orden será "castigado" por el santo de diversas maneras:

...Yo tenía un amigo que era mayordomo de banda. Por su cargo todos los años le daba de comer a la banda. Es bastante el gasto, pues son varios los personas que forman una banda. Un día dijo, ya no voy a cooperar, ya estoy cansado. Los meses que no cooperó le fue mal en el trabajo, todo le fue mal, debía harta lana. Entonces se fue a la Iglesia y le rezó a San Andrecito: -te prometo que ahora voy a cooperar para tu fiesta. Se apuró porque faltaba poco para la fiesta y se metió otra vez de mayordomo y en ese poco tiempo le empezó a ir bien en el trabajo otra vez. (Fragmento de entrevista realizada a un poblador de San Andrés en 1992).

Un apachero (danzante azteca o conchero) vino de fuera a bailar a la fiesta. Vio al Santo y dijo: ¿a poco este es el Santo? (de manera despectiva). Cuando acabó de bailar lo invitaron a comer. De la rama de un árbol que estaba arriba de él le cayó un tejocote, al comérselo le dio un cólico y se murió. ((Entrevista realizada por Maxine Zambrano, 1990).

Finalmente, es importante subrayar que, así como para los indígenas prehispánicos el calpultéotl se reconocía como un ancestro mítico, también el santo guarda con la comunidad una relación de origen, a través del parentesco.

La demarcación primaria del "adentro" y el "afuera" se inicia con la delimitación de las relaciones de consanguinidad. Desde la perspectiva del psicoanálisis, André Green plantea que "...el sujeto sólo puede definirse desde la perspectiva psicoanalítica por la relación con sus progenitores". (Green, 1977: 89)

Si pensamos esta afirmación desde la perspectiva social, podemos considerar que los grupos sociales también requieren para definirse del establecimiento colectivo de un origen parental claro.

Los mitos cosmogónicos de todas las culturas dan cuenta de ello y fijan de muchas maneras la existencia de los llamados "padres originales" o ancestros míticos.

Sin embargo, como señalamos antes, en comunidades como San Andrés Totoltepec los mitos de origen (y la tradición oral en general) han perdido, con el tiempo y los procesos de modernización, el papel central que sabemos ocupaban en comunidades tradicionales. En su lugar han aparecido otras formas de transmisión de conocimientos y otros mitos que sustituyen o se enlazan con los previos²², pero aun así parece que existe un cierto "vacío" en la conformación colectiva del parentesco mítico.

Hasta hoy, no he podido encontrar explícitamente en las narraciones de los pobladores de San Andrés algún elemento que de cuenta de un ancestro mítico, como sucede en otros pueblos de la zona, particularmente en Milpa Alta.

Sin embargo, en numerosas ocasiones cuando los pobladores se refieren a San Andrés, lo hacen en el sentido de "nuestro padre" o "nuestro abuelo". Esta forma de nombrar al santo posiblemente no se refiera sólo a su función de protector y proveedor, sino que también haga referencia a un elemento simbólico en torno al ancestro mítico; elemento fundamental en la identificación de los que "pertenecen a ..." y los que no.

Las fronteras de la identidad no se establecen, entonces, sólo por las características propias del santo y por su carácter de "objetivación" del pueblo mismo en su imagen, sino también por la instauración de una línea de parentesco simbólica.

Si como vimos anteriormente, la manera de evangelizar de los misioneros españoles se estructuró con base en los calpulli y éstos a su vez se caracterizaban por el reconocimiento de un ancestro mítico que aglutinaba al clan, es posible que en el momento de la apropiación indígena del catolicismo, el santo patrón fuese revestido de una de las características centrales del calpulteótl: la de la línea de parentesco.

²². Aparecen otros -como la Biblia- que requieren de mecanismos de transmisión diferentes.

En las descripciones previas sobre el calpulteótl encontramos elementos que se asemejan mucho a los que hoy definen al santo, desde luego, con la distancia y transformación histórica que el concepto supone.

Resulta interesante señalar que en la memoria de la comunidad se reconocen claramente por lo menos tres orígenes colectivos: por un lado, el origen tepaneca prehispánico, por otro, el de la fundación del pueblo -en el siglo XIX- en donde sesenta y tres familias compraron las tierras de la ex hacienda de Xoco a sus antiguos dueños, haciendo suyo el pueblo; y un tercer origen, de refundación, representado por el momento en que, debido a la Revolución de 1910, todos los pueblos de la región fueron abandonados por el saqueo y la quemazón provocada por los ejércitos contrincantes, para posteriormente ser repoblados por sus antiguos habitantes.

Más allá de la veracidad histórica de estos hechos hay un reconocimiento simbólico que fija un momento, no cronológico, de fundación o de refundación del pueblo²³.

Esas sesenta y tres familias fundadoras²⁴ se consideran las familias "originales" o principales de San Andrés.

En versión de uno de los seminaristas del Espíritu Santo, las familias del pueblo se organizan en "clanes" en torno a la figura del abuelo o la abuela. La figura fuerte es la del padre, pero la presencia más clara es la de la madre. Los pariente viven cerca unos de otros, en la misma cuadra o en cuadras aledañas, lo cual hace posible realizar un mapa que dé cuenta de las familias y la manera en que se distribuyen en el poblado.

²³. Y digo no cronológico porque entre 1532, año en que aparece San Andrés Totoltepec en los mapas coloniales, y 1882, año en que supuestamente compraron las tierras a la viuda de Larraudi, pareciera existir una ruptura o discontinuidad del proceso histórico.

²⁴. Este dato varía; algunos pobladores afirman que fueron diez familias, otros dicen que fueron 65, otros más que eran 67, etcétera.

La idea del "nosotros", "los que "somos de San Andrés", se vincula entonces con una estructura familiar clánica, posiblemente enlazada con el antiguo concepto prehispánico del ancestro mítico del cual son descendientes "originales" un número limitado de familias.

En el pueblo hay varias familias: los Torres, los Olivera, los Gómez, los Alvarez, los Miranda, los Carrillo, los Velázquez, los Borjas, los Hernández. (Fragmento de entrevista realizada en 1990 a el Dr. Gonzalo Gamboa).

A partir del criterio de parentesco simbólico se refuerza el trazo de fronteras señalado previamente; se trata de un criterio central en la determinación de pertenencia al grupo, por medio del cual se delimita un territorio propio y se fijan mecanismos de reproducción de la comunidad.

Los que son del pueblo ocupan un espacio territorial reconocido por el colectivo.

...En esta calle donde vivo, vive también mi primo, mi hermano; todos vivimos cerca. (Fragmento de entrevista realizada en 1990, Sr. Torres).

Son estas familias principales las que generalmente ocupan los cargos y mayordomías de la comunidad, refrendando año con año y públicamente su vínculo con la figura sagrada.

A partir del santo se consolida, entonces, la adscripción al grupo y se establece la normatividad en cuanto a las formas concretas en que los miembros de esta comunidad participan en su estructura social.

En el siguiente capítulo analizaremos el sistema de cargos de San Andrés Totoltepec como espacio de normatividad colectiva, como espacio de reproducción de las relaciones sociales y de las fronteras identitarias.

Imagen de San Andrés Apóstol



Imagen de San Andrés Totoltepec



Capítulo 4

El sistema de cargos en San Andrés Totoltepec

En la relación de la comunidad con el santo patrón lo que se pone en juego no es solamente el vínculo con lo sagrado, sino también, a partir de ella, el conjunto de la estructura social y la posibilidad de reproducción de los valores culturales del grupo. Esto se realiza a partir de la compleja red denominada **sistema de cargos**.

En el presente capítulo me interesa adentrarme en las características específicas que asume éste en el caso de San Andrés Totoltepec, y la importancia que reviste en tanto mecanismo a través del cual se recrea la identidad colectiva. Este sistema es, a mi parecer, uno de los modos fundamentales en que se garantiza la reproducción cultural, no sólo durante el ritual sino en la vida cotidiana del grupo.

La importancia de su análisis está dado en relación a la continuidad, en lo cotidiano, de los aspectos culturales fundamentales que reproduce el ritual. Me explico: una tendencia general en el estudio del ritual lo ubica como un momento especial de cohesión grupal y un espacio privilegiado para el análisis de los fenómenos culturales¹.

De acuerdo con esta idea, se piensa que al terminar el momento ritual estos aspectos se "diluyen" en la vida cotidiana. Sin embargo, considero que para que el acto ritual tenga la fuerza cohesionadora que se le atribuye, debe de tener un sustento cotidiano que genere el campo propicio y más o menos consolidado, a partir del cual adquiere sentido su recreación cíclica.

¹ Desde Durkheim hasta Turner encontramos la discusión en torno a los límites del ritual frente a lo cotidiano.

En México, la estructura del sistema de cargos garantiza que al terminar el momento festivo no se "disuelvan" los elementos culturales básicos que dan cohesión al grupo, ya que se trata de una estructura que trasciende el momento ceremonial, y hace presente el mundo de lo sagrado en la vida diaria. Esto se logra en la medida en que el sistema de cargos representa un estructura social permanente, que se renueva en ciclos anuales y cuya eficacia, como veremos más adelante, reside en que es un mecanismo de normatividad fundamental en el accionar de los pobladores.

El sistema de cargos ha sido considerado por la antropología mexicana, como uno de los fenómenos de organización social más relevantes para la comprensión del mundo indígena. Sus investigaciones se remontan a la década de los treinta. Basta recordar los ya clásicos trabajos de Sol Tax (1937), de Wagley (1949), de Bunzel y de Cámara (1952), de Manning Nash (1958), de Eric Wolf (1959) o de Franz Cancian (1965), entre otros. La mayor parte de los estudios de esta índole se han centrado en comunidades indígenas del sudeste del país, particularmente en Chiapas. En menor medida se han realizado trabajos en algunas regiones de Michoacán, Hidalgo, Guerrero y más recientemente en Jalisco y Sonora.

A mi parecer, además de buscar comprender etnográficamente el fenómeno, tres han sido las preocupaciones que han guiado el interés de los antropólogos en torno a esta cuestión: la primera se refiere a los mecanismos de autorregulación económica que conlleva el sistema; la segunda, se desarrolla en torno a las formas de defensa de las comunidades indias hacia el exterior; y la tercera busca adentrarse en los mecanismos de control y jerarquía social al interior de las comunidades. Es decir, en las relaciones de poder. Sólo de manera colateral se ha reflexionado sobre la construcción de referentes identitarios en dichos procesos.

Ahora bien, más allá de la extensa bibliografía sobre el tema y de las posiciones no siempre coincidentes, encontramos algunos elementos constantes y generalizables que nos permiten delimitar a grandes rasgos lo que es el sistema de cargos para el caso indígena:

- Es una institución cívico religiosa que tendencialmente funge como mecanismo de integración de las comunidades, en la medida en que reúne a los pobladores de una comunidad en torno a la realización de rituales.
- Es una práctica social vinculada a la iglesia católica pero que conserva una estructura paralela, permeada por una cosmovisión ancestral prehispánica.
- En muchos casos existe relación entre el cargo religioso y cargos cívicos que implican decisiones político-administrativos sobre las comunidades.
- A través del sistema de cargos no sólo se organiza la vida festiva de la comunidad sino que también se norma lo social, se califica a los miembros y se gestan mecanismos de inclusión/exclusión. Es decir, se marcan fronteras de pertenencia.
- Los cargos se estructuran de forma jerarquizada y piramidal, pero varía la manera en que cada uno de ellos es denominado, las funciones centrales que implica y el prestigio con que cuenta. Esto depende del grupo étnico y la comunidad de la que se trate. Sin embargo, en todos los casos se encuentra una constante: el cargo de mayordomo.
- Es un mecanismo que incide en la estructura económica de la comunidad, pues la vincula hacia el exterior a través del mercado.
- Finalmente, el sistema de cargos es ocupado por adultos varones de una comunidad indígena, y el tránsito por sus diversos niveles jerárquicos está

determinado por una rigurosa normatividad social que asegura grados de prestigio entre sus participantes. Marca, entonces, las formas de actuación individual.

En torno al origen del sistema de cargos en la Nueva España, mucha tinta ha corrido, y diversas hipótesis aún quedan sin resolver. Para algunos autores la estructura básica del sistema de cargos ya estaba presente antes de la llegada de los españoles; para otros se trata de un fenómeno típicamente colonial. Sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en afirmar que es algo generalizado en todo mesoamérica, que se consolidó durante el período colonial y que se vincula siempre a las cofradías que la iglesia católica instituyó como apoyo al proceso de evangelización a su llegada a la Nueva España.

Las cofradías en Europa datan de por lo menos el siglo I, y se consolidan durante el siglo XI como resultado del espíritu religioso-caritativo surgido de las Guerras Santas. Después de una serie de transformaciones y mutaciones, es hacia fines del siglo XVI cuando se las consideró como una institución básica de la prevención social española. Sobre todo en el norte de Europa, las cofradías lograron su consolidación en la medida en que estaban asociadas a los gremios, para honrar a un santo, proteger a los obreros de un mismo oficio y estrechar los lazos internos de unión mediante la celebración de fiestas y banquetes.

En términos generales, para el siglo XVI en Europa había diferentes tipos de cofradías:

- a) La cofradía sacramental o simplemente religiosa agrupaba a gentes de posiciones desahogadas con el fin de rendir culto a un santo y sin fines de previsión.
- b) Las cofradías de naturales que agrupaban a los forasteros de una misma región o territorio, tenían como fin ayudar a los coterráneos menesterosos.
- c) Las cofradías de extranjeros.
- d) Las cofradías religioso-benéficas.
- e) Las cofradías gremiales.
- f) Las cofradías o hermandades de socorro. (Sepúlveda, 1974 :20)

El poder que adquirieron las cofradías en Europa, especialmente debido a la fuerza gremial, las llevó a enfrentamientos con el gobierno. En España, por ejemplo, los Reyes Católicos las sometieron a reglamentaciones estrictas para limitarlas. En 1552 Carlos V ordenó deshacer las cofradías de oficiales, pero nunca logró suprimirlas.

En la Nueva España, las primeras formas de cofradías o asociaciones se distinguieron en tres a partir de sus objetivos: las religiosas o sacramentales que tenían como objetivo apoyar a los sacerdotes y misioneros en la propagación del culto al Santísimo, así como la organización de procesiones y de actos solemnes; las cofradías religiosas/benéficas que se ocupaban además de la protección y cuidado de los enfermos y desvalidos; y finalmente las cofradías gremiales que eran sociedades o asociaciones civiles de socorro y ayuda mutua, constituidas a la sombra de la iglesia y compuestas por artesanos de un mismo oficio aglutinados en torno a la figura de un santo patrono. Estas últimas, al parecer no tuvieron tanto peso como en Europa, posiblemente por el temor existente entre las autoridades virreinales de que se desarrollasen en el mismo sentido que aquéllas.

En todas ellas, los excedentes monetarios se destinaban a cubrir los gastos de las numerosas fiestas religiosas que se realizaban al santo patrón de la cofradía, al santo patrón del pueblo, al de los barrios, a los del Jueves Santo, al del jueves de Corpus, al de la ascensión, así como a la celebración de peregrinaciones y festividades como el carnaval, la Semana Santa, y la Navidad. La primera cofradía que se fundó en la Nueva España fue la de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, fundada en la ciudad de México en 1519 por ordenanza de Hernán Cortés, de la cual fue miembro.

Las cofradías en el siglo XVI se constituían en las iglesias parroquiales, generalmente anexas a los hospitales, al lado de los cuales se fundaban las cofradías religioso-benéficas o de ayuda mutua y las sacramentales; todas éstas estaban formadas por

población blanca. Éstas se componían generalmente de un rector que muchas veces era el cura de la parroquia, un mayordomo, doce diputados y un número variable de miembros. (Sepúlveda, 1974).

Este tipo de organizaciones se fueron transformando, de tal suerte que para el siglo XVIII había dos tipos básicos de cofradías: las oficiales o eclesiásticas que constituían hermandades y asociaciones de miembros de la parroquia; y las no oficiales, que no eran propiamente cofradías, ya que derivaban sus ingresos de las tierras agrícolas directamente y no de la cooperación de sus miembros. Estas últimas son las que se han denominado cofradías de indios.

La cofradía representa, en su mayoría, una respuesta indígena tardía al cristianismo. No fue producto del primer período de actividad misionera. Aunque algunas cofradías indígenas se fundaron en el siglo XVI, los años de mayor vigor fueron los años posteriores 1600. A fines del siglo XVII varios cientos de ellas existían en el valle y las pruebas sugieren que por lo menos en algunos pueblos todos o casi todos los habitantes de la comunidad eran miembros. (...) Las cofradías ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida indígena del siglo XVII. (Gibson, 1992 :130)

En ocasiones, los mayordomos de las iglesias fungían como guías de las cofradías. Posiblemente de allí los indios retomaron esta modalidad, y cada una de estas cofradías era administrada por un mayordomo indígena que dirigía el cultivo de las llamadas "tierras de santos". Era también el encargado de las finanzas, pues entre sus funciones tenía la responsabilidad de vender lo cultivado y gastar las utilidades en las celebraciones de los santos.

Las tierras eran "tierras de santos" y se entendía que pertenecían a la imagen de los santos. Las imágenes en esta concepción no eran representaciones inanimadas sino los poseedores reales. (Gibson, 1991 :132)

Los mayordomos de estas tierras no eran funcionarios asalariados de los pueblos. Su recompensa era el prestigio otorgado por la comunidad al realizar tan notable tarea.

Las cofradías de indios se fueron extendiendo poco a poco, al grado que su número y carácter independiente llegó a preocupar a las autoridades españolas, las cuales veían con desagrado que lo fundamental para éstas fuera la realización de fiestas en donde revivían sus tradiciones paganas. Esto sucedía con mayor frecuencias desde luego, en los pueblos de visita que no tenían sacerdote fijo. La dimensión de estas organizaciones la muestra el siguiente fragmento.

El Jueves Santo salió una procesión de la Veracruz con más de veinte mil indios y de tres mil penitentes, con doscientas diecinueve insignias de Cristos e insignias de la Pasión. El viernes salieron en la procesión de la Soledad con más de siete mil setecientos disciplinantes, por cuenta, con insignias de la Soledad. (...) Van ordenados por sus barrios, según la superioridad e inferioridad que unos u otros se reconocen según sus antiguas costumbres. (Mendieta, 1971, vol. III, :90-91)

A pesar de lo anterior, estas organizaciones representaban un mecanismo de control sobre los tributos y la evangelización.

Ahora bien, aun frente al beneficio directo que significaba la existencia de cofradías de indios para la iglesia -por la recaudación y el financiamiento que sus miembros aportaban- su desarrollo y permanencia en el tiempo es difícil de explicar sólo a partir de un criterio económico. A mi parecer, aun cuando la iglesia católica fomentó la fundación de este tipo de instituciones, las condiciones sociales, políticas y económicas de la colonia, lejos de consolidarlas como espacios hegemónicos de control sobre los indios, las convirtieron en ámbitos de reapropiación de significados indígenas.

Los conflictos internos de la propia iglesia católica generaron una suerte de "silencios" en torno a las comunidades indias. La rivalidad entre el clero secular y las órdenes mendicantes fue mermando la actividad religiosa a partir del siglo XVII (durante el reinado de Carlos III) y con ello se modificaron las fronteras de las jurisdicciones

eclesiásticas y el tipo de vínculo establecido entre sacerdotes y pueblo. Se dio entonces un paulatino alejamiento entre frailes e indígenas, que comenzó desde tiempos muy tempranos (1550), y que se agudizó al paso de los siglos XVII y XVIII.

Las causas de este alejamiento son varias y de diversa índole, entre otras: la reconciliación de la iglesia con otras clases españolas, es decir, nuevas alianzas; la contradicción entre los principios eclesiásticos contra el trabajo forzado y el tributo -que los colocó como feroces críticos de la encomienda- y su propia dependencia de dichos tributos y de la mano de obra indígena; la pérdida de poder de los caciques frente a sus comunidades, con lo cual la iglesia perdió control y confianza en la jerarquía indígena e injerencia en el control colectivo y la sanción comunal. (Gibson, 1991)

Desde la perspectiva indígena, la permanencia durante tantos siglos de ciertos elementos de las estructuras organizativas coloniales puede explicarse en los siguientes términos:

Para los indígenas la cofradía apareció como una institución aceptable para los blanco, pero no blanca, y en cierta medida antiblanca. Para el clero, la cofradía indígena era una medida de asegurar un ingreso eclesiástico regular partiendo de una población reducida. Es especialmente interesante las finanzas de los gobiernos indígenas en las ciudades, con sus cajas de comunidad basadas en tributos, y las finanzas de las cofradías con sus fondos basados en los pagos mensuales de los miembros. Los gastos de las tesorerías de los pueblos y los gastos de cofradías tenían muchos puntos de semejanza en los siglos XVII y XVIII, ya que unos y otros incluían pagos al clero, mantenimientos de funciones eclesiásticas especiales, cuidado de las ceremonias eclesiásticas. (...) Es probable que las cofradías se desarrollaran cuando lo hicieron, cuando menos en parte porque las tesorerías seculares de los pueblos eran incapaces entonces de aportar sin ayuda los fondos que requería la iglesia. (Gibson, 1991 :134)

Este proceso de cuando menos tres siglos trajo consigo modificaciones en las relaciones sociales coloniales, las cuales tendencialmente implicaron la sustitución de la presencia de los misioneros por la de los sacerdotes seculares -proceso que

concluyó en el siglo XVIII-. En este marco se profundizaron la "ausencia" y la falta de control del ya débil clero sobre las instituciones que había creado, fortaleciéndose la participación laica de la comunidad en la vida religiosa, con lo que se gestó un proceso de "autoridad relativa" de la religiosidad india frente a la institución de la iglesia.

La guerra de Independencia y de Reforma del siglo XIX evidentemente profundizaron esta separación, de modo que la práctica tradicional al interior de las comunidades (sustentada en el sistema de cargos) se constituyó en el eje de las práctica religiosa popular.

Este proceso ideológico de separación del clero, así como las crisis sociales y económicas que acompañaron al proceso de colonización e independencia, trajeron una paulatina disminución de los bienes de las cofradías que llegaron casi a desaparecer durante el siglo XIX. Con ello, los mayordomos se convirtieron en los patrocinadores individuales de las fiestas, aunque sin desligarse totalmente de la iglesia. De esta manera, los indígenas se apoderaron del culto cristiano y sus creencias.

Las organizaciones populares perdieron la poca relación que mantenían con la iglesia, pero también perdieron el vínculo con las autoridades civiles; con éstas, durante todo el siglo XIX, sufrieron un continuo proceso de desintegración/integración, que facilitó la autonomía comunitaria y el fortalecimiento de las formas propias de gobierno interno, aunque mermó la relación con el Estado.

Las cofradías, hermandades y asociaciones no oficiales o de indios se desligaron del ámbito institucional hegemónico, para convertirse en un espacio popular de recreación cultural. Estas formas *sui géneris* de religiosidad y de organización social mantuvieron algunos elementos constitutivos básicos de la colonia, que a mi parecer permanecen hasta nuestros días: la estructura en torno de un mayordomo que financiaba la fiesta, la

elección anual, el control financiero sobre sus miembros (en este caso el conjunto del pueblo), una normatividad ética y social sobre los participantes, mecanismos de inclusión y exclusión de sus miembros, jerarquías distinguibles y prestigio para aquellos que se constituyen en miembros activos del sistema, y algunas formas de financiamiento, particularmente en aquellas que derivaban sus ingresos no sólo de las contribuciones directas de los indios, sino del trabajo en tierras agrícolas.

En el caso de Tlalpan, al constituirse San Agustín de las Cuevas como cabecera de doctrina, como señalamos en el capítulo anterior, en cada uno de los barrios y pueblos sujetos se instauraron vicarías atendidas periódicamente por algún sacerdote. Esta situación persistió durante toda la colonia y los albores de la época independiente.

La cabecera de doctrina se asentaba en la Iglesia de San Agustín fundada el 20 de febrero de 1637 con autorización del papa Urbano VII, construida sobre lo que había sido el hospicio de la orden dominica.

De manera anexa a la iglesia se construyeron varias capillas, entre ellas la de la Virgen del Rosario, la cual estaba al cuidado de la Cofradía del Rosario, fundada en 1612 por el vicario Luis de Castilla.

De acuerdo con el reglamento o "constituciones" de la cofradía, el cabildo debía ser elegido anualmente durante los festejos de la Virgen del Rosario. La cofradía estaba dirigida por el rector -que era el propio vicario- el cabildo y los cofrades. El cabildo era elegido de entre los cofrades, y estaba compuesto por un mayordomo y un número no determinado de diputados oficiales (APT 1615-67 :2 citado en Rodríguez/Rodríguez Lazcano, 1984).

Llama la atención el que los miembros de la cofradía no tuvieran que ser habitantes de Tlalpan, por lo que un buen número de ellos eran vecinos de la ciudad de México, lo

cual sugiere importantes vínculos de hermandad entre tlalpeños y españoles de alta jerarquía de México.

Vinculada a San Agustín de las Cuevas, existió la Hermandad de la Benditas Ánimas, la cual aun cuando aparentemente tenía unas finanzas más sanas que las de la Cofradía del Rosario, al igual que ésta declinó de manera significativa durante el siglo XVIII.

Ahora bien, hasta el momento no he podido encontrar ningún registro histórico que dé cuenta de la existencia de cofradías de indios en la zona estudiada, aunque ello no significa que éstas no hayan existido entre los pueblos de la serranía circundante. Por el contrario, el hecho de que cada pueblo y barrio tuviera su santo patrono, su propia vicaría y posteriormente sus iglesias y panteones, hace suponer que probablemente las cofradías al no contar con la legitimación papal, pasaron inadvertidas o no fueron consideradas como susceptibles de ser registradas.

En este sentido, aun cuando el antecedente más claro de lo que hoy conocemos como sistemas de cargos lo constituyen las cofradías coloniales (de las cuales conservan rasgos centrales), podemos suponer que para el caso de Tlalpan, es hasta principios del siglo XX, como lo afirma Manuel Jiménez (1991)², después de la Revolución de 1910, cuando estas prácticas festivas y toda la estructura organizativa que implican, adquirieron la dimensión sociocultural que conocemos hoy.

De allí se explica la vivencia generalizada en toda la región (incluyendo otras delegaciones como Milpa Alta y Xochimilco) de que hubo un momento de "refundación" de los pueblos. Esto se debió a que los habitantes de estas comunidades se vieron

² El autor se refiere a las cofradías en general.

obligados a abandonarlas durante el período de revuelta armada, y las repoblaron, una vez concluido el conflicto.

Como testimonio de este proceso, en un documento presentado por Catalina Rodríguez Lazcano en el Boletín del Centro de Investigaciones Históricas de Tlalpan³ denominado "Informe que manifiesta el resultado de los inventarios de los muebles e inmuebles de carácter artístico e histórico que son de propiedad nacional y que están incluidos en la municipalidad de Tlalpan, Jurisdicción del D.F.", suscrito por el inspector local Luis G. Martínez en 1918, se asienta el estado en el que se encontraban los pueblos y barrios de la zona: la mayoría de se encuentran abandonados -total o parcialmente-, saqueados y quemados.

San Andrés Totoltepec, otro pueblecillo que está enclavado en la serranía, está deshabitado, su pequeño templo que es de la época colonial abandonado, no encerrando ninguna importancia artística, todos estos templos han sido saqueados y en este lugar hasta las campanas han desaparecido (op cit :2)

También Belisario Domínguez en un discurso político de 1918 hace mención de la penosa situación de los habitantes de Ajusco, quienes, en su proceso de huida, habían perdido todo, refugiándose unos en el pueblo de San Andrés Totoltepec y otros en la ciudad de México. (véase Catalina Rodríguez Lazcano en el Boletín del Centro de Investigaciones Históricas de Tlalpan, op cit.)

El abandono y posterior retorno -que seguramente comenzó después de 1920- tuvo que haber transformado las antiguas relaciones sociales, con lo cual se inició un nuevo proceso de distribución y reapropiación del territorio, pero sobre todo, una nueva construcción simbólica del entorno y de los referentes básicos para reconstruir la identidad quebrada. Este proceso pasó necesariamente por la incorporación de las

³. Boletín "Temachtlioyan", oct-dic. 1987, nos. 6-8. México, D.F.

nuevas experiencias que obtuvieron los migrantes al entrar en contacto -durante un período de por lo menos 10 años- con otros grupos sociales. Muchos de ellos al migrar a la ciudad aprendieron nuevos oficios, obtuvieron nuevos conocimientos y una experiencia de vida diferente a la del pueblo⁴.

Al regresar, seguramente se gestaron nuevos mecanismos de integración de la comunidad. Así por ejemplo, el Dr. Gamboa recuerda que para 1921 había 1500 propietarios aproximadamente; eran nietos de los sesenta y dos peones que le compraron la hacienda al Sr. Larraudi. Aunque considerados como de San Andrés, estos propietarios crecieron, o por lo menos pasaron sus años adolescentes en la ciudad y zonas aledañas.

Para 1929 se constituye la parte ejidal del poblado transformándose el sentido comunitario previo. El Dr. Gamboa recalca que el año clave en la transformación del pueblo fue en 1935 cuando se inicia la producción de flores.

Es probable que el santo volviese a aparecer como el referente central en la reconstrucción de la identidad colectiva, una vez que el poblado gozó de cierta estabilidad económica y territorial.

Durante mi trabajo de campo me llamó la atención que la vivencia de la mayor parte de los entrevistados -particularmente en el caso de los ancianos- es que la fiesta "ha estado siempre"; desde que ellos eran niños recuerdan haber asistido a la fiesta patronal⁵.

4. Con esto se profundizó y se consolidó un proceso que, como vimos en el capítulo 2, estuvo siempre vinculado a la urbe.

5. Es probable que antes de la Revolución se celebraran estas festividades patronales. Sin embargo, sus características seguramente se modificaron después de ésta.

Sin embargo, algunas personas de la comunidad, entre ellas el Dr. Gamboa, aseguran que la fiesta es reciente, que hace unos cuarenta o cincuenta años que se celebra (nadie recuerda o sabe una fecha aproximada). Esto concuerda con los datos históricos de refundación; si a ello le agregamos el tiempo que seguramente les tomó el reacomodo, la reorganización y la recomposición de la vida cotidiana, nos acercamos a la década de los treinta⁶. Si esto es así, tenemos que el inicio o "reinicio" de esta tradición se da, paradójicamente, en el momento en que comenzó la apertura y vinculación con la ciudad: la construcción de nuevas vías de comunicación, la expansión de la mancha urbana hacia el sur, la entrada de mayores servicios, el ingreso al mercado nacional e internacional en el caso de la producción de flores, etcétera⁷.

El santo tenía que ser "rescatado" y los rituales festivos "reinventados". De allí que muchas de las leyendas que encontramos en la zona⁸ narren en diferentes versiones que durante la revolución un soldado quiso llevarse al santo, pero éste era tan pesado que no pudo moverlo. Como señalamos en el capítulo anterior, el santito "decidió" quedarse en el pueblo, reafirmando con ello el sentido de permanencia y un "nuevo" punto de partida. Nuevo en el sentido de que señala un período de refundación distinguible del anterior, pero cargado de toda esa memoria que pudieron reconstruir los que regresaron, enriquecida con las experiencias que obtuvieron durante su migración y destierro.

6. Cabe recordar que es en 1941 cuando se inició el servicio de autotransporte en la zona, y en 1951 cuando entró la luz eléctrica. (Datos proporcionados por el Dr. Gonzalo Gamboa).

7. Estaríamos hablando del período cardenista, momento que se distinguió por la consolidación del capitalismo nacionalista y por un proyecto urbano particular.

8. Véase el capítulo anterior, en donde se presentan algunas de las leyendas recopiladas durante campo.

El sistema de cargos representa entonces una construcción simbólica actual, en la cual desde lo contemporáneo se organizan los saberes y los significados de antaño y no a la inversa, es decir, no se trata de una vieja reminiscencia agraria que se ha tenido que transformar y adecuar "sobre la marcha" de los procesos de urbanización.

En ese "nuevo" sistema de cargos urbano se mantuvieron elementos de la estructura colonial que formaba parte de la memoria del pueblo, pero fueron organizados desde una experiencia totalmente distinta: la que da la naciente urbe capitalista moderna. Es por ello que considero que el sistema de cargos de los pueblos que componen la delegación de Tlalpan puede considerarse urbano.

En este contexto, ¿cuáles son las características particulares que asume el sistema de cargos a partir del proceso antes descrito? ¿Qué importancia tiene en esta nueva forma de ser pueblo, inserto en la ciudad?

1. Características del sistema de cargos en San Andrés Totoltepec.

El análisis del sistema de cargos de San Andrés Totoltepec nos permite aproximarnos al conocimiento de una compleja estructura social y religiosa que ordena la vida comunitaria en su conjunto.

A diferencia de algunos casos indígenas donde se estructuran a través de cuatro o más niveles jerárquicos, en San Andrés Totoltepec este sistema está constituido por sólo dos jerarquías que se ejercen en ciclos anuales: **los fiscales y los mayordomos**, complementado por asociaciones y otras formas de agrupaciones públicas y privadas.

Esta aparente sencillez en su estructuración no lo hace más simple. Su complejidad radica justamente en las múltiples y diversas formas que asume cada uno de estos rangos y la manera en que el conjunto de los habitantes participa en él.

El cargo jerárquicamente más importante y en el que participa un menor número de personas, es el de los fiscales, que son los individuos encargados del templo: cuidan la iglesia, la mantienen limpia, preparan el espacio para las homilias y cuando la iglesia aún no era parroquia, y no contaba con sacerdotes que vivieran en la comunidad, eran los encargados de mantener el vínculo entre la comunidad y los sacerdotes de San Pedro Mártir, parroquia a la cual pertenecían. Asimismo, eran los encargados de llevar las finanzas de la iglesia, hasta que, a partir de septiembre de 1992, la iglesia se constituyó en parroquia y llegaron los nuevos clérigos a vivir a la comunidad⁹. Ahora sus funciones han variado, se centran en dar servicio sábados y domingos en la iglesia, y apoyar en las promesas que salen del pueblo a visitar a otros santos.

El cargo de fiscal, al igual que el de mayordomo, es voluntario y una persona puede permanecer en el cargo el tiempo que lo desee, siempre y cuando haya cumplido sus obligaciones y el pueblo lo reconozca.

Al interior de la estructura organizativa de la fiscalía se observa una cierta jerarquía: hay un fiscal principal, reconocido como la autoridad máxima en relación a los asuntos de la iglesia, encargado de coordinar las acciones del conjunto de fiscales (generalmente son entre ocho y diez fiscales por año); también hay un tesorero que se dedica a la administración de los bienes de la iglesia; hay un secretario que toma nota de los sucesos más significativos; un fiscal "administrador" que tiene las llaves de la iglesia y sabe cuándo hay misas (este cargo, a partir de la presencia permanente de

⁹. En 1993 las pugnas surgidas entre las Comunidades de Base y los nuevos sacerdotes trascendió a la fiesta popular. Los fiscales, en su mayoría miembros de las Comunidades de Base, renunciaron a sus cargos antes de la fiesta. Los mayordomos que eran más bien creyentes, no muy vinculados con la iglesia, permanecieron al frente de la organización festiva. Durante la fiesta se notó la ausencia de las familias de los fiscales en el momento de la misa mermando notablemente el número de participantes. Posteriormente la fiesta popular adquirió su tradicional esplendor de danzas y música en donde participaron como siempre.

los curas en la comunidad seguramente será modificado); y finalmente existe un número variable de fiscales que ejecutan tareas específicas como abrir y barrer la iglesia, pintarla y mantenerla cuidada, etcétera.

Estas labores son apoyadas por comisiones y asociaciones dedicadas al mejoramiento de la iglesia, como Proconstrucción que es una comisión integrada por miembros del pueblo que recolectan fondos durante todo el año para realizar obras de reparación y mejoramiento mayores; por ejemplo, la construcción en 1992 de un salón de usos múltiples, la casa del nuevo párroco, la reparación de las bardas, la instalación eléctrica, agua, herrería, mantenimiento del atrio, reparación de vidrios, etcétera¹⁰.

El trabajo de la fiscalía se financia fundamentalmente con donativos recaudados por diversas comisiones formadas por colectores que recorren las casas solicitando una aportación monetaria. Semana a semana, como los "aboneros" pasan a cobrar la cuota de cada familia. También los donativos de las promesas que vienen de otros pueblos son importantes para esta labor¹¹. El dinero se reúne en lo que llaman "alcancía del santo", y se reparte durante el mes de enero para realizar las obras que hayan propuesto los fiscales. Existen donativos individuales o familiares.

La ocupación de un puesto jerárquicamente alto no necesariamente tiene que ver con la edad; hay muchos jóvenes que se proponen como fiscales y ocupan el puesto durante varios años, aunque también encontramos gente mayor que lo hace. No siendo la edad (y por lo tanto la experiencia y el conocimiento) lo que determina el acceso a un cargo, pareciera que el prestigio más bien se constituye a partir de los vínculos

¹⁰ El monto de dinero que maneja la fiscalía varía año con año, pero para dar un ejemplo de ello, durante el cambio de poderes de 1993, el tesorero reportó N\$ 28,000 de ingresos, señalándolo como un saldo deficitario, por lo cual tuvieron que pedir prestado dinero a Proconstrucción.

¹¹ Por ejemplo, en 1992, las promesas de El Señor de los Milagros (Milpa Alta y Xochimilco), Lomas Zapote, Plan de Ayala, Viveros de Cuatepla y Tlalpan aportaron más de N\$ 1,500.00.

familiares del fiscal (hay determinadas familias que por su posición económica, moral o de origen, son reconocidas por todos e investidas de determinado prestigio), así como de su actuación moral frente a la comunidad y frente al santo.

Habitualmente los fiscales son varones casados. Este requisito, aunque no es explícito, lo hemos podido observarlo durante los cinco años de trabajo en la comunidad. Hasta este momento no se han visto mujeres fiscales ni jóvenes solteros que ocupen ese cargo.

Esta selección de varones casados y el reducido número de participantes, aparentemente da a los fiscales una jerarquía mayor que la de los mayordomos. Es decir, si seguimos la propuesta descriptiva de Carrasco de una pirámide jerárquica, más nutrida en los cargos de menor status, los fiscales de San Andrés tendrían una mayor importancia en dicha jerarquía.

Este cargo no se reduce al vínculo con la iglesia exclusivamente, también tiene un papel importante en la fiesta, ya que son quienes ayudan en aquello que en la organización se relaciona con la iglesia: sacar la bancas, colocar de los arreglos florales, barrer y limpiar tanto la iglesia como el atrio, etcétera.

De manera paralela al cargo de fiscal están los mayordomos que son los encargados de las diferentes actividades de la fiesta patronal. Se ocupan de recaudar fondos¹², de proveer lo necesario para la actividad festiva correspondiente, de tener todo listo para la ceremonia en coordinación con los fiscales, pero sobre todo son los anfitriones, es

12. Las colectas se inician el 2 de noviembre y generalmente comienzan los mayordomos de castillo. Durante todo el mes, cada fin de semana, los mayordomos de los diversos eventos pasan casa por casa a recolectar la "cooperación". El monto entregado por familia es voluntario, pero hay un registro escrito de quiénes cooperan y con cuánto, el cual se hace público durante la asamblea de cambio de poderes. Algunas familias hacen un solo pago. Otras cooperan semanalmente hasta reunir una cantidad suficiente.

decir, los encargados de recibir las promesas que acompañan a los santos de otros pueblos y de dar la bienvenida a todos lo que participan en el festejo. Su actuación es por ello fundamental y el prestigio que se obtiene del cargo está directamente relacionado con la "felicidad" o "infelicidad" con la que se desarrolla el evento. De allí que cada año los mayordomos en turno buscan superar la fiesta del año anterior, tanto en la calidad de los elementos que en ella intervienen, como en la cantidad de dinero gastado para su realización.

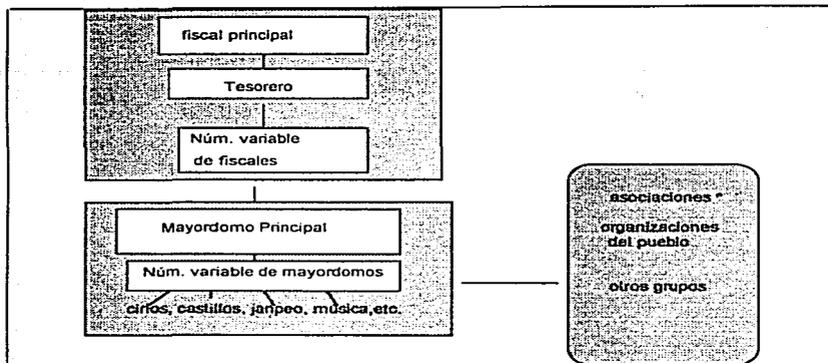
La actividad de los mayordomos en el contexto de la fiesta patronal tiene un carácter fuertemente "institucionalizado", en el sentido que lo define James Dow, ya que se basa en una conducta social de repetición, en un marco social determinado y se relaciona con una serie de objetivos y fines prefijados, lo cual le confiere una gran estabilidad en el tiempo. (Dow, 1974 :30)

Esta actividad está marcada por itinerarios minuciosos, por roles prefijados y claras jerarquías, legitimadas por el concepto de "tradición". La evaluación de su papel no es realizado sólo por los vecinos de la comunidad, sino por el santo mismo y de ello dependerá la bonanza del siguiente año.

Hay tantas mayordomías como eventos conforman la fiesta patronal: mayordomías de cirios, de adorno, de portada interior, de portada exterior, de vestido, de música, de salva, de promesas y peregrinaciones, de danzas, de castillos, de jarpeo, etcétera.

Ahora bien, cada una de estas mayordomías tiene sus propias características y una forma variable de organización a su interior. Esto da nos brinda un complejo mosaico de funciones y obligaciones en las que participa un número considerable de miembros de la comunidad. Esta estructura se sintetiza en la siguiente gráfica:

Gráfica 3
Estructura básica del sistema de cargos en San Andrés Totoltepec



Las funciones y actividades de los mayordomos se distribuyen de la siguiente manera:

1. Los mayordomos de cirios son los encargados de proveer todas las velas que adornan la iglesia y de donar "ceras" para el resto del año. Particularmente importantes son las velas que acompañarán al santito durante su fiesta. Estas generalmente son gruesos cirios blancos adornados con motivos diversos, relacionados con el santo. La estructura de esta mayordomía es de las más sencillas y en ella participa un número aproximado de diez mayordomos que recaudan fondos para mandar a hacer o comprar las velas requeridas.
2. Los mayordomos de adorno se organizan en torno a tres tipos diferentes de adornos durante la fiesta: a) la portada que cubre la entrada principal de la iglesia, realizada por

una misma familia del pueblo desde hace muchos años, la cual representa una verdadera obra de arte efímero. Cada año la familia del mayordomo de portada se dedica meses enteros a la elaboración del diseño y a la realización de la misma, la cual cambia en cada celebración. La portada se hace con semillas diversas (maíz y frijol), piedra molida y lentejuelas de colores¹³. Es monumental, ya que debe cubrir buena parte de la fachada principal del templo, por lo que el costo del material y el tiempo que se le dedica es muy significativo; generalmente lo financia el propio mayordomo con apoyo de sus familiares, especialmente de sus hijos, que probablemente heredarán esta labor. b) La portada "del santo" es un colorido marco de madera forrado de flores naturales en general blancas, amarillas y rojas, que se le coloca al santo cuando ha sido bajado del altar el día en que da inicio la fiesta. Esta portada la realiza año con año, desde hace cuarenta años, un artesano de los Reyes, Coyoacán, que la entrega como promesa al santo. c) Por último el adorno de la iglesia (o vestir la iglesia) y el de las calles aledañas, realizado por grupos de jóvenes organizados por algún adulto o alguna mayordomía del pueblo. Los adornos de la iglesia consisten en diversos arreglos que se cuelgan en las paredes, guiraldas de colores, papel picado, etc., combinados según el gusto de decorador. Asimismo se adoman con guiraldas y diferentes objetos (canastitas o esferas navideñas, flores de pascua, etc., que también varían año con año) la calle principal¹⁴ y los accesos por donde entrarán las promesas visitantes el día de la fiesta. Muchas veces son los propios vecinos de la calle por la que entrarán éstas los que se ponen de acuerdo y la adoman.

3. Los mayordomos de castillo también presentan dos modalidades: hay "organizaciones del pueblo" constituidas por grupos de pobladores de una calle o de

¹³. Estos materiales se combinan de diferente manera cada año dependiendo del diseño. El elemento constante es la figura del santo en la parte superior central.

¹⁴. Que abarca dos cuadras desde la Iglesia hacia la carretera por la calle de Reforma.

un barrio que se reúnen y cooperan para ofrendarle al santo, a manera de promesa, uno o varios castillos y docenas de fuegos artificiales. Generalmente este tipo de castillo es quemado el día 30 de noviembre si cae entre semana y son castillos relativamente pequeños¹⁵. La mayordomía de castillo propiamente dicha es la que se encarga de contratar y darle de comer a los "castilleros" que diseñan y arman la gigantesca estructura de los fuegos artificiales, cuya altura en ocasiones supera la de la bóveda de la iglesia. Con diseños caprichosos, diferentes cada año, el castillo "mayor" se quemará al finalizar la fiesta, aproximadamente entre 10 y 11 de la noche del domingo correspondiente. La creatividad y el lujo de esta maravillosa obra de arte de fuego, pólvora y luz, representa uno de los elementos centrales de la celebración y por ello uno de los que más se compara de un año a otro.

El momento en que se quema el castillo grande, marca el término de la celebración y es un momento de culminación colectiva, después del gran esfuerzo que implicó la realización total de la fiesta. Esta mayordomía reúne a un número considerable de personas (50 mayordomos aproximadamente) ya que es una de las más costosas. Llama la atención que en ella participe un gran número de mujeres. Durante cada fiesta se queman tres castillos.

4. Los mayordomos de salva, ocho en total, son los encargados de la compra de los "cohetes" que serán quemados a lo largo de la fiesta, con los cuales se señalan los diferentes momentos del proceso festivo: el inicio de las colectas, el que una familia coopere, la llegada de las bandas al comienzo de la fiesta y la llegada de promesas. Usualmente uno o varios mayordomos de salva conforman -junto con fiscales y

¹⁵ En 1991, el costo del castillo grande fue de aproximadamente N\$48,000 (48 millones de viejos pesos). Se quemaron dos castillos "chicos" de N\$21,500 cada uno. En cohetes se gastaron N\$5,000. En el informe de la mayordomía se dijo que el pueblo cooperó con N\$47,848.00. Cada casa entregó una cooperación de aproximadamente N\$75.00. En 1992, el costo aproximado de cada uno de esos castillos "pequeños" fue de \$25,000 nuevos pesos.

mayordomos de promesa- la comitiva que recibe a las promesas visitantes. Durante el trayecto de la iglesia al punto de reunión, el mayordomo va anunciando la llegada de la comitiva receptora con el tronido de los cohetes. La comitiva visitante anuncia su llegada también de esta manera. Así, se establece una suerte de diálogo sonoro entre ambas. Una vez que es recibida la promesa, durante todo el camino de regreso al templo las salvas van anunciando el paso del grupo y es común que las promesas ofrenden al santo varias docenas de salvas¹⁶.

5. Otro acto importante de la fiesta es el jaripeo o monta de becerros salvajes. También éste está organizado por mayordomías que se encargan de contratar montadores y ganado así como de proveer del corral donde se realizará el jaripeo o monta de toros "salvajes". Esta mayordomía también es una de las más costosas ya que tanto montadores como ganado son traídos desde el Estado de Morelos, lo cual implica un costo alto; los mayordomos, además de pagar el transporte de los dueños de los toros y el salario a los montadores, deberán alimentarlos y darles de beber a ellos y a sus acompañantes durante el tiempo que permanezcan en la comunidad. El jaripeo se realiza en las afueras del pueblo, en un terreno baldío cercano a la carretera; hay generalmente de tres a cuatro corridas: una el día 30, otra el domingo de fiesta, después de la misa, y otras dos el la siguiente semana. Sin embargo, la presencia de los montadores y del ganado se da con cuando menos una semana de anterioridad. Por ello ésta es una de las mayordomías más grandes, ya que reciben aproximadamente a unas 120 personas, además de la banda que contratan para amenizar el evento. En ella participan aproximadamente 20 mayordomos que se abocan a instalar la plaza, darle de comer a los músicos, suministrar el forraje a los animales, etcétera.

¹⁶ Según Sergio Inestrosa (1994, op. cit.) durante la fiesta de 1991 se quemaron 7,200 cohetes con un costo total de aproximadamente N\$36,000.00.

6. Una de las partes centrales de la fiesta lo representa las danzas que se le ofrecen al santo patrón. Estas aun cuando se consideran mayordomías, en realidad conforman "asociaciones" cuyos miembros adquieren un compromiso a largo plazo -si no es que de por vida- y el mando del grupo se hereda de padres a hijos. Por ejemplo, el Sr. Morales fue desde 1959 el titular de la danza de los Santiagos de San Andrés; recientemente murió ya muy anciano y su hijo continúa con su labor, pero en la asociación están también los nietos del señor y varios de sus parientes. En este sentido, la mayordomía de danzas tiene una estructura claramente vinculada a las relaciones de parentesco, a diferencia de las mayordomías antes descritas que no se estructuran exclusivamente a partir de este criterio, aunque también puede estar presente.

Hay cuatro danzas consideradas "del pueblo", aunque todas tienen su origen en otros lugares del país: la danza de los arrieros (originaria del Estado de México), la danza de moros y cristianos o Santiagos (danza de origen medieval europea, generalizada en todo el país), la de los chinelos organizada por los Espinosa (danza de carnaval originaria de Tepoztlán, Morelos), y la de los voladores de Papantla (Veracruz)¹⁷. Sin embargo, aun cuando sus orígenes son ajenos a la zona, el pueblo ya las hizo suyas, gestando verdaderas "escuelas" en donde, bajo la mirada del responsable del grupo (a veces llamado mayordomo), se enseña a sus miembros los pasos de la danza y el sentido profundo de la misma. A estos espacios se incorporan personas de diversas edades. En algunos casos como los Santiagos, sólo participan varones (desde niños pequeños de no más de tres o cuatro años, hasta ancianos). En las otras danzas también se incorporan algunas mujeres.

17. Esta danza dejó de presentarse desde 1991, cuando en la delegación de Coyoacán el palo que sostenía a los voladores cayó, causando la muerte de varios de ellos.

En este sentido, San Andrés Totoltepec es un pueblo "cosmopolita", con una gran capacidad de incorporar elementos externos, apropiárselos y constituirlos en parte central de sus tradiciones. Cosmopolita en el sentido de que tiene una visión de la realidad que rompe el ámbito local, conformándose como un espacio de incorporación de elementos regionales, tanto de grupos urbanos como de grupos rurales.

Ahora bien, además de las cuatro danzas del pueblo, hay promesas visitantes que también incluyen danzas. Por ejemplo, en 1992 Santo Tomas Ajusco trajo la danza de los Lobitos organizada por uno de los maestros del pueblo. Asimismo, Contreras -a través de la Casa de la Cultura- incorporó a un grupo de la tercera edad con ritmos tropicales en 1993. Asimismo, cada año son invitados los Concheros y los Romanos. Ambas danzas se constituyen a través de verdaderas organizaciones nacionales, con una mística y una comprensión del mundo muy particulares. El número de danzas invitadas varía año con año.

7. Un caso similar es el de las asociaciones o mayordomías de música. Hay dos asociaciones de músicos en el pueblo, compuestas por unos ochenta miembros cada una -y sus familias- los cuales, a diferencia de los danzantes que ejecutan ellos mismos las danzas, se dedican a financiar la preparación musical de los miembros de las bandas y en el momento de la fiesta les dan de comer y de beber. Muchos de ellos llevan treinta o cuarenta años participando en las asociaciones.

Es interesante descubrir que entre las asociaciones de música ("los carmelistas" o Asociación Treinta de Noviembre y los "rafaelistas"¹⁸) se establece una verdadera "guerra" musical por lograr que sus músicos sean los mejores y le ofrezcan al santo

¹⁸ En ambos casos reciben sus nombres del nombre de sus fundadores: Rafael Sánchez que inició la organización en 1953 y del Sr. Carmelo.

año con año, melodías de mejor calidad. Así, las asociaciones se preocupan porque los miembros de la banda se formen en el Conservatorio Nacional, o tomen lecciones que les permitan ampliar sus repertorios, que van desde composiciones de música clásica hasta piezas populares. Los mayordomos de banda tiene la prerrogativa poder llevarse las bandas a sus casas para animar también el ámbito privado de la festividad.

Paralelamente a estas dos asociaciones del pueblo, hay mayordomos que contratan otras bandas¹⁹, ya que cada promesa que entra tiene que ser recibida por la comitiva correspondiente y por una banda que los acompañe. Así que las dos bandas del pueblo no son suficientes para cumplir dicho compromiso.

También hay promesas de música familiares. Por ejemplo, la familia de los Miranda año con año lleva mariachis para que en la madrugada del 29 le canten las "mañanitas" al santo. Otras familias hacen lo mismo a lo largo del período festivo.

8. Una de las mayordomías más importantes es la de vestido. Se trata de una mayordomía familiar, formada por miembros de una familia nuclear, que se encargan de confeccionarle un nuevo traje al santo, mismo que estrenará el día de la fiesta. El traje consta de una capa y un "vestido" habitualmente rojo con brocados dorados, que le es colocado, en medio de una gran ritualización, en el momento en que los fiscales bajan a la figura del altar mayor y la colocan bajo la portada de flores.

Esta mayordomía también es anual pero el financiamiento total corre a cargo de la familia propuesta para el cargo. En este caso también observamos cierta tendencia a que sean una o dos familias las que se ocupen de la labor año con año.

¹⁹ Usualmente se contratan tres bandas, además de las dos existentes en el pueblo: una de Chinconcuac, Estado de México; otra que viene de Michoacán y una tercera de Morelos.

9. Finalmente, encontramos la mayordomía de promesas que representa a mi parecer, uno de los ejes determinantes de todo el ritual religioso en su sentido más profundo, ya que es la que se encarga de recibir a las promesas y peregrinaciones de los santos visitantes de otras comunidades que vienen a felicitar y a honrar a San Andrés.

Su papel es central ya que son estos mayordomos los encargados -junto con los fiscales- de brindar la hospitalidad a los visitantes, y por lo tanto son los responsables de la reciprocidad con los otros santos. Es decir, son lo que organizan también la asistencia de San Andrés a las fiestas patronales de la zona, y los que deciden qué ofrendas entregar a las comunidades asignadas. Son, por así decirlo, los que dan "la cara" por San Andrés. Por tanto la imagen del pueblo hacia el exterior va a depender de su actuación.

...las promesas traen obsequios para la iglesia. Siempre se corresponde con lo mismo o un poquito más. Cuando alguna promesa trae más cosas la iglesia organiza el obsequio. Si por ejemplo una promesa trae una banda, los de la iglesia hablan con los de la música (mayordomos) y les piden su cooperación para corresponder. (Entrevista realizada por Maxine Zambrano a Roberto Espinosa, 1990)

Cada mayordomo de promesa deberá dar hospedaje y alimentos a todos los miembros de la promesa que le corresponde atender, durante los días que éstos se encuentren en la fiesta. Cada uno elige la promesa que va a atender generalmente porque existe algún vínculo con la comunidad elegida: compadrazgo o parentesco. Aunque éste no es un requisito obligado.

Hay tantos mayordomos de promesa como comunidades llegan a visitar a San Andrés, y la mayordomía implica necesariamente la participación del conjunto de la familia nuclear y extensa, para poder respaldar el fuerte gasto que implica alimentar por lo menos a cuarenta personas que peregrinan del poblado visitante. A San Andrés llegan aproximadamente treinta promesas cada año. Aunque este número puede variar año

con año, sí se puede observar un patrón fijo de promesas que se repite, particularmente aquéllas provenientes de los pueblos de la zona.

Las promesas más importantes que llegan a ofrendar a San Andrecito son: Magdalena Contreras; Tepepan (Xochimilco); San Pedro Actopan (Milpa Alta); Ocotepéc y Santa Magdalena Coayucatepec (Estado de Puebla); San Miguel Xicalco, Santo Tomás Ajusco, Parres, San Miguel Ajusco, San Miguel Topilejo y San Pedro Mártir (Tlalpan); San Juan Cuatetelco (Estado de Morelos); Chalco, Tres Marías, San Juan Atzingo y Santiago Tilapa (Estado de México), entre otros. Además de los pueblos encontramos promesas de barrios y colonias de Tlalpan: los Volcanes, Mirador y Águilas, Pedregalito, el ejido de San Andrés y sus cuatro parajes; Cruz de Farol, Chimili, la Cuchilla y el Treinta y ocho; Plan de Ayala, Viveros, Chimalcóyotl, La Candelaria, Tlalcoligia y San Agustín de las Cuevas, Tlalpan²⁰.

Hay también promesas "no oficiales" o familiares. Es decir, que una familia como tal viene a visitar al santo y a solicitarle algún favor o a pagar por algo que ya le concedió. En ese caso, aun cuando no son promesas "de capilla a capilla", también son recibidas por la comunidad, ya sea por sus parientes o compadres, o por cualquier otro mayordomo que así lo desee.

Las promesas familiares se pueden convertir en "de capilla a capilla" si así lo solicitan los miembros de la comunidad. Por ejemplo en 1992, la promesa de Santiago Tilapa, que hasta entonces asistía a la fiesta por la relación familiar entre los grupos de "arrieros" de ambos pueblos, solicitó su reconocimiento oficial de capilla, y a partir de esa fecha, asiste como comunidad. Ello significa que la reciprocidad de San Andrés a

²⁰. Durante 1992 y 93 pude observar que también se incorporaron promesas que ya no dan cuenta de un ámbito territorial específico: los choferes de la ruta 1; o personas que provienen de espacios territoriales urbanos muy específicos, como por ejemplo los habitantes de Villa Olímpica, que no son una colonia ni un barrio, sino un conjunto habitacional.

Santiago no depende ahora sólo de los "arrieros" emparentados, sino del pueblo en su totalidad.

Con ello se establece una suerte de circuito de reciprocidad entre poblados, familias y capillas que se reproduce a lo largo de todo el año, pues hay múltiples fechas de celebración.

Las promesas también incluyen las peregrinaciones que realiza la comunidad de San Andrés a santuarios milagrosos. Así, encontramos que hay mayordomos que organizan la peregrinación a Chalma, a Amecameca o a la Basílica de Guadalupe.

Lo anterior implica que las mayordomías, particularmente las de promesas, trascienden el momento festivo; ejercen sus funciones a lo largo de todo el año y en diversos planos, ya que cubrir el requisito de asistir cuando menos a veinticinco fiestas de diversos pueblos y comunidades de la zona, además de las fechas fijas en las que se peregrina a los santuarios, requiere de una amplia organización y participación de los pobladores. (El tema de la reciprocidad festiva se analiza en el siguiente capítulo)

Es importante subrayar que en el financiamiento de la fiesta no hay intervención directa de la delegación. Todos los requerimientos para el acto festivo lo aporta el pueblo²¹.

El cambio de poderes se realiza el miércoles siguiente de la fiesta, en el atrio de la iglesia, a manera de asamblea pública, a la que asiste gente del pueblo, particularmente los interesados en ocupar cargos y los que ocuparon el cargo durante el proceso festivo que concluyó. Esta ceremonia es presidida por el fiscal mayor y amenizada por una de las bandas del pueblo²².

²¹ En términos generales, el Dr. Gamboa calculaba que para 1992, que el gasto total de la fiesta fue de unos NS150,000.00.

²² Durante el cambio de poderes de 1992 también estuvieron presentes los nuevos párrocos.

En ella los mayordomos y fiscales salientes dan un informe sobre cada una de las actividades que realizaron en relación a la fiesta y entregan un informe pormenorizado de ingresos y egresos que se pega en las puertas de la iglesia para el conocimiento de todo el público. Se comienza con el informe de los fiscales y de las comisiones a través de las cuales organizaron su actividad, para posteriormente ceder la palabra a los mayordomos.

Al finalizar cada informe se les pregunta si quieren continuar en su cargo. Después, entre aplausos y comentarios, y sin importar que la respuesta sea afirmativa o negativa, la banda toca una "diana" ya sea para agradecer su participación, en caso de que decida concluiría, o de darle nuevamente la bienvenida, en caso de que decida quedarse.

Independientemente de la respuesta que dé el encargado saliente, se pregunta al público quién más se quiere anotar. Es decir, que no sólo se busca un sustituto en caso de que la persona decida retirarse del cargo, sino que la búsqueda se orienta a incluir a un mayor número de participantes. Al frente, junto al fiscal que preside la reunión, hay una mesa con un par de encargados que anotan en un gran cuaderno a los nuevos participantes en cargos, signando el compromiso que éstos adquieren con el santo durante ese ciclo.

Cabe señalar que este esquema organizativo del sistema de cargos es similar en todos los pueblos de Tlalpan y sus características las sintetizamos de la siguiente manera:

a. El sistema de cargos de los pueblos y barrios de Tlalpan se estructura a partir de dos cargos básicos: los fiscales -dedicados al mantenimiento de la iglesia- y los mayordomos- encargados de organizar los diferentes eventos de la fiesta-. Hay tantas mayordomías como eventos tenga la celebración: castillos, salva, música, jarpeo,

portada, danzas, cirios, etc. Paralelamente a estos dos cargos centrales hay siempre una serie de organizaciones y asociaciones que forman parte del sistema de cargos pero que tienen una lógica diferente.

Sólo encontramos tres excepciones a esta forma de organización: San Miguel Topilejo, San Pedro Mártir y Santo Tomás Ajusco. En el primer caso se modifica la jerarquía de cargos y el número de los mismos. En los dos siguientes hay una transformación profunda del sistema.

En Topilejo encontramos tres cargos más: el de topil que apoya la labor de los mayordomos en todas las actividades; el de recaudador, puesto jerárquicamente más importante que todos los demás, y al que sólo se tiene acceso después de haber ocupado los cargos anteriores; y el de representante que es un cargo de alto prestigio que funciona como un asesor del mayordomo, lo cual implica muchos años de experiencia en el sistema de cargos.

En San Pedro Mártir, las mayordomías se transformaron en "comisiones", las cuales si bien cumplen funciones similares a los mayordomos, mantienen un vínculo mucho más estrecho con la parroquia. A mi parecer este proceso se relaciona con la importante presencia de Comunidades de Base en este pueblo, que han modificado el sentido festivo. Sin embargo, aun en ellas persisten algunos de los elementos de los sistemas de cargos: cambio anual, organización de la misa y de la fiesta, etcétera.

La excepción más interesante que se encontró es la de Santo Tomás Ajusco, en donde, debido al conflicto con el sacerdote del lugar, la fiesta tuvo que realizarse de manera más autónoma. Se perdieron las mayordomías y fiscalías como tales, pero sucedió un fenómeno particularmente interesante, ya que toda la estructura festiva se fusionó a la estructura de la delegación. Es decir, que ahora la fiesta se organiza desde la subdelegación a partir sus espacios formales: junta de vecinos, jefes de manzanas,

representantes de grupos, etc. Estos cargos -aparentemente cívicos- tiene las mismas funciones que las antiguas mayordomías.

Lo anterior nos lleva a pensar que la religiosidad popular tiene una lógica propia, relativamente autónoma de las instituciones tanto cívicas -como la Delegación- como religiosas, como la iglesia católica.

b. Todos los cargos son colectivos, anuales, y puede participar cualquier miembro de la comunidad, hombre o mujer. Solamente en Topilejo y en San Miguel Xicalco se observó que hay cierto condicionamiento a que los mayordomos sean casados, por lo cual las mayordomías se estructuran en parejas. La duración de los cargos es variable en cada comunidad y va desde un año hasta cinco.

c. En todas las comunidades estudiadas el sistema de cargos no se limita a la preparación de una o varias fiestas. En él se incluyen las distintas formas de peregrinar de los pueblos, que son básicamente dos: las "promesas" que forman parte de las fiestas patronales y las realiza una comunidad con su santo patrón para ir a visitar a santos de otras comunidades en el momento de la fiesta, y las peregrinaciones a diferentes santuarios como el de Chalma, el de Amecameca, etc. Ambos tipos de peregrinaciones están organizadas a partir de mayordomías. Lo anterior garantiza relación continua entre los santos patronos de la zona, y con el exterior.

d. En todos los casos se legitima la pertenencia a la comunidad a través de la participación en el sistema festivo. Es decir, se pertenece a la comunidad no sólo por nacimiento sino fundamentalmente por la participación -económica o en el sistema de cargos- en la fiesta patronal. Hay comunidades en las cuales este control es tan estricto que aquel que no coopera, no puede ser enterrado en el panteón local.

e. Todos los cargos son anuales a excepción de lo que sucede en San Miguel Xicalco donde las mayordomías tienen una duración variable²³. Las fechas para el cambio de poderes varía pero es interesante que en muchos de los pueblos se realiza el día 31 de diciembre. De allí que en el calendario festivo aparezca como una de las festividades "religiosas" que se celebran colectivamente.

Ahora bien, ¿quiénes pueden participar y quiénes no? ¿cómo se construye el adentro y el afuera a partir de esta práctica social? y ¿en qué sentido conforma uno de los ejes de identidad colectiva?

1.1. El sistema de cargos, la construcción de referentes identitarios y la reproducción social.

Por ser el sistema de cargos una estructura organizativa central de la comunidad la primera pregunta que nos salta es ¿quiénes pueden ser mayordomos? Y ante esta pregunta, generalmente, los pobladores de San Andrés contestan que "cualquiera". Siempre que asista al cambio de poderes, que se realiza al siguiente miércoles después de la fiesta.

Esta respuesta no nos satisfizo, ya que si los mayordomos son los representantes del santo y la pertenencia al grupo se fija en buena medida a partir de la adscripción a él, el sistema de cargo tendría un carácter "exclusivo" para aquellos que son de San Andrés.

Al mismo tiempo nos han hecho referencia a una "lista" en la cual se anotan las personas que quieren ser mayordomos. El Dr. Gamboa, cronista del pueblo, comentaba

²³. Algunas son anuales, unas duran dos años, y otras cinco.

que hay tanta gente que quiere ocupar un cargo, que la lista llega hasta el año 2023, y que hay casos en que son anotados niños que aún no han nacido.

Estos datos resultan sumamente interesantes ya que fechas similares se señalan en las "listas" del Niñopa de Xochimilco y en todos los pueblos de Tlalpan y de Milpa Alta que mantienen vigente el sistema de cargos. Sin pretender explicar qué significado tiene el año 2023, considero de suma importancia comprender el sentido que tiene para un grupo social esta proyección en el tiempo.

Más allá de que durante los años de investigación nunca pude "ver" físicamente dicha lista, lo cual desde luego no prueba su inexistencia, es evidente que en el momento del cambio de poderes, no aparece este listado, ni hay un orden prefijado en el acceso a los diversos cargos. Los nuevos mayordomos se autoproponen voluntariamente y asumen públicamente el compromiso del cargo durante un año.

Inclusive, un mayordomo o un fiscal puede permanecer varios años en el mismo cargo, sin ninguna restricción colectiva al respecto²⁴. De hecho me parece que la tendencia general es a que permanezcan más de un año en el cargo. Ello implica que no se respeta el orden preestablecido en la famosa "lista".

Donde sí hay listas de asistencia es en el caso de las mayordomías de promesa a los santuarios. Tal es el caso de la peregrinación a Chalma.

Algunos entrevistados -ante esta aparente inconsistencia entre la forma en que se autoeligen los ocupantes de cargos y la lista- plantean que es una "lista por conocimiento", es decir, que hay un saber implícito colectivo en torno a quiénes pueden

²⁴. Un importante excepción es San Miguel Topilejo, en donde los cargos no se repiten, por lo cual un mayordomo sólo ocupa el cargo una vez en su vida.

ocupar cargos en la comunidad. Algunos afirman que la lista no es un pedazo de papel sino un "entendido".

Desde una perspectiva simbólica pareciera que el reconocimiento de esa lista no se limita al establecimiento de un aparente "orden" en la sucesión de cargos, sino que se refiere más bien a un proceso mediante el cual la comunidad garantiza ideológicamente la continuidad en el tiempo de su reproducción cultural y social. Es decir, que la lista representa la existencia simbólica de la constatación colectiva de que los valores sociales y culturales del pueblo se van a reproducir, por lo menos hasta después de este siglo.

El hecho de que se incluya a niños no nacidos aún, tiene el peso de la trascendencia del grupo más allá de los individuos que lo conforman. De esta manera se construye la certeza de que el futuro tiene de antemano un sentido cultural propio.

Pero ¿cómo garantizar esta permanencia si aparentemente "cualquiera" puede ocupar un cargo? A mi parecer, lo que sostiene esta estructura en el caso de San Andrés es el "monopolio" de la actividad ritual. Es decir, que los cargos son asumidos básicamente por los miembros de las familias fundadoras o "principales" del pueblo. Los avecinados, los recién llegados, los que viven "a las orillas del pueblo", no tienen acceso a los cargos.

En este sentido, el sistema de cargos es un derecho "exclusivo" de los de San Andrés, que tiende a reforzar no sólo las diferencias de rango y de prestigio al interior de la comunidad, sino fundamentalmente a legitimarlo hacia el exterior. En la medida en que el santo peregrina, se establecen las fronteras del adentro y el afuera; el contrapunto o el contraste con otras comunidades. Los mayordomos y fiscales se constituyen entonces en representantes de su comunidad/santo frente a las demás comunidades.

Este monopolio en torno al control del ritual religioso está vertebrado por la estructura de parentesco de la comunidad. Basta escuchar los nombres de los mayordomos salientes y de los entrantes, o de los grupos de mayordomos de cada actividad, para darse cuenta de que están emparentados entre sí, y que son los mismos apellidos de los que en el capítulo anterior definimos como las familias originarias²⁵.

Así, mientras que en otros grupos sociales este monopolio de la actividad ritual lo tiene por ejemplo los adultos de sexo masculino, los ancianos o los grupos económicos con mayor poder, pareciera que en San Andrés Totoltepec, éste se constituye por consanguinidad, lo cual permite incorporar a un gran número de pobladores, ya que las variables edad y sexo no representan un límite en su estructuración.

Parece existir entonces una "obligación" solidaria consanguínea, en el plano místico, en donde se consagran los poderes ancestrales del santo.

Para lograr esto, los mensajes tiene que significar en un doble sentido, hacia "atrás", recuperando el pasado como punto de partida, pero mirando hacia "adelante", en donde el presente tiene que incorporarse para que los individuos puedan actual en él y comprenderlo. De ahí se explica, que a pesar de los llamados "abismos" generacionales, la cultura se siga reproduciendo -en su sentido amplio- pero se adecue a las consideraciones nuevas que le impone cada momento histórico. En este movimiento pendular del origen al fin del grupo (pasado/presente) es en el que se establece el tiempo cultural. (Aguado/ Portal, 1992: 85)

Por ello es que considero que uno de los ejes desde donde se define el pueblo lo representa el sistema de cargos. En una colonia de la urbe, aun cuando podamos encontrar conjuntos de parientes, la delimitación hacia el exterior no está dada por este criterio. Aquí en cambio encontramos que "ser de San Andrés" se establece

²⁵. Por ejemplo, los fiscales del período 93/94 eran: Guadalupe Santillan, Roberto García, Ernesto Torres, José Luis García, Luis Antonio Zapata, entre otros. Todos ellos son pertenecientes a las familias principales.

fundamentalmente por la participación en la fiesta ya sea cooperando para su celebración o directamente dentro del sistema de cargos. Pero el énfasis está en este último aspecto, ya que los fuereños también pueden cooperar económicamente para la fiesta, sin que esto les dé "ciudadanía".

Como señalé antes, los mayordomos y fiscales llevan un minucioso registro de quiénes cooperan y con cuánto, cuestión que se hace del conocimiento público durante la ceremonia de cambio de poderes. De esta manera, representan una suerte de "vigías de la pertenencia", ya que son los que pueden en un momento dado definir quién pertenece al pueblo y quién no.

El sistema de cargos representa entonces un mecanismo de inclusión/exclusión, mediante el cual los pobladores de San Andrés Totoltepec marcan sus fronteras de pertenencia.

En su carácter de fenómeno urbano, tiene la cualidad de sintetizar de manera práctica y cotidiana el pasado -con un fuerte contenido prehispánico y rural -para proyectarlo y refuncionalizarlo según las condiciones de urbanización y modernización en las cuales se encuentra inserto el pueblo. Los miembros del pueblo que ocupan un cargo junto con sus familias organizan la mayor parte de sus actividades en función de cumplir con lo requerido por éste. Todas las acciones que realizan tiene un sentido, un por qué deben realizarse y un cómo deben realizarse, en función de complacer al santo y obtener sus favores tanto individual como colectivamente.

En síntesis, es través de esta estructura social de participación festiva como se garantiza, por un lado, un normatividad refrendada anualmente, y por otro, una participación continua de un número muy amplio de pobladores. Es decir, que el sistema de cargos garantiza y legitima un proceso mediante el cual hay una transmisión de saberes y de prácticas tradicionales de generación en generación.

Parfraseando a Lefebre podemos afirmar que "...poco ha quedado de ese pasado, nada subsiste. Nada y no obstante todo: la forma misma del pueblo" (Lefebre Henri, 1971 :21)

2. Características generales del sistema de cargos urbano.

El sistema de cargos urbano tiene una serie de implicaciones en su estructura que considero interesantes de señalar. En términos generales puede decirse que: a) el sistema de cargos se conformó como una estructura más "democrática" en el sentido de que se abrió para todos los miembros de la comunidad; b) esto lo reviste de la suficiente flexibilidad como para incorporar a jóvenes y mujeres; c) es una institución social que tuvo que adecuarse, a partir de una idea colectiva de participación y ya no del mayordomo individual, a las condiciones económicas y sociales del momento. En este sentido, la forma de financiamiento de la fiesta pasó del ámbito individual al de participación amplia, en donde el aporte del producto agrícola está dado de manera indirecta, sólo en la medida en que es apoyo al ingreso familiar.

Lo anterior se traduce en aspectos concretos que delimitan de manera particular esta forma de organización social, diferente al sistema de cargos indígena.

En la urbe, el sistema de cargos sufre importantes transformaciones no sólo por las nuevas condiciones que enfrentan los grupos sociales que habitan la ciudad, sino porque se constituye a partir de una nueva y distinta concepción del mundo. Las transformaciones que me parecen más relevantes son las siguientes:

- En la mayoría de los casos están totalmente separados el ámbito cívico del religioso. Es decir, que a diferencia de los casos indígenas, en donde generalmente vemos que los cargos religiosos implican la toma de decisiones sobre aspectos diversos de la vida comunitaria, en el caso urbano, una persona que ocupa un

cargo normalmente no tiene vínculo alguno con las decisiones políticas que toma la delegación sobre la comunidad. La única excepción, ya mencionada, es la encontrada en el pueblo de Santo Tomás Ajusco, en el cual la estructura delegacional cumple las mismas funciones que los mayordomos, pero además tiene capacidad de decisión sobre problemas concretos de la comunidad. Ello implica, por un lado, una mayor concentración de poder, pero por otro, que la estructura delegacional se tuvo que "hacer" del pueblo. Es decir, ahora los jefes de oficina no pueden ser "importados" de otras zonas de la ciudad (práctica tradicional en el sistema político mexicano, en donde los puestos delegacionales son asignados por el delegado o por el subdelegado), sino que son elegidos del mismo pueblo.

- La complejidad de la estructura de cargos y la profunda jerarquización encontrada en el caso indígena se matiza notablemente para el caso urbano. Por ejemplo, frente a los más de setenta cargos descritos para Zinacantán y el complicado proceso para acceder a ellos, en la urbe sólo se ejercen usualmente dos cargos: el de fiscal y el de mayordomo. En éstos pueden darse distintas jerarquías, pero los requisitos para acceder a ellos no están tan formalizados. Esto provoca que el prestigio que se asigna a estos puestos sea menor también. Como excepción se encuentra el pueblo de San Miguel Topilejo donde, como vimos, hay un número mayor de cargos con una estructura jerárquica más claramente piramidal.
- Las restricciones y requisitos para quienes pueden ocupar un cargo, se rigen también por criterios distintos. En primer término, al no conservarse tan estrictamente la estructura piramidal, los cargos fácilmente pueden ser ocupados por jóvenes y mujeres. Particularmente en los cargos de mayordomo, la tendencia es a que las mujeres participen ya no como apoyo al marido, al padre o al hermano, sino como responsable directa. Tampoco encontramos requisitos excesivos para ocupar un cargo. Sólo en algunas comunidades se exige que los mayordomos sean

casados. No hay una exigencia clara de que deba ocuparse los cargos de manera sucesiva hasta alcanzar el puesto de mayor jerarquía²⁶. Así, lo que para las comunidades indígenas lleva toda una vida de servicio, sacrificio y entrega, e implica una tajante diferenciación sexual, en los cargos urbanos este proceso es relativamente más sencillo.

- Los cargos varían notablemente en número, no sólo de comunidad en comunidad, sino de año en año. Por ejemplo, un año pueden apuntarse ocho fiscales y al siguiente diez o doce. Paralelamente a estos cargos básicos hay otras formas de participación: las asociaciones y organizaciones del pueblo. Este tipo de participación amplía notablemente el número de miembros de una comunidad que tiene la posibilidad de incorporarse al sistema de cargos.

A pesar de estas modificaciones tan profundas en la estructura del sistema de cargos urbano, o tal vez por ellas, se mantienen elementos fundamentales para la reproducción cultural de los pueblos de Tlalpan. Se trata, posiblemente, del mecanismo central de reproducción de las fronteras simbólicas de pertenencia. "Eres" en la medida en que participas en la fiesta y en su sistema de organización.

Asimismo representa una de las formas a través de las cuales se recrea un tipo de normatividad específica que orienta la acción de los individuos y reproduce un principio de orden y jerarquía.

Este proceso se refrenda gracias a que cada pueblo de la región está organizado con parámetros similares, identificables y compatibles, con lo cual establecen una relación de reciprocidad con los otros santos mediante promesas y peregrinaciones. Cada fiesta que se realiza a un santo patrón implica el compromiso de los otros santos, y de sus

²⁶. Por ejemplo, en 1993 el fiscal mayor de San Andrés Totoltepec era un joven no mayor de 30 años.

comunidades, de participar en la celebración. Con ello se genera un fluido de relaciones sociales en donde el parentesco consanguíneo y simbólico se consolida.

Si vemos que en cada pueblo se celebran a lo largo de un ciclo anual -además de la fiesta patronal- por lo menos dos fiestas a santos "menores" (barriales o que por algún motivo son significativos para el grupo), se comprende que el sistema festivo entre pueblos de una misma área constituye un complejo proceso de "toma y daca" entre divinidades, las cuales son verdaderos emblemas identitarios de cada comunidad.

Las características de cada santo forman parte de los referentes de identidad del pueblo, facilitando así el contraste entre ellos, la diferenciación y por ende la adscripción de sus miembros.

Estos elementos que se recrean a través del sistema de cargos se refrendan anualmente en el ritual, gestándose así una continua reafirmación de referentes identitarios concretos desde donde la comunidad organiza y comprende la vida, incorpora sus nuevas experiencias y se reconoce a sí misma.

Capítulo 5

La fiesta patronal en el pueblo de San Andrés Totoltepec

La fiesta religiosa popular es el momento específico de acercamiento entre el mundo de lo sagrado y el hombre. Representa la culminación de un ciclo simbólico y el reinicio de otro.

En términos de Eliade (1973), en la repetición del acto ritual está implícita la búsqueda del tiempo del origen, entendido como el tiempo de creación de los dioses.

Es en la recreación de ese tiempo primordial y sagrado donde encontramos la distinción frente al tiempo cotidiano: mientras que el primero es circular y eterno, el segundo es lineal y finito. Cada uno de ellos tiene una velocidad diferente que se mide por criterios distintos: el tiempo cotidiano contemporáneo transcurre siempre "hacia adelante", no se repite y, como señala Augé, se caracteriza por una velocidad creciente en sus ritmos. Se mide a partir de los criterios convencionales, universales y arbitrarios: segundos, minutos, horas, días, años, etc. El tiempo ritual es un tiempo infinito (en tanto tiempo primordial) que se repite una y otra vez y que se mide por el inicio y la terminación de acontecimientos significativos que transcurren en él: el saludo, el momento de la misa, la ofrenda, etcétera.

Esta no-homogeneidad témporo espacial se traduce en la experiencia de la oposición entre lo sagrado y lo profano, ruptura que posibilita la construcción del mundo, "...pues es dicha ruptura lo que descubre el <<punto fijo>>, el eje central de toda la orientación futura". (Eliade, 1973:26).

El reencuentro cíclico con lo sagrado, hace que se reactualice el tiempo primordial ya que el practicante se hace "contemporáneo" de los dioses, es decir, recupera

simbólicamente ese momento en el que los dioses estaban en el trance de crear el mundo; de organizarlo y de explicarle al hombre el sentido de ese orden.

El hombre religioso desemboca periódicamente en el Tiempo mítico y sagrado, reencuentra el Tiempo de origen, el que <<no transcurre>>, porque no participa en la duración temporal profana por estar constituido por un eterno presente indefinidamente recuperable (Eliade, 1973: 79).

Esta búsqueda cíclica del tiempo original, por su carácter sacro representa, en términos de Eliade, "la nostalgia de la perfección", o la nostalgia del paraíso perdido. Es decir, que los participantes del ritual religioso encuentran en esta cercanía con los dioses y con el momento de la creación, un momento armónico, sin mancha, desde el que se consagra un nuevo punto de partida simbólico, un nuevo comienzo a partir del cual todos los caminos se reabren; todas las posibilidades reaparecen. El mundo se re-crea en los rituales religiosos.

Así, la fiesta religiosa es un espacio donde los participantes "se ponen a tiempo", frente al cosmos y frente a sí mismos, y en el que reactualizan, actúan y recuerdan su historia. Es desde ese tiempo original que se le confiere sentido al otro tiempo, al cotidiano, a aquél donde transcurre la vida diaria, que se ve interrumpida para resignificarse. Esto se hace posible en la medida en que el ritual recrea de manera especial el mito, o lo que antes definimos como mito-creencia¹.

...el mito revela la sacralidad absoluta, porque relata la actividad creadora de los dioses, devala la sacralidad de su obra. En otros términos; el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo (Eliade Mircea, 1973: 86).

La expresión de lo sagrado fundamenta ontológicamente la existencia humana. Por ello, la fiesta es el tiempo privilegiado de la reciprocidad y el intercambio con lo

¹. Para Eliade (1972), toda acción dotada de sentido preciso participa de un modo u otro en lo sagrado. Sólo son "profanas" las actividades que no tienen significación mítica.

sagrado, con lo cual se garantiza la permanencia del grupo sobre la tierra. En la medida en que los dioses son los "dueños del mundo", de la solidaria relación que establezcan hombres y deidades dependerá la posibilidad de reproducción humana. En ella se pone en juego la capacidad de dar, de devolver y de recibir del pueblo. Como señaló Marcel Mauss (1979), tiene un carácter voluntario y aparentemente libre y gratuito, pero siempre obligatorio.

No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan (Mauss, 1979: 159).

Esta obligatoriedad en México se establece a partir del hecho de que las comunidades se ven a sí mismas como la "objetivación" del santo patrón. Así, lo que se ofrenda al santo tiene una doble cualidad: por una parte está constituida por el elemento humano (primicias de la cosecha, un objeto artesanal, algo que se compra con el fruto del trabajo, etc.), pero por otra, en esencia, tiene una parte divina. La comunidad que visita a San Andrés, por ejemplo, está ofertándole un regalo que entrega el santo visitante a través de la comunidad a la que protege. Por lo tanto, la ofrenda tiene en sí algo de sagrada, en tanto que el santo es, en última instancia, el "propietario" de todo cuanto posee su comunidad y el abastecedor de los bienes necesarios para su reproducción². Por ende, lo es también del excedente que posibilita ofrendar. De allí la obligación de la comunidad de San Andrés de recibir la ofrenda. ¿Quién se puede negar a aceptar un don divino?

Los rituales religiosos representan entonces el lapso en el cual el hombre puede "tocar" lo sagrado sin correr peligro, dado que su interacción con las divinidades se da en un espacio acotado, prefijado y reconocido socialmente.

². Recuérdese lo planteado en el capítulo sobre el santo patrón, en relación a su vínculo con los dioses protectores y con los cerros.

A través del intercambio de regalos y ofrendas se reconstruyen, año con año, los vínculos con los dioses, y con ello la fuerza y armonía espiritual que requieren los individuos de una colectividad para sobrevivir durante el siguiente ciclo.

Este proceso adquiere un sentido particular en los pueblos de Tlalpan, ya que el retorno al tiempo mítico, que está marcado por la ruptura que representa la conquista, conlleva la posibilidad de recrear una identidad social particular. Al igual que la recuperación del significado territorial favorece la reconstrucción histórica de la identidad, la recreación ritual en torno al santo patrón se constituye en uno de los ejes de reapropiación de referentes identitarios, en donde pasado y presente se tejen en una sola trama.

El sentido primordial, la idea de origen, está atravesado por significados diversos que fueron marcados por el acto de conquista al mundo indígena.

Desde los primeros cronistas se encuentran numerosas referencias a las fiestas prehispánicas, en las que las procesiones llenas de canto, música y danzas se constituían en el eje mismo de la práctica religiosa pagana. El mundo indígena parecía transcurrir en un comenzar y terminar de rituales dedicados a alguna de las múltiples deidades cuyas atribuciones, bien definidas, eran motivo de conmemoración³.

Las ceremonias religiosas se regían por dos calendarios, el xiuhpohualli o "cincuenta y dos años", y el tonalpohualli o "cuenta de los destinos". Cada mes se ejecutaban rituales en honor a los dioses más importantes. Los ritos se vinculaban a los ciclos agrícolas y en la mayoría de los casos se relacionaban con ceremonias de propiciación de lluvia, de crecimiento del maíz, de cosechas, etcétera.

³ Véase el segundo Libro de Sahagún en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa, en donde describe cada una de éstas festividades.

Fray Diego Durán, en su "Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme", es de los pocos cronistas que registra la vida festiva de los tepanecas. El fraile menciona a Xocotl Huetzi como uno de los dioses principales de este grupo. Su fiesta se celebraba el 27 de agosto. También menciona otras dos fiestas más dedicadas a la honra de los muertos: una el 8 de agosto llamada Miccaihuitontli que tradujo como "fiestecita de los muertos" en la que se ofrendaba cacao, semillas, aves, y alimentos. La segunda, Huey Miccaihuitontli o "fiesta grande de los muertos", en donde también se veneraba a Xocotl.

Llamaban a este ídolo Xocotl: es el nombre de un pájaro al que representaba y cuya figura le adoraban; el cual pájaro se debía llamar así porque el día de su fiesta, hacían un pájaro de simiente en bledos que hemos llamado tzoatli, la cual masa sirvió perpetuamente a éstos para esfinge de ídolos y carne y huesos de los dioses suyos para comerse aquella masa en nombre de carne de dios (...). Este ídolo con figura de pájaro, con sus piñas, lo ponían encima de un madero muy alto, que por lo menos tenía veinte o veinticinco brazas de largo. Este madero lo traían del monte y lo ponían a la entrada de la ciudad veinte días antes de esta fiesta, en el día que ellos llamaban Micaihuytontli que quiere decir la fiesta de los muertecitos ... (Fray Diego Durán, op. cit.:185).

Asimismo, Durán hace mención de que se rendía culto a la diosa Ahualcotl, que dicen que era protectora de los xochimilcas, por lo que en la celebración del culto participaban otros grupos de la cuenca de México, lo que da una idea de que había una red de prácticas religiosas compartidas a nivel de regiones.

Las festividades religiosas han representado para todos los grupos humanos un espacio privilegiado de reproducción cultural. Por ello durante el proceso de conquista éstas fueron uno de los obstáculos más importantes para consolidar la evangelización.

Posiblemente porque, como señalamos en el capítulo anterior, al igual que el santo las fiestas religiosas también eran un elemento común entre culturas; y así los

indígenas pudieron apropiarse de los rituales católicos desde su concepción festiva. Al respecto, Motolinía hacía la siguiente reflexión:

Ya que pensaban que por estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir a la doctrina algunos y al bautismo, era todo hecho, hallaron el más dificultoso y que más tiempo fue menester para vencer y destruir, y era que de noche, se ayuntaban y llamaban y hacían fiestas al demonio con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, en especial cuando sembraban sus maizales y cuando los cogían, y de veinte en veinte días que tenían sus meses y al postrer día de estos veinte era fiesta general de toda la tierra, cada día de estos dedicado a sus dioses, los cuales celebraban con diversos sacrificios de muertes y otras ceremonias (Motolinía, Primera parte, Capítulo 14 :38).

Fue necesario entonces reemplazar tales fiestas "paganas" y refuncionalizar su contenido cultural profundo con prácticas cristianas. El medio para atraer a los indios a la nueva religión fue la música, y las escuelas anexas a los monasterios jugaron un papel central en este proceso, en que en ellas, al tiempo que los frailes aprendían la lengua indígena, fomentaban el desarrollo musical -tal vez por su carácter de lenguaje universal- como instrumento de acercamiento durante los primeros años de conquista.

...con esta inteligencia y con la ayuda de los más hábiles de sus discípulos, que estaban ya muy bien informados de las cosas de la fe, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en el lenguaje mexicano y pasándolo en un canto llano y gracioso para los oyentes lo tomaran así mejor de memoria (Cuevas, 1928 :401-402)

En torno a las disposiciones que debían tomar los frailes se constituyó un verdadero debate, y una política de acción que el padre Acosta sintetizó de la siguiente manera:

...no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna. En Tepoztlán que es un pueblo a siete leguas de México, ví hacer el baile o mitote, que he dicho, en el patio de la iglesia, y tienen necesidad de alguna recreación; y en aquella que es pública y sin prejuicio de nadie hay menos inconvenientes que en otros que podrían hacer a sus solas, si les quitasen éstas. Y generalmente es digno de admitir que lo que se pudiere dejar a los indios de sus costumbres y usos (no habiendo mezclas de sus errores antiguos) es bien dejado, y conforme al consejo de San Gregorio

Papa, procurar que sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos cuyas fiestas se celebran (Acosta, 1979 :libro VI:318)

De allí, que una de las tareas de los frailes más que destruir las prácticas festivas, fue la de "cristianizar" tales ceremonias y orientarlas hacia la adoración del dios cristiano (política que en muchos casos se mantiene hasta nuestros días).

La forma de fomentar las fiestas y orientar su contenido profundo se dio desde tres prácticas muy arraigadas entre los nativos: la música, las danzas y las peregrinaciones. Se formaron entonces entre los indios, cantores y danzantes, algunos supervisados por los frailes, otros autodidactas. Y como vimos en el capítulo anterior, estas acciones se estructuraron, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, a partir de las cofradías en sus distintas modalidades.

A través de las cofradías del proceso evangelizador se buscó darle un nuevo sentido a los diversos elementos constitutivos de los rituales. En torno a los cantos, utilizaron dos métodos: uno que consistió en traducir en lengua indígena las composiciones españolas, octavas, romances, redondillas, etc., conservando la misma música original; y otro que adaptó nuevas letras en lengua indígena a los antiguos cantos profanos. (Ricard, 1986).

En cuanto a las danzas, estaban tan ligadas al culto sagrado que tuvieron que ser incorporadas a las festividades cristianas, en algunos casos retomando danzas prehispánicas, como la danza del tigre o la danza de los lobitos, pero buscando darles -de manera muy forzada- un contenido cristiano. En otros casos, se incluyeron danzas europeas que fueron resignificadas en el nuevo contexto social. Tal es el caso de las llamadas danzas de conquista, entre las que encontramos los "morismas" o la danza de los moros y cristianos -actualmente conocida en muchas comunidades como la danza

de los santos o arrieros- y muy común en toda la región del altiplano central del país.

Asimismo, la práctica de las procesiones y las festividades vinculadas a un santo patrón y a un santuario, patrocinadas por cofradías, tuvo un profundo arraigo en el alma indígena, ya que en la recreación del tiempo y el espacio primordial de la fiesta religiosa está contenida la experiencia de reintegrar y de hacer presentes a los dioses ancestrales. A pesar de los intentos de frailes y clérigos, muchas de las procesiones y peregrinaciones continuaron realizándose a los antiguos santuarios prehispánicos ubicados en cerros, montañas y cuevas, aunque, como en el caso de Chalma, los religiosos procuraron demorar las deidades indias y colocar las católicas.

En general fue poco lo que pudieron hacer los sacerdotes para modificar las prácticas "paganas" tan arraigadas. Lo más que logró la iglesia Católica fue acotarlas a partir de estrictas reglamentaciones, marcando lineamientos de acción, pero sobre todo controlando los tiempos y los espacios de su reproducción:

En 1555 prohibieron que se hicieran areitos antes de salir el sol, y antes de la misa de función, dando su licencia solamente para que se celebraran entre el oficio de la mañana y las vísperas (...) Las prohibiciones de los concilios de 1555 y 1556 son reveladoras a este respecto: donde no hay sacerdotes los indios no deberán ni rezar las horas canónicas, ni decir la misa en "seco", como solían hacer en algunos lugares; sólo se les autoriza para que digan por devoción el oficio parvo de la Virgen Santísima los días de fiesta (...) (Ricard, 1986 :295).

También se prohibió que se realizaran danzas y ofrendas al interior de los templos, por lo cual, muy tempranamente en la colonia, los atrios se convirtieron en el espacio festivo indígena.

Todas estas prohibiciones marcaron la práctica de la religiosidad popular. Los indígenas mudaron de sitio sus danzas (pasando del recinto sagrado del templo al atrio

o a la plaza que lo ciñe); los tiempos de las celebraciones se adecuaron a los nuevos reglamentos y se siguieron las prácticas rituales conforme lo proponía la iglesia.

Es interesante ver cómo la mayor parte de esas prácticas permanecen hasta nuestros días, ya no como normas explícitas sino como parte de una práctica tradicional o lo que se conoce como "costumbre".

Ahora bien, esta forma de acotar la religiosidad india, aunada a la distancia creciente entre clérigos y pueblos, lejos de mermar la actividad religiosa de los pueblos favoreció la conformación de espacios propios, diferenciables de la práctica religiosa hegemónica, pero refuncionalizados a partir de ella. Con esto, la práctica religiosa popular se consolidó en un espacio relativamente autónomo, cargado de significados sincréticos que acentuaron el perfil propio de la práctica ritual de los pueblos gestando una suerte de festividad dual.

Así, mientras en las iglesias se escuchaba música polifónica religiosa del Renacimiento junto con canto a capella, en las calles había teatro, danzas, procesiones, juegos, canciones, etc., expresiones en las que se mezclaban lo religioso con lo profano y pagano. (...) En los pueblos, varias veces al año, eran imprescindibles el cantar, las bandas de músicos, los danzantes, las cofradías, las procesiones y las grandes comilonas (Turrent, 1973: 175).

Veamos ahora las características que asume dicha práctica para el caso de San Andrés Totoltepec, qué aspectos simbólicos se recrean hoy, y qué relevancia tienen el la conformación de su identidad de pueblo.

1. Espacio y tiempo festivo en San Andrés Totoltepec.

El tiempo del ritual en San Andrés Totoltepec está fijado por el calendario litúrgico de la iglesia católica; así, la fiesta más importante es la que se celebra el 30 de noviembre,

día consagrado a San Andrés Apóstol. La segunda fiesta o "fiesta menor" es de Corpus Cristi, también vinculada al santo⁴.

El pueblo, a partir del día prefijado, constituye su propio tiempo festivo: si la fecha cae entre semana se realizan dos fiestas, una el día 30 y otra el sábado y domingo siguientes⁵. En el lapso entre ambas, hay una serie de actividades desde religiosas hasta comerciales que le dan continuidad: misas, música, queda de cohetes, entrega de flores al santo, vestir la iglesia, adomar las calles, preparación de las familias para el evento, compra de ropa nueva y de los ingredientes para la comida festiva, el montaje de la feria con los puestos de alimentos y de mercancías variables, etcétera.

Se puede observar que la fiesta patronal se constituye -igual que en la época de la Colonia- a partir de dos festividades paralelas: la celebración litúrgica del santoral católico y la fiesta de los "creyentes" del pueblo. Éstas tienen puntos en común, pero desarrollos paralelos. Son distinguibles fundamentalmente por el desencuentro entre los significados que les otorgan los católicos (en este caso sacerdotes y algunos miembros de las Comunidades de Base), frente al significado que adquieren para los creyentes⁶.

Así, simultáneamente a la fiesta popular se realiza una serie de actividades litúrgicas encabezadas y dirigidas por sacerdotes y misioneros, las cuales se inician una semana

4. Es interesante que sólo las dos fiestas vinculadas al santo se realizan a partir del sistema de cargos. En los últimos años, la fiesta de Corpus ha crecido en tamaño, aunque nunca llega a celebrarse en la dimensión de la fiesta mayor.

5. Si el día 30 cae en domingo sólo se realiza una fiesta ese día.

6. El desencuentro es a mi parecer profundo. Por ejemplo, mientras que para la iglesia se conmemora la muerte de San Andrés Apóstol, para el pueblo se celebra su cumpleaños.

antes, con el llamado Triduo de Preparación. Este consta de cuatro misas al aire libre en altares improvisados en los puntos más alejados del pueblo⁷.

Los objetivos de las misas son: atraer a las personas que no practican activamente la fe católica y trabajar con la comunidad para definir un "tema" para la fiesta (Zambrano, 1992 :31)

Los temas de la fiesta habitualmente se eligen a partir de los problemas sociales, económicos y políticos del momento -situaciones internacionales (Nicaragua, el Salvador, guerras, etc.), problemas nacionales (elecciones presidenciales, crisis económica, corrupción, etc.), o problemas locales (expropiaciones, falta de agua, problemas de transporte, conflictos internos, etc.): Todo ello se relaciona con el evangelio que se elige para ser leído en la misa.

Las Comunidades de Base juegan aquí un papel importante ya que representan una suerte de mediación entre las dos fiestas paralelas: entre la celebración de los creyentes y la de los cristianos (más vinculados a la parroquia y a la liturgia). Son ellos los que junto con los sacerdotes realizan la selección del tema y la difusión del mismo entre los miembros del pueblo, a través de pláticas, folletos, invitaciones a misa, etc. Sin embargo, como parte del pueblo, mantienen las mismas creencias de fondo que los "creyentes". De este modo a pesar de que los esfuerzos son intensos, es evidente que el plano festivo popular mantiene una relativa autonomía frente al sentido litúrgico eclesiástico y en muchos momentos es el que se impone. Por ejemplo, aun cuando los sacerdotes tienen un papel central en el ritual, hay momentos en que aparecen como "comparsas" de los mayordomos, legitimando eventos que no pueden trastocar de fondo: la bendición de la portada, las danzas, etcétera.

7. Cuando llegaron los nuevos párrocos en 1992, decidieron que el triduo se celebrara en la iglesia. Esto posiblemente rompió con la idea de integración y de marcaje del territorio ritual.

Así, simultáneamente a los tiempos marcados por la iglesia en este tipo de celebraciones, los mayordomos y fiscales recrean al interior del ritual religioso popular, ritmos "tradicionales" que se repiten año con año, y con los cuales se marca el inicio y la terminación de los diferentes actos que constituyen la fiesta, con un significado propio, más allá del propuesto por la institución eclesiástica.

En términos formales, el ritual religioso comienza el sábado a las cinco de la tarde, con la entrada de las bandas de música encabezadas por los mayordomos correspondientes. Éstas entran por la calle principal y son seguidas por una multitud de miembros del pueblo cargados de flores, globos y otras ofrendas que llevan al santo.

Previamente han sido avisados los sacerdotes que deberán officiar una misa, una vez arribado el cortejo de músicos. Se avisa al pueblo de su llegada mediante la quema de salvas y el repique de las campanas de la iglesia.

Los fiscales y mayordomos correspondientes se abocan a bajar al santo del altar mayor y colocarlo en una tarima, al alcance de todo el que se le acerque⁸. Una vez colocado en su nuevo y temporal recinto, se le rodea con la portada de flores y en medio de una gran ovación, con mucho cuidado, se le coloca su vestido festivo, previamente bendito por los curas. La misa, a la que asisten habitualmente los mayordomos y fiscales con sus familias -ya que aún no llegan visitantes-, es un recordatorio de la importancia de la fiesta desde la perspectiva litúrgica y una exaltación de los valores y virtudes ejemplares del santo.

⁸. El santo nunca sale de la iglesia.

Al finalizar la misa los asistentes reciben la enorme portada de la fachada, la cual se bendice antes de ser colocada. Al finalizar esta labor,⁹ las bandas y los tronidos de la salva anuncian el fin de esta primera etapa.

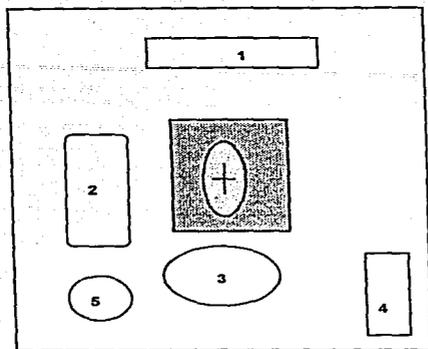
En los muros que circundan el atrio se pueden observar varias tarimas con lonas colgando a manera de templetes. Una servirá para la realización de la misa y otras se usarán para las bandas, los mariachis y algún grupo de danzantes visitantes que así lo hayan solicitado. Las danzas del pueblo tiene su espacio propio en el atrio.

Sin embargo, si uno observa el proceso a lo largo de varios años, encuentra que la distribución es flexible. Por ejemplo, desde hace unos tres años aproximadamente la visita de los romanos ha estado presente como una promesa en la fiesta. Esta danza, comparte por un lapso más o menos largo -tres o cuatro horas- el espacio que tradicionalmente ocupan los santiagos frente a la puerta principal de la iglesia. Asimismo, la ausencia desde hace dos años de los voladores de Papantla, ha permitido que ocupara el espacio que les estaba destinado, la danza de arrieros que visita desde Santiago Tilapa, y que mantiene vínculos de comradazgo con los arrieros de San Andrés, a cargo del Sr. Guadalupe Santillán. Así, ahora hay dos danzas de arrieros simultáneamente. En este sentido los diferentes mayordomos de danzas se ponen de acuerdo, previendo con los mayordomos de promesas, la cantidad y tipo de ofrendas dancísticas que llegarán en ese año, y así distribuyen el espacio, manteniendo una estructura y un orden específicos.

Esta distribución relativamente fija, guarda un patrón más o menos constante que *grosso modo* se plasma en el siguiente esquema.

⁹. Que se lleva unos 20 minutos y el esfuerzo de varios hombres para amarrar la enorme estructura que mide de ocho a diez metros de altura, aproximadamente.

Distribución de danzas en el atrio de la iglesia de San Andrés Totoltepec



1. Arrieros
2. Chineros
3. Santiagos
4. Bandas del pueblo
5. Voladores de Papantla

En la madrugada del domingo además de la serenata con mariachis que algunas familias le llevan al santo, le ofrendan decenas de arreglos florales que van ocupando toda el ala izquierda del recinto, desde el altar hasta la puerta central. Sólo dejan un pasillo desocupado por donde las personas pasarán para saludar al santito, tocarlo, rezarle y dejarle algunas monedas en su alcancía.

A las ocho de la mañana, aproximadamente, se celebra la primera misa en la que hacen su primera comunión un gran número de niños del pueblo. Y a partir de las nueve comienza la incansable entrada de promesas.

La promesa que llega usualmente primero, es la de los concheros. Estos danzan hasta aproximadamente las doce del día, ofrecen sus rezos y copal al santo y luego se marchan, sin participar en el resto de la ceremonia.

Como señalamos en el capítulo anterior las promesas visitantes llegan a tres puntos del poblado prefijados y siempre, cada una de ellas, entran por el mismo lugar. Por ejemplo, la promesa de Tlalpan entra siempre por la calle de Diligencias, en la colindancia de San Pedro Mártir. Ajusco entra por el Clavelito, en la colindancia con la carretera; punto que marca el ascenso del cerro, y otras promesas entran por la calle principal. Todos estos puntos están adornados y señalados, constituyendo una suerte de "frontera ritual" claramente establecida. Aquí una vez más aparecen el cerro de Totoltepec y la iglesia católica como los dos ejes desde donde se marcan las fronteras rituales. La fiesta se desarrolla entonces en el "centro del pueblo" (ver mapa anexo).

Para Eliade (1987), la imagen del "centro" es una imagen arquetípica, usualmente asociada al "lugar entre el cielo y la tierra" (la montaña sagrada, y todo templo o palacio), entre el "abajo y el arriba". Es pues un punto de intersección entre lo sagrado y lo terrenal, por ello es el espacio del ritual¹⁰. Pero el centro no hace referencia sólo al espacio territorial en donde se desarrolla la celebración religiosa. Lo que devela la idea de <<centro>> en este caso, es el marcaje de un punto fijo desde el cual se reinicia el mundo. Con la celebración de cada ritual la comunidad vuelve a nacer simbólicamente. De allí, toda la energía y los recursos invertidos colectivamente para lograr una renovación profunda que permita volver a trazar los caminos del futuro.

Este espacio ritual señala por un lado el ámbito de la acción ritual misma, pero por otro, marca un "afuera" cargado de significados.

Las sociedades arcaicas y tradicionales conciben el mundo en torno como un microcosmos. En los límites de este mundo cerrado comienza el campo

¹⁰ Es importante recordar aquí que en el capítulo 2, cuando analizamos la conformación simbólica del territorio, señalamos que los pobladores que viven en el "centro" son los originarios de San Andrés y mantienen relaciones de parentesco muy consolidadas entre ellos. Asimismo se planteó que este "ser originarios" se podía relacionar con un vínculo de ancestro mítico frente al santo.

de lo desconocido, de lo no-formado. Por una parte está el espacio hecho cosmos, porque habitado y organizado, por una parte, al exterior de este espacio familiar, existe la región desconocida y temida de los demonios, de las larvas, de los muertos, de los extranjeros... (Eliade, 1987 :41)

De allí, que una vez denotadas las fronteras rituales, el paso del ámbito profano al espacio ritual es antecedido siempre por una ritualización. Los mayordomos son avisados de la llegada de una promesa. Con un estandarte de San Andrés empuñado por un fiscal o un mayordomo de promesa al frente sale -desde la iglesia- la comitiva de recepción, que como señalamos anteriormente está compuesta por una banda, los mayordomos de salva y, cuando es posible, por una de las danzas del pueblo (chinelos o santiagos).

Durante el trayecto se va avisando a todos de la llegada de la promesa correspondiente con salvas. Al llegar al punto de encuentro, la promesa visitante - constituida de igual manera que la otra- está esperando ser recibida. Ninguna promesa traspasa ese umbral sin el recibimiento adecuado. Los mayordomos de ambas promesas, que cargan los estandartes se acercan y el representante del pueblo que recibe, da la bienvenida al grupo a nombre de San Andrecito. El discurso de bienvenida puede variar pero mantiene una estructura común, en la cual el santo agradece al santo visitante y los invita a pasar a su fiesta. El santo visitante corresponde con un agradecimiento a su hospitalidad, felicita al santo y habla de los obsequios que le trae como ofrenda.

Los cohetones marcan el júbilo del encuentro y, entre "porras" y música, la promesa es conducida al atrio de la iglesia donde serán recibidas por los sacerdotes católicos.

Usualmente son tres los curas que reciben las promesas. Instalados en el umbral de la puerta de acceso al atrio saludan a los visitantes con un breve discurso y al terminar bendicen con agua bendita los estandartes y las ofrendas de los visitantes.

Una vez en el atrio, los mayordomos colocan los estandartes junto al altar y los miembros de las promesas entran a la Iglesia a "saludar a San Andrecito", tocándolo o besándole sus ropas cuando llegan frente a la imagen, para después depositar una limosna en su alcancía.

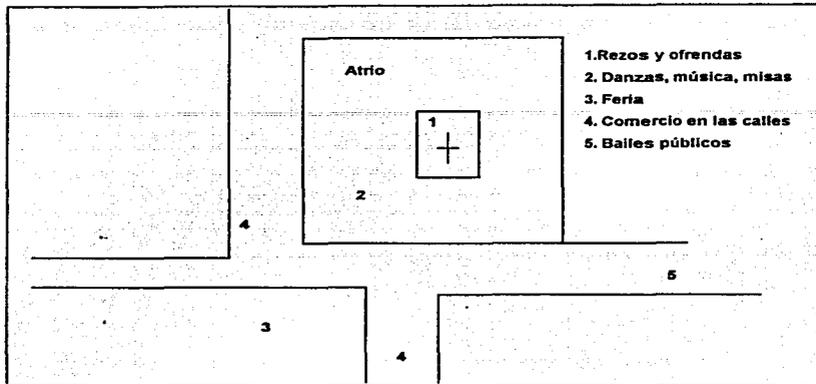
Las promesas que llevan bandas a veces entran con ellas a tocarle las "mañanitas". Cuando éstas son de danza, sus miembros bailan un rato al interior de la iglesia, para luego continuar su ofrenda afuera. Mientras tanto, otro tipo de actividades de carácter más público se gestan en el atrio: la misa, las danzas, la música, los encuentros familiares y amistosos. En la calle se desarrolla toda la actividad comercial y lúdica: juegos de feria, comida, bailes, etcétera.

El pueblo lo ha hecho suyo el espacio eclesialístico. Lo usa a partir de criterios distintos a los convencionales de la vida cotidiana. De muchas maneras ha trastocado el orden para reorganizarlo desde sus conceptos de estética, sacralidad, respeto, etcétera.

Una vez que han entrado la mayor parte de las promesas visitantes, se inicia la misa para el santo, aproximadamente a las doce del día. Habitualmente la comunidad ha invitado, no sólo a los sacerdotes de la parroquia, sino a curas y seminaristas de otras comunidades que trabajan en la zona. Algunas promesas también traen a sus párocos. De allí que la misa sea oficiada por cuando menos cuatro sacerdotes y sus invitados. Todos ellos, después de las campanadas que avisan el inicio de la ceremonia, salen de la iglesia en procesión hasta el templo/altar, en medio de salvas y música, ahora no de bandas sino de un grupo de jóvenes del pueblo con guitarras que interpretan las melodías y rezos que acompañan la eucaristía¹¹.

¹¹. Antes de comenzar la ceremonia se reparten folletos con la letra de las canciones para que todo el pueblo cante.

Actividades festivas distinguibles en el espacio ritual



En el momento litúrgico que corresponde a la ofrenda, cada una de las promesas pasa al frente y públicamente dice de dónde viene y qué regalo le trae al santo:

<<Buenas tardes. Venimos de parte de la comunidad de Santo. Tomás Ajusco a dejar este pequeño obsequio con mucho gusto para San Andrés; es un ornamento>> (aplausos de los asistentes)(...) <<Este humilde donativo de la comunidad de Parres, va muy en especial para toda la comunidad de San Andrés Totoltepec. También les traemos una invitación para el día doce de diciembre>> (aplausos) (...) << De San Pedro Mártir les entregamos esta ofrenda, con mucho cariño, deseándoles que la celebración de esta fiesta patronal sea motivo de una mayor unidad entre todos, y los anime a seguir con mayor fidelidad a Dios, como lo hizo su santo patrón San Andrés>> (Fragmento de la misa realizada en 1991)

Las ofrendas son muy variadas: dinero en efectivo, ajuares para los párrocos, cirios y velas, salva, flores, globos, semillas de frijol y maíz, candelabros, floreros, sillas, etc.¹² El tipo de ofrendas dependerá de las características de la comunidad que la presenta: las comunidades más vinculadas al trabajo agrícola habitualmente hacen ofrendas en especie; las más urbanas, lo hacen en dinero o en objetos manufacturados.

De esta manera, se signa públicamente el compromiso entre santos. Se nombra a cada comunidad visitante explicitando su ofrenda, de tal manera que San Andrés queda comprometido a llevar, el día correspondiente, una promesa durante la fiesta patronal de cada una de las comunidades que llegaron a la fiesta. Asimismo, los mayordomos deberán corresponder con una ofrenda igual o mejor que la que recibieron.

Este es un momento particularmente interesante, no sólo por la explicitación de las promesas, sino por una parte, porque es el reencuentro simbólico entre los santos, y por otra, porque este reencuentro abre a las comunidades participantes un espacio propio en la misa. La práctica popular se "monta" en el espacio de la celebración litúrgica a través de la palabra de los mayordomos que hacen presentes a sus comunidades, a sus santos y sus ofrenda.

Al terminar la misa, los fiscales retiran las sillas del atrio y comienzan a sonar las diferentes bandas de música, las cuales, ubicadas en diversos puntos del atrio, interpretan distintas melodías. Los grupos de danzantes ya ocupan sus lugares; y los mayordomos de promesa levantan pancartas que señalan el nombre de la comunidad a la que atenderán, con el fin de que sus miembros se aglutinen en torno a ellos y así conducirlos hasta sus casas, donde la comida está lista: mole, tamales de frijol, arroz y tortillas recién hechas.

12. En 1992 una promesa le trajo una aspiradora al santo

Las danzas se realizan simultáneamente, asemejándose a un circo de muchas pistas, en torno a las cuales se amontonan los observadores.

Los creyentes y los danzantes se vuelven uno mismo; los gestos, la cercanía, el olor, los colores, los monótonos pasos de las diversas danzas, los ritmos variados, envuelven a todos los presente en un solo sentido de entrega eufórica.

La celebración se prolonga hasta entrada la noche, cuando se quema el castillo principal que, como señalamos antes, representa el momento de terminación de la fiesta. La gente se va retirando poco a poco a sus casas, aunque el ajetreo continúa en torno a la feria y a los bailes públicos y privados que se efectúan tanto en el interior de las casas como en algunas calles. Allí aparecen grupos de rock, gruperos, mariachis, salseros, etcétera.

Con esto concluye el ciclo festivo y el proceso simbólico de regeneración del mundo. Si el santo quedó satisfecho, el pueblo puede esperar un año próspero. La suerte está echada. El fin marca el principio de un nuevo ciclo festivo que se inicia al siguiente miércoles con la elección de los nuevos participantes en el sistema de cargos.

1.1. Ofrendas para el santo.

En esos días (de fiesta) la gente agradece al santo y hace un sacrificio personal. Las bandas, los cohetes, los cirios, las danzas, todos son para el santo. (Heladio Carrillo, entrevista realizada por Maxine Zambrano, 1991)

Las ofrendas, sin importar de qué tipo sean, representan el lenguaje simbólico desde donde se establece el diálogo con lo sagrado.

Cada objeto, cada rezo, cada acto se constituye en un puente que vincula los dos universos de una manera particular debido a que lo ofrendado es ambivalente; tiene

una parte de sagrado y una de profano. Esta cualidad dual le facilita el constituirse en lenguaje ritual.

La idea de Herder, relevante en nuestro contexto, puede resumirse de la siguiente forma: el lenguaje no sólo es el instrumento, sino también la tesorería y la forma de pensamiento. La "tesorería" porque las experiencias y la sabiduría de generaciones se reúnen precisamente en el lenguaje, a través del cual se transmiten a las generaciones siguientes por medio del proceso educativo. En efecto, no pensamos sólo en un lenguaje determinado, sino a través de ese lenguaje. A ello nos referimos al decir que el lenguaje es la forma de nuestro pensamiento (Schaff, 1984: 18).

En este sentido, el ritual tendría un papel múltiple: establecer el diálogo con lo divino, al tiempo que se constituye él sí mismo en un lenguaje particular (cultural) que permite enseñar a las nuevas generaciones su sentido profundo a partir de una diversidad de formas, y desde narrativas hasta corporales.

Llama la atención el elevado número de jóvenes y niños que participan activamente en el ritual. Particularmente en las asociaciones de danzas los niños son incorporados a muy temprana edad. Es por esto que considero que la capacidad de interdicción del acto ritual es muy profunda, ya que transmite los mensajes culturales en diversos planos garantizando con ello que los participantes sean interpelados por éstos, en algún nivel.

Ahora bien, "ofrecer" al santo se constituye en parte del sacrificio que se requiere para restaurar el orden cósmico y reparar la "ofensa original": la irrupción del hombre en el mundo de los dioses.

La ofrenda se define, entonces, como una mediación entre el que sacrifica y las divinidades, cuyo fin último se puede sintetizar en la restauración del orden.

Para René Girard (1972), el sacrificio protege a la comunidad no sólo de las fuerzas divinas sino fundamentalmente de su propia violencia. Podemos entonces pensar que

el sentido del sacrificio, como forma concreta del restablecimiento del orden, pasa por cuando menos dos planos: el orden primordial a partir del cual se entabla el diálogo con las divinidades, y el plano social en el cual la comunidad establece el diálogo consigo misma, para protegerse de sus propias acciones de ruptura. Si no se viera satisfecha la violencia a través del sacrificio, ésta se desborda y se revierte contra la comunidad misma.

...son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía y refuerza la unidad social. (Girard, 1971 :16)

En este sentido, el sacrificio tiene una función social fundamental en términos de la identidad colectiva, ya que canaliza y acota la violencia y el conflicto que se genera cotidianamente, restaurando simbólicamente la unidad.

En el caso de San Andrés Totoltepec, encontramos cuando menos dos tipos de ofrendas, las "materiales" en donde el objeto entregado sintetiza un esfuerzo a largo plazo, un sacrificio prolongado cuyo fruto es el objeto que se ofrenda: el producto de una cosecha, un objeto artesanal, dinero obtenido del salario, etc. Estas son ofrendas esencialmente individuales, aun cuando las entregue una colectividad.

Hay otro tipo de ofrenda, cualitativamente distinta, que podríamos llamar de inmolación, en la cual lo ofrendado no es una "cosa" sino una acción: danzas, música, el acto de peregrinar. Estas sólo adquieren sentido en la medida en que se insertan en colectividades mayores. Es decir, el sonido de un instrumento o la realización de los pasos de una danza ejecutada por un individuo no pueden ser pensadas como ofrendas en sí mismas. Se requiere de un conjunto armónico para que adquieran sentido.

Ambos tipos de ofrendas juegan un papel fundamental en el ritual religioso, pero las segundas representan uno de los ejes más significativos de la acción ritual, ya que constituyen los núcleos culturales concretos mediante los cuales se pone en acto públicamente la concepción del mundo, sustentada por los ejecutantes. En ellas encontramos una tendencia explícita a incorporar -mediante la estructura del sistema de cargos- a los jóvenes de la comunidad, y a fortalecer las redes de parentesco.

Es particularmente interesante la mayordomía de danzas. Al parecer la práctica de danzas como parte de los rituales religiosos es un fenómeno universal, y se caracteriza por tener un origen sagrado.

...han tenido un modelo extrahumano (...) (pues toda danza fue creada *in ello tempore*, en la época mítica por un <<antepasado>>, un animal totémico, un dios o un héroe). Los ritmos coreográficos tienen su modelo fuera de la vida profana del hombre, (...) una danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento mítico.

En una palabra, es una repetición y por consiguiente una reactualización de <<aquel tiempo>> (Eliade, 1972: 35)

En San Andrés Totoltepec, la ejecución de las danzas durante la fiesta, representa el clímax de la ceremonia.

Los danzantes no generan un espectáculo, ejecutan un acto sacrificial para "servir al santito". Danzan durante seis u ocho horas, ofreciendo su cuerpo en movimiento, sin esperar más que la recompensa de "tocar" lo sagrado¹³.

El sacrificio es la antítesis de la producción hecha con vistas al futuro, es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo. (...) En este sentido es don y abandono, pero lo que se da no puede ser objeto de

¹³. El ritmo monótono de las danzas probablemente les provoca un estado de éxtasis, con lo cual el diálogo con lo sagrado se profundiza, se hace total.

conservación para el donante: el don de una ofrenda la hace pasar precisamente al mundo del consumo precipitado (Bataille, 1991: 53).

Ahora bien, en el pueblo de San Andrés encontramos otro plano más allá del acto mismo de danzar; vistas en conjunto las danzas del pueblo, recrean diferentes "caras" de la historia del poblado¹⁴. Éstas pueden ser ordenadas en tres grandes grupos: las danzas "prehispánicas" que recrean el pasado indio (refuncionalizado después de 500 años de dominación), como los voladores de Papantla¹⁵ y los concheros; en ellas se mira esa parte indígena desdibujada por el tiempo y la dominación. Sin embargo, el estigma del indio como identificación negativa parece desaparecer en este lapso y se recrea como parte específica de la identidad del pueblo. Esto es recalcado en el proceso ritual mismo, de diferentes maneras. Por ejemplo, durante la misa de 1990, el padre Chucho señalaba, en el momento de la ofrenda en el que subieron a la tarima donde se celebraba la misa los voladores a ofrecer un pequeño rezo y sus danzas envuelta en humo de copal, que "...ésta representa la parte indígena de nosotros; es un recordatorio de lo que fuimos y de lo que somos".

El segundo grupo lo representan las danzas de conquista dramatizadas por santiagos y chinelos, las cuales dejan entrever los conceptos de bien y mal y las contradicciones frente al "blanco" conquistador. Los santiagos, danza muy generalizada en toda la región central de México, se ejecuta a manera de un simulacro militar mezclado con diálogos, en donde se representa la lucha entre grupos antagónicos. Se le llama también danza de Santiagos por ser este santo el capitán de los cristianos mientras

¹⁴. Aquí es importante señalar que aun cuando las danzas no son originarias de allí, hay un proceso de "selección" que puede no ser casual. La selección tiene que ver con aspectos significativos que han dejado huella en la memoria del pueblo.

¹⁵. Es interesante que a pesar de lo que los voladores no han estado presentes durante dos años, siempre se instala el palo desde donde "vuelan" los danzantes, tal vez como un recordatorio de este aspecto prehispánico.

que Pilatos lo es de los moros (Ricard, 1986 :293). Los chinelos, en cambio, representan una comparsa de carnaval, originaria del Estado de Morelos; los danzantes usan máscaras y vestimentas que simulan a los conquistadores.

Finalmente, un tercer grupo lo constituyen los arrieros, los cuales dramatizan la época de las haciendas, cuando los arrieros recorrían largos caminos transportando mercancías. La danza reproduce las jerarquías sociales entre peones, capataces y patrones. Se organiza en cuadrillas o atajos que se organizan en la siguiente forma: mayordoma mayor, cargado mayor, sufridor de carga, corredores, sabaneros, atajadores, aviadores de cocina, y arrieros. Esta teatralización les permite recrear la historia -no tan distante- de cuando el pueblo era propiedad del hacendado Larraudi, y los pobladores eran peones.

Si analizamos esta "selección" de lo que se considera como propio, y desde la perspectiva del sacrificio, más allá de la ofrenda particular de cada danzante, podría pensarse como una ofrenda de la propia historia. Es así como la historia significativa del poblado se recrea cíclicamente y adquiere un sentido cultural profundo, pues es en sí misma parte del lenguaje sagrado que se imprime *de facto* en la memoria del grupo.

Así, a través del ritual se pone en práctica el aprendizaje de la cultura, a partir de gestos, de movimientos corporales, de sonidos, de nombrar y renombrar la historia, de contactos, de olores, de rezos, etc. Es la manera específica y somática de recrear la memoria y la cosmovisión.

2. El sistema ritual de Tlalpan.

Desde el comienzo de este trabajo planteamos la necesidad de contextualizar la fiesta de San Andrés Totoltepec como parte de un sistema ritual más amplio; como parte de una compleja red de ceremonias rituales que establecen y hacen evidentes parámetros

colectivos de normatividad, de contraste y diferenciación entre los pueblos, al tiempo que consolida -en este contraste- la identidad de cada uno de ellos.

El primer elemento que hemos destacado es que en todos los pueblos de Tlalpan se celebra, como fiesta principal, la fiesta patronal; y en todos, a pesar de las modalidades que puede adquirir en cada caso, estas fiestas se organizan según el sistema de cargos.

Pero no sólo se celebran las festividades patronales. Al comparar las actividades religiosas de los pueblos trabajados, encontramos que hay un complejo sistema festivo, articulado y recíproco. Las fiestas no pueden ser vistas entonces como algo aislado, sino como una red ritual.

Este sistema festivo tiene una serie de características generales para todos los pueblos de Tlalpan, las cuales podemos sintetizar en los siguientes aspectos:

1. En todos los pueblos de Tlalpan encontramos por lo menos dos o tres fiestas religiosas por pueblo; la de mayor importancia es siempre la del santo patrón.

Sólo aquellas fiestas que se relacionan de alguna manera con el santo, se organizan a partir del sistema de cargos. Por ejemplo, en los tres pueblos cuyo santo patrón es San Miguel Arcángel, hay una fiesta en mayo y otra en septiembre. La de mayo celebra la aparición de San Miguel y la de septiembre su cumpleaños. Ambas se organizan mediante mayordomías. Lo mismo sucede en San Andrés Totoltepec: la fiesta de Corpus o fiesta menor se relaciona al milagro que hizo el santo cuando en tiempos de sequía lo sacaron a peregrinar por las calles e hizo llover. Ésta, al estar vinculada al santo, también se organiza mediante cargos.

Quedan fuera del sistema de cargos fiestas religiosas como Navidad, la de la Sta. Cruz del 3 de mayo, la de muertos, etc., que se celebran simultáneamente en todos los

pueblos y que no implican procesos de reciprocidad colectiva. Estas fiestas no patronales, tienen una parte privada, familiar, y otra colectiva: misas, salvas, bailes, etc. pero no tienen una la organización ritual tan amplia como las primeras, ni dan lugar al intercambio de promesas.

2. En todas las comunidades estudiadas, el sistema de cargos no se limita a la preparación de una o varias fiestas. En él se incluyen las distintas formas de peregrinar de los pueblos, las que asumen dos formas básicas como vimos en el capítulo anterior: el de las "promesas" que forman parte de las fiestas patronales y son realizadas por una comunidad con su santo patrón para ir a visitar a santos de otras comunidades en el momento de la fiesta; y las peregrinaciones a diferentes santuarios como el de Chalma, el de Amecameca, etc. Ambos tipos de peregrinaciones están organizadas a partir de mayordomías¹⁶.

Hay entonces una relación continua entre los santos patronos de la zona; se gesta así un doble proceso: por un lado, los pueblos mantienen un vínculo de comunicación continua a nivel colectivo y, por otro, mediante el contraste de unos con otros se fortalecen los procesos identitarios al interior de cada comunidad.

3.- Todos los pueblos reconocen, a través de la tradición oral, su vínculo ancestral con los cerros, montañas y cuevas. En todos encontramos leyendas, narraciones y cuentos míticos -en algunos casos más claramente narrados como mitos que en otros- sobre la relación del santo con los cerros.

4. En todos los casos se legitima la pertenencia a la comunidad a través de la participación en el sistema festivo. Es decir, se pertenece a la comunidad no sólo por

¹⁶ El texto de Ricard (op. cit.), muestra que muchos de los santuarios a los que se peregrina hoy se remontan al siglo XVI, cuando no -como el caso de Chalma- a los tiempos prehispánicos.

renacimiento sino fundamentalmente por la participación económica o en el sistema de cargo- en la fiesta patronal.

5. En todas los pueblos de Tlalpan encontramos una estructura festiva similar a la descrita para San Andrés. Desde luego hay algunas variantes, por ejemplo, en San Miguel Ajusco, al iniciar su fiesta, el santo visita en procesión las casas del pueblo que han montado un altar en su honor. Sin embargo, en la mayoría de los casos los santos no salen de la iglesia, y su recorrido se hace representado en un "bulto", en una estampa o en un estandarte.

6. Todos los pueblos de Tlalpan mandan promesas de capilla a capilla, a sus pueblos vecinos.

7.- En todos encontramos el mismo tipo de ofrendas y danzan el mismo tipo de danzas. En algunos casos se excluye a los voladores de Papantla, pero santos, chinelos y arrieros, siempre están presentes. En ocasiones, cuando el poblado es muy pequeño - como es el caso de la Magdalena- alguno de los otros pueblos (tal vez a través de las relaciones de compadrazgo o mediante la presentación de promesas) se encarga de enviar sistemáticamente sus grupos de danzantes o de músicos, como una especie de "préstamo" temporal.

Todos estos aspectos, van configurando una red de relaciones sociales y de intercambio simbólico que, por la cantidad de eventos, representa un sistema de reciprocidades continuo durante todo el año. Con ello se garantiza una relación entre santos y comunidades permanente y estable.

3. Modernidad y ritual.

La fiesta de San Andrés se inserta en el sistema ritual de Tlalpan, como hemos visto en los capítulos previos, y es lo que podríamos considerar una tradición reinventada

durante los inicios del siglo XX, a partir del conocimiento, el recuerdo y la creatividad de los pueblos, así como de su institucionalización formal, mediante el sistema de cargos.

¿Cómo se manifiesta en el ritual esta condición de tradición contemporánea? ¿Cómo se enlaza lo inventado con el pasado y cómo se proyecta al futuro?

Para Hobsbawn (1983), una "tradición inventada" implica un conjunto de prácticas normalmente gobernadas por reglas -implícitas o explícitas- insertas en rituales que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamientos a través de la repetición. Con ello se establece continuidad con el pasado.

En este contexto, una tradición inventada puede asumir formas pretéritas, aunque responda a una realidad novedosa, con lo cual el grupo garantiza y certifica ante sí mismo la idea de perpetuidad, de continuidad, de permanencia en el tiempo.

Tal es el caso de la fiesta religiosa popular que, como hemos visto está marcada por el proceso colonial de denominación sobre el indio. Después de 500 años, los fundamentos de dicha dominación han quedado impregnados en las prácticas rituales de los pueblos. Así, lo que antes fue una política de evangelización y control, como la distribución espacial de la fiesta, hoy es parte de la "tradición". Si uno pregunta a algún mayordomo ¿por qué la fiesta se celebra en el atrio? Tranquilamente contestará de manera pragmática que: "tanta gente no cabe en la iglesia".

Ahora bien, esta estructura del ritual -que evidentemente mantiene una liga con el pasado prehispánico y su refuncionalización colonial- sufre una ruptura (por lo menos una visible) en el momento de la Revolución de 1910, para luego ser reinventada en el contexto social y político del siglo XX.

De allí que el ritual mismo contenga un sinnúmero de elementos contemporáneos que contrastan con la aparente determinación de los elementos pasados; se constituye así, por definición en un híbrido, en el cual, a simple vista, encontramos no sólo cruces interculturales sino también cruces históricos.

Esta hibridación se manifiesta en todos los ámbitos del ritual: las diversas formas musicales que abarcan géneros que van desde lo que suponemos es música prehispánica -con tambor y flauta- hasta los instrumentos electrónicos de las bandas rockeras que animan los bailes en las calles y casas, pasando por la música de mariachis y de las bandas de pueblo; las vestimentas de los danzantes que incorporan, sin dificultad, un casco de obrero a la danza de santos, unos tenis "adidas" que se esconden bajo las batas de los chinelos, o unos shorts de poliéster que sustituyen el taparrabo en el traje de los concheros. Igual se comercia un poster de la Virgen de Guadalupe, colocado junto a uno de Madonna; o una cubeta de plástico junto a la artesanía de palma que con cuidado coloca una indígena oaxaqueña en el piso.

Por esto, significativo por lo "exótico", es sólo lo aparente. De igual manera, se incorporan los nuevos roles femenino/masculino gestados desde la década de los cuarenta, y entonces las mujeres aparecen danzando como chinelas o se presentan como voladoras de Papantla y asumen su papel de mayordomas. También se trastoca el vínculo prescrito en la relación entre padres e hijos; se gestan nuevas concepciones de bien y mal, de moralidad, de comprensión frente a la naturaleza, etc. En una palabra, se construye en lo práctico, desde el movimiento, desde el gesto, desde la creencia, la figura del mundo moderno.

Si no fuese así, el ritual de la fiesta patronal no tendría un sentido cultural; por ende no detentaría la fuerza social que ha logrado mantener, constituyéndose en uno de los

ámbitos desde donde los habitantes de San Andrés Totoltepec, construyen su identidad y experimentar la vida urbana.

Calendario ritual de los pueblos de Tlalpan.

San Andrés Totoltepec

San Andrés Apóstol (30 noviembre)*
Corpus Cristi*
Semana Santa*
Sta. Cruz (3 de mayo)
Día de muertos (1 y 2 noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

San Pedro Mártir

San Pedro Mártir (29 de abril)*
Semana Santa*
Sta. Cruz (3 de mayo)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

Magdalena Petlalcalco

Sta. Magdalena (22 de julio)
Semana Santa, Viernes de cuarentena (Sr. De la columna)*
Sta. Cruz (3 de mayo)
Divina Infancia (8 de septiembre)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

San Miguel Topilejo

Aperición de San Miguel (8 de mayo)*
San Miguel Arcángel (29 de septiembre)*
Sta. Cruz (3 de mayo)
Divina Infancia (8 de diciembre)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

San Miguel Ajusco

Aperición de San Miguel (8 de mayo)
San Miguel Arcángel (29 de septiembre)
Sta. Cruz (3 de mayo)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)

Año Nuevo (31 de diciembre)

San Miguel Xicalco

Aperición de San Miguel (8 de mayo)
San Miguel Arcángel (29 de septiembre)
La Candelaria (2 de febrero)
Sta. Cruz (3 de mayo)
Procesión de la Niña Inafanta (8 de diciembre)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

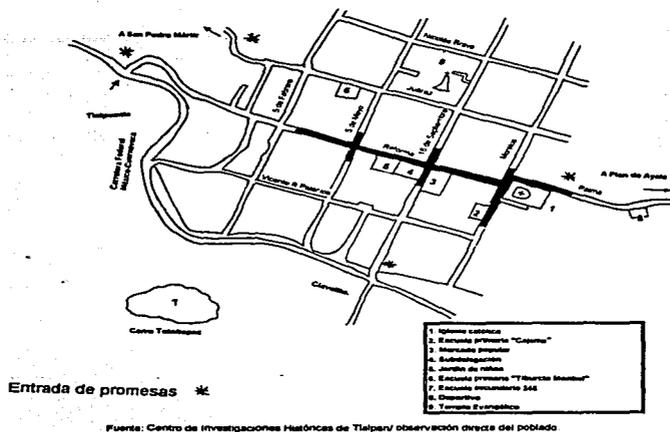
Santo Tomás Ajusco

Santo Tomás (21 de diciembre)*
Sta. Cruz (3 de mayo)
Divna Inafanta (8 de septiembre)
Día de muertos (1 y 2 de noviembre)
Navidad (24 de diciembre)
Año Nuevo (31 de diciembre)

***Las fiestas así marcadas se organizan con el sistema de cargos.**

Mapa 6

Espacio ritual en San Andrés Totoltepec



Comentario final

Aunque este capítulo implica el cierre de una serie de preguntas que guiaron el trabajo de investigación, considero importante terminar no sólo cerrando, sino también abriendo algunas reflexiones sujetas a debate.

Inicié el trabajo con la preocupación central de analizar, desde una perspectiva antropológica, la manera en que se construye la cosmovisión o la figura de mundo moderno de un grupo específico. Mi interés era explorar cómo se construye la identidad urbana de un grupo social, inmerso en rápidos cambios tecnológicos, económicos y políticos; cómo se entreteje el pasado con el presente a la manera de un ancla que posibilita la acción y la proyección al futuro.

Desde la perspectiva teórica abordé tres conceptos principales: cosmovisión, identidad y ritual. Encontré que el concepto de cosmovisión ha sido utilizado fundamentalmente en sociedades no industrializadas, preterritas, arraigadas ancestralmente a sus territorios y con una clara composición étnica. Sin embargo, es poco lo propuesto para sociedades complejas, y más aun para grupos urbanos contemporáneos. En el trabajo intento rescatarlo como un concepto básico en la comprensión de los fenómenos culturales y particularmente de la identidad, por representar un marco relativamente coherente a través del cual, las prácticas sociales adquieren sentido. Sin embargo, ésta es sólo una primera aproximación que evidentemente no agota la cuestión. Considero que es necesario comenzar a abrir una reflexión que nos acerque al problema de la recreación de las mentalidades en el mundo contemporáneo. Sin el concepto de cosmovisión, resulta muy difícil analizar los mecanismos de construcción de la identidad social. De allí que el segundo concepto que desarrollo sea el de identidad. Propongo analizarlo desde dos vertientes: la memoria colectiva y las identificaciones sociales.

Estos dos ámbitos me fueron sumamente útiles para el ordenamiento del material empírico. A través de ellos pude constatar y reconstruir el proceso mediante el cual un grupo social "es", al mismo tiempo que cambia y se transforma. Estos conceptos son, a mi parecer, dos ejes concretos y fundamentales para el análisis de una cuestión tan compleja como lo es la identidad social. Metodológicamente es un forma de abordaje del tema sumamente fructífera.

Finalmente, arribé al concepto de ritual. Con él exploré el contraste entre tiempo/espacio cotidiano y tiempo/espacio festivo. Esto me permitió aproximarme a la forma en que recrean los contenidos culturales de un grupo, no sólo en el momento de la celebración festiva, sino también en la cotidianidad.

El ritual se propone aquí, como un espacio de reproducción cultural, pero también como un ámbito privilegiado de incorporación de los cambios. Considero que es a través de las prácticas rituales como la comunidad incorpora y asume las transformaciones que se gestan en la vida cotidiana. Es decir, es el mecanismo por medio del cual la cultura conserva sus aspectos centrales, pero transforma y actualiza aquellos que le permitirán preservarse en el tiempo.

Tomé como caso analítico -o como pretexto para la reflexión- al pueblo de San Andrés Totoltepec, el cual, por sus características particulares y su relación con la ciudad me permitió contemplar la compleja interrelación que existe entre eso que hemos llamado lo moderno y lo tradicional. Mi interés aquí fue tratar de mostrar que el fenómeno urbano se construye desde diferentes espacios sociales; desde diversas experiencias. El caso analizado me permitió explorar qué es ser ciudadano desde un pueblo suburbano de la ciudad de México.

Planteé como hipótesis que a es partir del campo de lo religioso como se construye la imagen que el pueblo tiene del mundo moderno, y que en esta construcción, recrea su identidad.

Este proceso lo observé en cuatro ámbitos centrales: el territorio, la relación con las divinidades (en este caso representadas por la figura del santo patrón), la organización social a través del sistema de cargos, y el acto ritual de la fiesta patronal. En cada uno de estos ámbitos busqué los indicadores que consideré más relevantes para la comprensión de la imagen del mundo y por ende de la identidad social.

En cada uno de estos ámbitos pude dame cuenta que, de no recurrir a la historia, me hubiese sido imposible comprender el contenido actual de los fenómenos culturales. Sin embargo, también comprendí que la construcción de un hecho histórico no se limita al registro de un acontecimiento pasado. Este sólo tiene sentido en la medida en que se refuncionaliza frente al presente. En este marco, es como se construye la memoria de un grupo social, y desde allí, se orienta y cobra sentido el presente.

En lo referente al territorio encontré que el significado se edifica en torno a dos puntos básicos: la iglesia católica, donde habita el santo patrón, y el cerro de Totoltepec, habitado por deidades prehispánicas, ahora asociadas al santo. Es a partir de estos dos puntos como se fija el "centro", el cual se constituye en el punto básico de adscripción: los que viven en el centro son los de San Andrés, las familias principales, las fundadoras.

Una vez fijada esta referencia primordial, se definen los parámetros de diferenciación con el exterior. Aquí, se utilizaron tres tipos de contraste, además del centro/periferia. Estos son: arriba/abajo, dentro/fuera y antes/ahora. Estos me permitieron organizar algunos de los referentes identitarios que utilizan los pobladores de San Andrés

Totoltepec para construir su distinción frente a los otros pueblos y a la ciudad. Es en este proceso de múltiples contrastes como los pobladores logran constituir un primer plano de identificaciones sociales.

Para profundizar en esto, realicé un recorrido histórico que me permitió encontrar algunos los vínculos que se han mantenido entre la ciudad y el pueblo, y su importancia actual. Encontré que estos vínculos no han sido tan distantes como se podría pensar. En Tlalpan, lo rural se ha construido históricamente a partir de la relación con la urbe. Aun cuando desde los tiempos coloniales fue visto como un espacio "campesino" y agrario, estuvo siempre vinculado con la ciudad a través de la mano de obra y del comercio. Esto representó una determinante en la forma en que se desarrolló económica e ideológicamente la zona.

Sin embargo, la referencia fundamental de la identidad del pueblo (lo que lo distingue de la urbe pero a la vez lo integra a ella) está dada por el tipo de nexo que establece con lo sagrado, personificado en el santo patrón.

En este caso, el santo sintetiza la memoria colectiva y se constituye en el punto de partida o en el origen simbólico de la población. Esta síntesis histórica de elementos prehispánicos y coloniales se dio gracias a que el campo de lo religioso está plagado de imágenes y, lo que diversos autores han llamado acciones arquetípicas, de tal suerte, que la dualidad santo católico/dios protector encontró elementos comunes que permitieron la gestación de un referente identitario único, posible de reconstruirse y asumirse desde la modernidad. Así San Andrés, el de Totoltepec, es a la vez un dios protector y un temible castigador, un abastecedor de alimentos y buena fortuna, y sospecho que un núcleo básico de las relaciones de parentesco o una suerte de ancestro mítico. Esto, aunque no es algo explícito puede inferirse de la idea de que los que habitan el "centro" (en donde habita él), son parientes y los fundadores del pueblo.

Pero la importancia del santo no se queda en esta relación sagrada, sino que trasciende al plano de la organización social. De allí que la relación con el santo a través de la participación en el sistema de cargos y en la fiesta sea el mecanismo por excelencia para definir la pertenencia. En este sentido, la pertenencia al pueblo no se limita sólo al lugar de nacimiento o a la relación familiar. Esto no basta. Se requiere la relación socialmente reconocida con lo sagrado, lo que implica el reconocimiento de una normatividad particular, justificada desde la relación con la divinidad e incorporada y asumida a través de la práctica ritual.

En este proceso de incorporar y asumir los significados colectivos juega un papel fundamental el afecto. Es decir, que los individuos hacen suyas las normas y las formas de mirar al mundo en la medida en que son interpelados afectivamente en el acto ritual. Sin embargo, a pesar de que éste representa un núcleo central en la incorporación de los contenidos culturales, es, para la antropología una frontera analítica difícil de traspasar, pues el mundo de lo afectivo y sus mecanismos de funcionamiento no ha sido abordado -o sólo lo ha sido de manera marginal- desde la perspectiva social. Aquí también encuentro un reto a futuro, pues es muy importante generar los puentes necesarios para aproximarnos a los fenómenos culturales desde esta perspectiva.

La fiesta religiosa popular fue analizada como ese momento especial donde se pone en juego la relación total con el santo. En ella no sólo se reproducen los significados culturales fundamentales para el grupo. También representa un espacio de incorporación de los cambios gestados socialmente. Es decir, en el ritual se exhibe y se dramatizan las transformaciones sociales del grupo, para desde allí incorporarlas a la vida cotidiana y a la comprensión del mundo. Y sobre todo, enseñarlas *de facto* a las nuevas generaciones.

Representa asimismo, un ámbito de hibridación de diversas temporalidades, es decir, que en el ritual se reproduce también la historia del pueblo, a partir de danzas, gestos, movimientos, colores, etc., convirtiéndose en un espacio concreto y práctico de construcción de la memoria colectiva.

Igualmente la fiesta de San Andrés forma parte de una compleja red ritual, con un alcance regional, la cual comparte con otros pueblos de la zona, las características centrales a nivel festivo y organizador (sistema de cargos). De este modo se gesta lo que podríamos llamar una "región de reciprocidades sagradas". Esta red trasciende a la delegación de Tlalpan, y garantiza vínculos económicos, sociales y de parentesco, todos ellos articulados a la figura de los santos. Aquí juega un papel fundamental la organización social que se genera a partir del sistema de cargos. Al analizarlo, pude comprobar tres aspectos a mi parecer centrales en su definición: a) que hay un sistema de cargos específicamente urbano, que nace y se reproduce de manera diferente de aquellos descritos y analizados en comunidades indígenas. La característica básica de este sistema de cargos es que se origina en una concepción del mundo urbana, y no como reminiscencia del pasado indio, conservado milagrosamente en el tiempo; b) que dicho sistema aparece en el siglo XX como una reinención de la tradición; c) que es el mecanismo concreto mediante el cual no sólo se organiza y se norma la relación con el santo y con la comunidad, sino que es el espacio social que permite que se extienda la relación con lo sagrado al orden de la vida cotidiana, dándole continuidad a lo vivido en el ritual.

Ahora bien, a lo largo de la investigación pude romper un prejuicio con el que inicié el trabajo: el de la dualidad entre moderno/tradicional. Dualidad por lo demás muy arraigada en el pensamiento antropológico en México. En este contexto pude darme

cuenta de que esta forma de abordar los conceptos de "moderno" y "tradicional" nos lleva a un falso problema.

Moderno y tradicional no son dos procesos paralelos o contradictorios que se encuentren en un momento histórico determinado, pero que provienen de dos momentos del desarrollo de la humanidad distintos. Por el contrario, ambos son parte de una forma moderna de pensamiento. Es decir, si consideramos que en términos históricos el pensamiento moderno racional se gesta a partir del renacimiento, provocando una serie de transformaciones profundas frente al pensamiento medieval, entre ellas la forma en que el hombre se relaciona con la naturaleza y su ubicación como centro del universo, podemos comprender que hasta la cosmovisión del mundo prehispánico, para ser "operativa" y funcional, tuvo que ser resignificada desde el pensamiento moderno. En este sentido, la tradición no se reduce a un tipo de contenido ni a una forma de práctica social "arcaica".

La tradición es una forma particular de resignificar el pasado. Por ello es un proceso de creación y recreación del origen a través de la memoria colectiva. Pero ésta es una memoria viva, que adquiere sentido sólo desde el presente.

Así, lo tradicional, como formas premodernas de pensamiento, y lo moderno estructurado como una manera lógica de comprender la realidad, resultan ambos productos de una forma de pensamiento que ha perfilado la modernidad.

En este contexto, la comprensión mítica del mundo que tienen los pobladores de San Andrés Totoltepec se construye en un proceso histórico, permeado por estos principios. Esta tradición es entonces la forma en que desde lo moderno se crea y se recrea la idea de origen.

Esto se pudo observar a través de diversas manifestaciones a lo largo del trabajo: en la forma de concebir y significar el espacio y de transitar en él; en el carácter que asume la relación con el santo, el cual se caracteriza por ser una figura central, antropomorfa, humanizada, y en el modo en que se estructura la vida cotidiana comunitaria a través del sistema de cargos. Estos tres ámbitos son modernos no sólo porque surgen en años recientes, sino porque su construcción está dada desde una manera particular de comprender el mundo. Una de las características de esta mirada, es que es **cosmopolita**, es decir, tiende a ser inclusiva. Incorpora maneras de hacer y de pensar diversas. Los ejemplos que presento a lo largo del trabajo (convivencia de diversos tipos de música, consumo de productos mercantiles junto con aquellos de tipo artesanal, etc.) no son meros accesorios o datos curiosos de este poblado. Son expresiones de una forma de concebir y de actuar sobre el mundo diferente a otras comunidades del país.

Esto da una gran riqueza a San Andrés Totoltepec, pues retoma elementos de diversos espacios sociales, los incorpora haciéndolos suyos, pero sin desdibujarse. Lo que intenté mostrar en este trabajo, es que esto se hace posible en la medida en que existe una estructura simbólica de autoidentificación referida a un símbolo explícito: el santo patrón. Esta estructura explícita y objetivada en el santo, es compartida histórica y socialmente con otros pueblos, no sólo de la zona sino del país. Esto que para muchos autores es reconocido como acciones arquetípicas, para mí representa una **estructura de autoidentificaciones sociales** desde la cual es posible incorporar los cambios que impone la modernidad sin dejar de ser.

Finalmente, otro aspecto que resulta importante discutir aquí es la idea de fragmentación de la imagen del mundo. Aun cuando en inicio de este trabajo planteo que la ciudad es un espacio fragmentado y desdibujado, y esto es una suerte de punto

de partida de la investigación, al finalizar, me doy cuenta que se trata de una cuestión que debe debatirse.

Cuando se habla de fragmentación se entiende que había una unidad que se rompió, quedando dispersos los pedazos. La ciudad de México, en cambio, surgió de un núcleo central que por diversos motivos se ha ido ampliando. Esto, más que fragmentación, nos habla de un proceso de inclusión. Es decir, la ciudad se ha gestado a partir de la suma de núcleos disímboles los cuales, para poder adherirse, tienen que construir puentes de significados comunes. La diferenciación entre estos núcleos está dada por la manera específica en que construyen estos puentes y la parcialidad ideológica desde donde se apropian de los significados colectivos.

Estos puentes se construyen a partir de diversas experiencias. Una de las más significativas -y tal vez generalizable- es la religiosidad popular. No es casual el dicho de que "todo mexicano es guadalupano".

Esta reflexión me parece central ya que tanto el material histórico como el material empírico nos muestra que la dinámica social de los pueblos de Tlalpan, a través del intercambio religioso, tiende a crear regiones de incorporación más que de fragmentación. Estas regiones incluyen no sólo a los ocho pueblos de esta delegación, sino, como vimos, a pueblos, barrios y comunidades de otras delegaciones y de estados circundantes.

Comprendo que hablar aquí de región es un tema complejo; la antropología, por ejemplo, no ha podido establecer un concepto de región más allá de las determinantes ecológicas o étnicas. Sin embargo, aquí considero que la práctica religiosa popular permite delinear una región, no sólo en términos económicos, ecológicos o étnicos, sino en el sentido de un código cultural en torno a la relación con lo sagrado y, a través de ello, de una cosmovisión compartida.

La práctica religiosa popular aparece entonces como un mecanismo de suma y no de resta. Este proceso de inclusión de partes disímbolas favorece el contraste y con ello la distinción entre los grupos y la adscripción en cada uno de ellos. Es decir, recrea procesos identitarios particulares.

Vivir en una esperanza simple, aquí y ahora. Aquí y ahora decidimos nuestra vida. De esta manera la muerte se vive simple y sin angustia. Esta es la verdadera religión. En chino y en japonés, la palabra religión significa: "la enseñanza del manantial, del origen. (Tatsen Deshimaru, *El canto del inmediato sator*).

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José de, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Aguado, José Carlos y Ma. Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud*. México, Colección Texto y Contexto No. 9. UAM- I, 1992.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno Indígena*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Aleman Youg, Jorge Juan Bosco, *San Andrés Totoltepec*. México, Estudio de Comunidad, 1981-1982.

Althusser, Louise, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Medellín, Colombia. Ediciones Quinto Sol, 1970.

—*Para una crítica de la práctica teórica*. España, Editorial Siglo XXI, 1974.

—*Elementos de autocrítica*. México. Editorial Laia, 1975.

—*8 Posiciones*. España. Editorial Anagrama, 1977.

Arambula, Ivonne y Gabriela Dene, *San Agustín de las Cuevas, Tlalpan. Monumentos Coloniales*. México, SEP-INAH Boletín No. 4, 1980.

Arau Chavarría, Rosalinda, *Historia de una organización urbano-popular en el Valle de México*. México, Cuadernos de la Casa Chata No. 153. CIESAS, 1987.

Arriaga, Miguel, "Prefectura de Tlalpan", en Figueroa Domenech, *Guía General Descriptiva de la República Mexicana*. Tomo I El Distrito Federal. Barcelona-México, Editor Ramón de S.N. Araluze, 1898.

Augé, Marc, *Los <<no lugares>> Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, 1993.

Bandler, Richard y John Grinder, *La estructura de la magia*. Vol I. Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1980.

Bastide, Roger, "Memoire collective et sociologie du bricolage" en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*. México, SEP/Universidad Autónoma de Guadalajara/COMECESO, 1970.

Bataille, George, *Teoría de la religión*. España. Taurus Ediciones, 1991.

Benavente o Motolinía Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México, Editorial Porrúa, 1984.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Argentina, Amorrortu Editores, 1991.

Berman, Marshal, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Editorial Siglo XXI, 1994.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1990

Bourdieu, Pierre, "Condición de clase y posición de clase", en *Estructuralismo y sociología*. Argentina, Ediciones Nueva Visión, s/f.

—*La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. España, Editorial Taurus Humanidades, 1991.

—*El sentido práctico*. España, Editorial Taurus Humanidades, 1980.

Berlain, Josetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona, España, Antropos, 1990.

Black, Max, *Modelos y metáforas*. Madrid, España, Editorial Tecnos, 1966.

Caballero, Ma. del Socorro, *Danzas Regionales del Edo de México*. México. Edición realizada por la autora. 1985.

Caillouis, Roger, *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica 1984.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán, México*. México, INI/SEP Serie Antropología No. 50, 1976.

Carrasco, Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán (Visita del Oidor Gómez de Santillán y su sujeto Tacubaya en el año de 1553) Vol.1*. México, Colección Científica, INAH/Centro de Investigaciones Superiores, 1976.

Carrasco, Pedro, "Las jerarquías cívico religiosas en las comunidades de Mesoamérica", en José Llobera (comp.) *Antropología Política*, España, Editorial Anagrama, 1979 (a).

—*Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Toluca, México, Dirección General del Patrimonio Cultural y Artístico del Estado de México, 1979 (b).

—"La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*. Daniel Cosío Villegas (coord.) Tomo 2. México, El Colegio de México, 1976.

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

Castells, Manuel, *La cuestión urbana*. México, Editorial Siglo XXI, 1978

Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*. Buenos Aires, Argentina, Amorroutu Editores, 1972.

Cohen, Abner, *Two dimensional man*. London, Routledg & Keagan Paul, 1974.

— *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publications, 1974.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*. El Paso Texas, Editorial Revista Católica, 1928.

Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, 1990.

De La Rosa, Martín y Charles A. Reyly, *Religión y política en México*. México, Editorial Siglo XXI, 1985.

De Walt, Billie, "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", *América Indígena* Vol.34 No. 2, Instituto Indigenista Interamericano, 1974.

Díaz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales: cinco teorías antropológicas del ritual*. México, Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, 1994.

Díaz Polanco, Héctor, *La cuestión étnico-nacional*. México, Editorial Línea, 1985.

Douglas, Mary, *Símbolos naturales*. Madrid, España, Alianza Editorial, 1978.

Dow, James, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México. Instituto Nacional Indigenista. Colección SEP/INI No. 33, 1974.

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la tierra firme*. México, Editorial Porrúa, 1967.

Dubet, Françoise, "De la sociología de identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*. Vol. III No. 21, El Colegio de México, 1989.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss, *Institución y culto*. Obras Completa II. Barcelona, España, Barral Editores, 1971.

- Durkheim, Emile**, *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón, s.f.
- Duverger, Christian**, *La conversión de los indios de la Nueva España*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Eliade, Mircea**, *Lo sagrado y lo profano*. España, Editorial Guadarrama. 1973.
- Imágenes y símbolos*. España, Alatea/Taurus/Alfaguara S.A, 1987.
- El mito del eterno retorno*. España, Alianza Editorial /Emecé Editores, 1972.
- Galindo y Villa, Jesús**, *Reseña histórico-descriptiva de la ciudad de México*. Imprenta de F. Díaz de León, 1925
- Galinier, Jacques**, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- García Canclini, Néstor**, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo-CONACULTA, 1989.
- García Canclini, Néstor/ Otros**, "La desintegración de la ciudad de México y el debate sobre culturas urbanas" en *De lo local a lo global*. México. Departamento de Antropología, UAM-I, 1994.
- García Martínez, Gerardo**, *El Marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en la Nueva España*. México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 1969.
- Garza, Gustavo**, *El proceso de industrialización en la Ciudad de México. (1821-1970)*. México, El Colegio de México, 1985.
- Geertz, Clifford**, *La interpretación de las culturas*. México, Editorial Gedisa, 1987.
- Gibson, Charles**, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*. México, Editorial Siglo XXI, 1991.
- Giménez, Gilberto**, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Teoría y análisis de la cultura*. México, SEP/Universidad Autónoma de Guadalajara/COMECOSO, s.f.
- Girard, René**, *La violencia y lo sagrado*. España, Editorial Anagrama, 1983.
- Gluckman, Max**, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, España, Editorial Akal, 1978.

Green, André, "Átomo de parentesco y relaciones edípicas" en Claude Levi Strauss, *Las Identidades*. España, Ediciones Petrel, 1977.

Grimes, Ronald, *El símbolo y la conquista: rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Hall, Edward, *La dimensión oculta*. México, Siglo XXI, 1983.

Handelman, Don, *Models and Mirrows. Towards an anthropology of public events*. Cambridge University Press, 1990.

Harvey, David, *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Great Britain, Cambridge University Press, 1989.

Hobsbawn, Jürgen y Terence Ranger (eds.), *The invention of tradition*. London, Cambridge University Press, 1983.

Hocort, M.A., *Mito, ritual y costumbre*. Madrid, España, Siglo XXI, 1985.

Inestrosa, Sergio, *Vivir la fiesta. Un desenfreno multimediado*. México, Universidad Iberoamericana, 1994.

Jiménez, Castillo Manuel, "El cambio social y la función del sistema de cargos", en Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas (coord.), *Etnia y sociedad en Oaxaca*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/UAM-I, 1991.

Leach, Edmund, *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, España, Editorial Seix Barral, 1972.

—"Genesis as a myth" en John Middleton (ed.) *Myth and cosmos*. London, Tavistock, 1980.

Lefebvre, Henri, *De lo rural a lo urbano*. España, Ediciones Península, 1971.

Levi Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, 1964.

—*Las Identidades*. España, Ediciones Petrel, 1977.

—*Mito y significado*. México, Alianza Editorial, 1978.

López Austin, Alfredo, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

—"Cosmovisión y salud entre los mexicas", en Alfredo López Austin y Carlos Viesca (Coordinadores del tomo), *Historia general de la medicina en México*. Tomo I: México Antiguo. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985 (a).

—"La construcción de la memoria", en *Memoria y olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1985 (b).

—*Los mitos del tlacuache*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

—"Los dioses patronos en Mesoamérica". Texto definitivo del Seminario organizado por el Institute of Intercultural & Transdisciplinary Studies, Tokio, (mimeo), 1993.

—*Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (a).

—"La interdisciplina en el estudio del mito". Mesa: Sistemas simbólicos (ideologías e identidades culturales), XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropólogos, Tabasco, México, (mimeo), 1994(b).

Martínez Rubalcaba, Ma. de Jesús, *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*. México. Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, 1987.

McGowan, Gerald L., *El Distrito Federal de dos leguas o cómo el Estado de México perdió su capital*. México, El Colegio Mexiquense A.C., 1941

Mendieta, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, J. García Icazbalceta (ed). México. Editorial Porrúa, 1971.

Medina, Andrés, "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la Antropología Culturalista". *Anales de Antropología* Vol. 21.

Melucci, Alberto, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1982.

Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 1993.

Pérez Agote, Alfonso, "La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología", en *Revista de Occidente* No. 561. México, Fundación Ortega y Gasset, enero, 1986.

Piña Chan, Román, *Ciudades arqueológicas de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1963.

Radukua, Verena, *"La Fama" y la vida. Una fábrica y sus obreras*. Cuadernos de la Casa Chata No. 108, México, CIESAS, 1984.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*. España, Taurus Ediciones, S.A., 1982.

Rodríguez, Fernando y Catalina Rodríguez Lazcano, *Tlalpan*. México, Colección Delegaciones Políticas No. 3. Departamento del Distrito Federal, 1984.

Rodríguez, Fernando, *Sobre la tierra. Tlalpan a través del tiempo*. México, Secretaría de Educación Pública, 1983.

Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Editorial Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Rowe, William y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México, CONACULTA/ Editorial Grijalbo, 1991.

Ruiz Gomar Rogelio, "Los santos y su devoción en la Nueva España", en Revista Universidad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Noviembre 1993 #514.

Sánchez, Martha, *Monografía del pueblo de San Andrés Totoltepec*. México, Comisión Coordinadora de Desarrollo Rural, Folleto Informativo, 1989.

Scardueli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comparación de sistemas rituales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Sciolla, Loredana, 1983. "Il concetto de identità in sociologia". En Varios, *Complessità sociale e identità*. Milano, Angeli, 1983.

Sepúlveda, y H. Ma. Teresa, *Los sistemas de cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*. México, Colección Científica, Instituto de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1974.

Silva, Armando, *Imaginario urbanos. Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*. Colombia, Tercer Mundo Editores, 1992.

Schaff, Adam, *Lenguaje y conocimiento*. México, Editorial Grijalbo, 1967.

Thompson, Eric J., *Mexico before Cortes*. Nueva York, 1940.

Toriz, Martha, *La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral*. México. INBA/ Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo Usigli. 1993.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*. Madrid, España, Editorial Siglo XXI, 1980.

--*El proceso ritual*. Madrid, España, Editorial Taurus, 1988.

Turrent, Lourdes, *La conquista musical de México*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993.

Ulloa Herrear, Daniel, *Los predicadores divididos: los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*. México. Colegio de México, 1977.

Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona, Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo, 1981.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1994.

--"Filosofía para un fin de época" en Revista Nexos No. 185, México, mayo 1993.

Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de rituales zinacantecos*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1988.

Zambrano, Maxine, *Símbolo y ritual en la fiesta de San Andrés Totoltepec*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura. Departamento de Antropología de la UAM-I 1992.

Zamora Acosta, Elías, "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla", en Alvarez Santaló C., Buxó J.M. y Rodríguez Becerra S. (coord.) *La religiosidad popular*. Tomo I. España, Editorial Antropos/Fundación Machado, 1989.

DOCUMENTOS

AGN (Archivo General de la Nación).

1568 Tierras, vol. 55, exp. 7, 5f.

Diligencias sobre posesión de una merced en San Andrés Totoltepec.

1733 Tierras, vol. 1876. exp. 5. F. 118.

Los naturales del pueblo de San Andrés sujeto a San Agustín de las Cuevas (Tlalpan) contra Ma. Teresa de Villasis Vda. de Pedro Díaz de Godoy, que fue dueño de la hacienda de Santa Úrsula, por cuatro caballerías de tierras.

Diario Oficial, Tomo LIX, Número 14, sección cuarta, 17 de marzo de 1930.