

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**POSGRADO DE ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**RELIGIÓN COMUNITARIA, CICLO FESTIVO, CAMBIO Y
REPRODUCCIÓN CULTURAL EN LOS PUEBLOS
DE MILPA ALTA**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA
PRESENTA**

METTE MARIE WACHER RODARTE

**TUTOR
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ**

**CIUDAD DE MÉXICO
2009**



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.

A mis padres
Niels Hansen Wachter
Carmen Rodarte de Wachter

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PARTE UNO. DISCUSIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

La comunidad. Entre la tradición y la modernidad.

¿Religión popular o religión comunitaria?

Los estudios de cambio cultural y la religión popular

La religión como obstáculo epistemológico

La religión como estrategia de reproducción comunitaria

La organización comunitaria religiosa

PARTE DOS. MILPA ALTA, CONTEXTO HISTÓRICO Y SITUACIÓN ACTUAL.

UNA DELEGACIÓN SITUADA EN LAS ESTRIBACIONES DE LA SERRANÍA AJUSCO-CHICHINAUHTZIN.

UNA MIRADA A LA HISTORIA DEL TERRITORIO MILPALTENSE.

La antigua Malacachtepec Momoxco.

Culto a los cerros y al agua.

Milpa Alta durante la dominación española.

Organización eclesiástica colonial.

La adopción del culto a los santos y la confirmación de la tierra.

Un municipio del Distrito Federal.

El arribo de la modernidad porfirista.

El apego a la tierra: el zapatismo y su memoria.

DICEN QUE SOMOS LA PROVINCIA DEL DISTRITO FEDERAL.

Los pueblos se urbanizan.

Medidas económicas de adaptación a la modernidad.

El oro verde.

El mole milpaltense y la comercialización de otros alimentos

La lucha por el bosque.

Algunas notas acerca de la reconstitución cultural de Milpa Alta.

PARTE TRES. LA RELIGIÓN COMUNITARIA MILPALTENSE.

LAS IGLESIAS SON DE NOSOTROS.

EL CICLO CEREMONIAL DE LOS PUEBLOS MILPALTENSES.

Fiestas patronales.

Subciclo de Invierno-Navidad.

Subciclo de Cuaresma-Pascua.

Las fiestas de la virgen de la Asunción y otras celebraciones de agosto.

Temporada de muertos.

El subciclo del Señor de Chalma y la peregrinación a su santuario.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA RELIGIOSA Y SUS ADAPTACIONES A LA MODERNIDAD

Organizaciones a cargo de los santos patronos y sus iglesias.

Mayordomías o sociedades de imagen de iglesia.

Mayordomías de imagen de santuario.

INTRODUCCIÓN

Al finalizar la década de los años ochenta, cuando estaba por acabar mis estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, tenía la intención, como muchos de mis compañeros de aula, de realizar una tesis para obtener el grado de licenciatura en alguna región indígena apartada de la capital. Prevalecía entonces la idea de que una investigación antropológica presuponía de manera imprescindible encontrarse con otros geográficamente muy apartados. Sin embargo, mis compromisos laborales no me permitieron ausentarme por largos periodos de la capital y en consecuencia decidí, no sin cierto desencanto, incorporarme a un seminario que trabajaba en San Pablo Oztotepec, uno de los doce pueblos de la delegación Milpa Alta del Distrito Federal. Por fortuna, en cuanto me incorporé al desarrollo de la tesis el desencanto se disipó. Entonces realicé una investigación sobre un conflicto generado en torno a la posesión de una antigua construcción que forma parte de la propiedad comunal; de esa forma pude observar algunas de las dificultades enfrentadas por los milpaltenses para intervenir de manera formal en las decisiones que afectan la vida pública de sus asentamientos y en aquéllas relacionadas con el control de su propiedad social.

Este trabajo me proporcionó un primer espacio para observar que los pueblos de la delegación presentaban novedosos y variados problemas de investigación. Milpa Alta es una región en cuyo estudio las distinciones clásicas entre lo rural y lo urbano, así como aquellas que pretenden establecer claras diferencias entre los mestizos y los indígenas, no resultan del todo adecuadas. En efecto, la demarcación se ubica en el Distrito Federal, una de las urbes más grandes del mundo, pero la población regional mantiene pese a ello una forma de vida en buena medida campesina. Por otra parte, los nativos de la delegación ya no se consideran indígenas -como lo hacían sus antepasados hasta mediados del siglo pasado- y, no

obstante, reconocen y exaltan como propias diversas prácticas y nociones culturales emparentadas con las características de los pueblos antiguos asentados en la Cuenca de México.

Los milpaltenses se han distinguido por su empeñamiento en conservar su propiedad social y generar procesos de resistencia, reproducción, innovación y adaptación sociocultural, cuyo desarrollo les ha permitido mantenerse articulados como pueblos campesinos dentro de la capital, metrópoli que desde la década de 1930 ha crecido de manera caótica y acelerada, arrasando las zonas rurales del Distrito Federal.¹

Los nativos de Milpa Alta han adquirido un alto grado de politización; entre los decenio de 1930 y 1940 iniciaron una serie de acciones y reclamos orientados a recuperar el control de su bosque, que en los años setenta precipitaron un importante movimiento comunero. Fue en este contexto de lucha por la tierra en que algunos de los intelectuales de la zona, quienes actuaron como dirigentes o participaron de maneras diversas en esta movilización, iniciaron la construcción de una historia sobre la región en la cual buscaron legitimar su derecho al territorio tras identificarse como descendientes de los aztecas.² En fecha más reciente, en el año 2000, los dirigentes de estos pueblos, al igual que otros de las delegaciones Tlalpan, Xochimilco, Cuajimalpa, Magdalena Contreras y Tláhuac, emergieron en el campo político de la capital y adoptaron el nombre de Pueblos Originarios del Distrito Federal. Con la adopción de esta categoría identitaria, derivada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo,³ sus dirigentes han impulsado un

¹ La Ciudad de México abarcaba las delegaciones Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza y Benito Juárez (Diana E. Davis, *El Leviatán urbano. La ciudad de México en el siglo XX*, México, FCE, 1999, p. 12.)

² Sobre el proceso de reescritura de la historia de Milpa Alta hecha por los intelectuales de la zona durante el siglo XX véase Iván Gomez César, *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia de Milpa Alta*, Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, México, UAM-I, 2005.

³ Este convenio adoptado en Ginebra el 27 de junio de 1989 en la 76°. Reunión de la Conferencia General de la OIT fue expedido para propiciar que los estados miembros atendieran las aspiraciones de autonomía, fortalecimiento socioeconómico, territorial e identitario que presentan

movimiento que si bien se encuentra en ciernes y cuyos resultados todavía no es posible evaluar, les ha permitido iniciar la construcción de puentes de comunicación y elementos comunes de identificación, a partir de los cuales ahora sustentan y legitiman el derecho a controlar su territorio. Esto es, del espacio que han construido socialmente a lo largo de su historia y en el cual se empeñan en desarrollar una forma de vida diferenciada de la propia de las zonas más urbanizadas del Distrito Federal.⁴

Andrés Medina, que ha estudiado este tipo de asentamientos en la parte sur de la entidad, propone que los pueblos originarios del Distrito Federal son:

Aquellas comunidades agrarias que expresan de diversas maneras sus vínculos históricos y culturales con las antiguas sociedades mesoamericanas que ocupaban la Cuenca de México, así como las Repúblicas de indios fundadas en la sociedad colonial.⁵

En efecto, los pueblos originarios establecidos en el territorio milpaltense tienen una densa profundidad histórica. Se fundaron en el periodo colonial, sobre la base de los antiguos *altepeme* prehispánicos, y hasta la fecha reproducen una cultura que muestra con frecuencia la continuidad de prácticas, expresiones y nociones

los pueblos indígenas y tribales de distintas partes del mundo. En el tratado estos pueblos son considerados indígenas por “el hecho de descender de poblaciones que habitaban en un determinado país o una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Convenio sobre pueblos indígenas y Tribales 169. www. Portal OIT).

⁴ Fue en el Primer Congreso del Anáhuac celebrado en San Mateo Tlaltemango, Cuajimalpa, cuando los 378 delegados provenientes de pueblos del Estado de México, Morelos y de los ubicados en Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Magdalena Contreras, Cuajimalpa e Iztapalapa, decidieron retomar el nombre de Pueblos Originarios del Distrito Federal para luchar por la defensa de su patrimonio territorial y cultural. Los participantes en este Congreso, efectuado en noviembre de 2000, se pronunciaron en contra de la destrucción de los montes, tierras y aguas de sus asentamientos, exigieron el respeto de los gobernantes a sus formas de vida al tiempo que rechazaron las expropiaciones de tierras que afectaron a los pueblos de San Mateo Tlaltemango, San Gregorio Atlapulco y San Miguel y Santo Tomás Ajusco en 1983, 1990 y 1998, respectivamente.

⁵ Andrés Medina Hernández, “Introducción”, en *San Juan Ixtayopan: en el corazón de la tierra blanca*, México, Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, 2005, p. 19.

culturales sintetizadas por los indios novohispanos, a partir de la conjugación de elementos provenientes de las tradiciones mesoamericana y española, aunque sin duda éstas se han ido transformado a lo largo del tiempo, de tal manera que se ajustan al contexto globalizado actual. En Milpa Alta estas prácticas son reconocidas como “nuestra tradición”, categoría nativa que constituye uno de los ejes del proceso de identificación de los nacidos en la delegación. Ser nativo de Milpa Alta supone haber nacido en alguno de los pueblos de la demarcación, contar con antepasados también oriundos del lugar, así como participar en las prácticas socioculturales entendidas como propias.

Entre las llamadas tradiciones propias figura la celebración de un número considerable de fiestas que constituyen uno de los elementos medulares de la religión católica comunitaria de estos pueblos; éstas se ordenan en un ciclo anual cuyo desarrollo es responsabilidad de los “encargados”, las mayordomías, sociedades o mesas directivas. Ahora bien, en esta investigación propongo que la celebración del ciclo ritual integra e identifica a los milpaltenses; asimismo, demarca espacios y tiempos significativos en la historia y la vida sociocultural de su territorio y al mismo tiempo su permanente actualización puede entenderse, entre otras cosas más, como una de las formas impulsadas por la población nativa que ha contribuido a mantener la continuidad de estos pueblos campesinos en la capital. En efecto, la acción sostenida por los milpaltenses para resistir el embate de la ciudad ha incluido tanto la lucha por conservar su propiedad social como aquella que exhibe su voluntad por reproducir prácticas socioculturales que, como las fiestas religiosas, fortalecen su sentido de comunidad y pertenencia al lugar, a la vez que generan límites o fronteras simbólicas que los diferencian del resto de los habitantes de la capital. La religión, como indica Manuela Cantón, además de poner “en marcha una relación de intercambio simbólico con una realidad que es a veces considerada como trascendente”, también legitima o impugna el orden social establecido y, en tal

sentido, “tiene importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en su dimensión política, económica o socio-familiar”.⁶ En efecto, como se verá en esta tesis, la práctica religiosa comunitaria de los pueblos de Milpa Alta contribuye a resolver necesidades de orden existencial, pero también tiene importantes amarras con el mundo más terrenal; frecuentemente adquiere el sentido de una reivindicación de carácter político cultural.

En este sentido, el objetivo de este trabajo es contribuir al conocimiento de los pueblos originarios de Milpa Alta, a partir del estudio de su ciclo festivo religioso y las organizaciones locales encargadas de reproducirlo, dos aspectos constitutivos de la religión comunitaria católica característica de la región.

La tesis comprende tres partes. En la primera reviso brevemente la manera en que la antropología referida a México ha investigado la religión de los pueblos indígenas y campesinos, así como la forma en que se ha estudiado la estructura organizativa en que a menudo se sustenta este tipo de práctica religiosa, es decir, el sistema de cargos. Además, propongo los elementos teóricos y metodológicos que guían esta investigación.

Inicio la segunda parte con un bosquejo acerca de Milpa Alta en la actualidad. Después trazo un panorama histórico de la región que hoy día constituye el territorio de los pueblos originarios de esa demarcación, con particular hincapié -cuando he podido encontrar información- en los aspectos referidos a su vida religiosa en el pasado. También presento de forma sinóptica el proceso de modernización surgido en Milpa Alta una vez terminado el movimiento revolucionario y delinear los principales problemas socioeconómicos y políticos enfrentados en la actualidad por los asentamientos de la delegación. El propósito de este apartado es contextualizar una forma religiosa, sobre la que sostengo que mantiene fuertes vínculos con la

⁶ Manuela Cantón Delgado, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 2001, p. 235.

historia, el territorio y la cultura propia, así como con la dinámica socioeconómica y política de la región.

En la última parte describo y analizo el ciclo ceremonial de los pueblos milpaltenses; muestro la manera en que las festividades reproducen de manera sintetizada expresiones y nociones provenientes de las tradiciones religiosas mesoamericana⁷ y cristiana. Además, subrayo las innovaciones registradas en las últimas décadas en diversas ceremonias religiosas y exploro la forma en que estas fiestas generan procesos de integración comunitaria y símbolos diacríticos de identidad local y regional. El análisis de la composición y modo actual de operación de las mayordomías de los pueblos originarios de la Milpa Alta es otro de los motivos de esta sección, en la cual también reflexiono en torno del papel desempeñado por este tipo de organización comunitaria, en la conformación de redes sociales de interacción social de alcance local y extralocal, cuya presencia crea importantes espacios de ayuda mutua o vínculos de reciprocidad que son de fundamental importancia en contextos de crisis como el que ha caracterizado la forma de vida de estos asentamientos, cuando menos desde la década de los setenta del siglo pasado.

La información etnográfica contenida en esta investigación proviene del trabajo de campo que realicé de manera discontinua, desde 1989 hasta 2008 en San Pablo Oztotepec, Villa Milpa Alta, San Lorenzo Tlacoyucan, San Francisco Tecoxpa, San Salvador Cuauhtenco y en menor medida en San Antonio Tecómitl, San Agustín Ohtenco, San Pedro Atocpan y Santa Ana Tlacotenco, nueve de los

⁷ Alfredo López Austin define a la tradición religiosa mesoamericana “como al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a.C. hasta nuestros días”, aunque distingue “en ese inmenso tiempo, una división básica; la primera corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días” (*Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM, Col. Textos, serie Antropología e historia antigua, Núm. 2, 1999, p. 22.

doce pueblos originarios de Milpa Alta, así como de diversas obras publicadas y tesis escritas acerca de la demarcación.

Para ilustrar aspectos referidos a la vida colonial y establecer líneas de continuidad en la práctica y las concepciones propias de la religión comunitaria católica de los pueblos de Milpa Alta, me resultó de gran utilidad la tesis denominada *Linderos, Templos y Santos. La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial*, escrita por Eliana Acosta (2004). Asimismo, fueron de especial importancia las investigaciones que llevaron a cabo en la delegación, durante la primera parte del siglo pasado Isabel Ramírez Castañeda (1912), William Madsen (1960) y Rudolf van Zantwinjk (1960), así como la tesis que presentara María de Jesús Martínez en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1974. Estos últimos trabajos contienen importante información etnográfica acerca de la dinámica socioeconómica y cultural de los pueblos milpaltenses en el pasado reciente, que me sirvió para establecer puntos de comparación con el presente. Una obra de la que me beneficié enormemente fue la tesis de Iván Gomezcézar *Para que sepan los que aún no nacen...Construcción de la historia de Milpa Alta* (2005); en la cual se estudia el proceso de reelaboración de la historia regional hecha por los intelectuales nativos de la delegación durante el siglo XX. En realidad esta investigación me permitió percatarme del gran impacto que ha tenido en la vida sociocultural de la región, la lucha que décadas atrás escenificaran los comuneros milpaltenses para mantener el control de su bosque, al tiempo que me alentó a identificar el efecto que ha tenido este movimiento político en la reactivación de las prácticas religiosas comunitarias de la demarcación, especialmente en la peregrinación al santuario de Chalma.

Esta investigación se desarrolló en el contexto del Seminario Permanente Etnografía de la Cuenca de México, el cual sesiona en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM con la entusiasta conducción del doctor Andrés

Medina Hernández, a quien agradezco su valiosa guía y constante apoyo. Muchas de las propuestas de esta tesis se fundan en las reflexiones hechas en ese rico espacio de discusión que con la constante participación de los maestros María Teresa Romero Tovar y Hernán Correa Ortiz convoca desde 1999 a investigadores y estudiantes provenientes de diferentes instituciones académicas interesados en avanzar en el conocimiento de los pueblos antiguos asentados en el centro de nuestro país.

Debo mostrar mi gratitud a los milpaltenses que siempre me brindaron su tiempo para conversar, me invitaron a sus fiestas y me convidaron generosamente su exquisita comida, al tiempo que con frecuencia me hospedaron en sus casas. Merecen un especial reconocimiento Olivia Rosey y Lázaro Marmolejo, comuneros sanpablenses quienes desde 1989 me han apoyado en el trabajo de investigación que he realizado en la delegación; don Amado Salazar y su esposa; la señora Patricia Torres y a su esposo, y en general a todos los socios, encargados y mayordomos de los pueblos de Milpa Alta que respondieron amablemente a mis múltiples interrogantes y que me acompañaron en el proceso del conocimiento de sus pueblos.

Asimismo, agradezco de manera muy especial, a Juan Carlos Muñoz por la corrección de estilo que hizo de este texto y a Selene Zyntia Lara, estudiante de la Universidad de la Ciudad de México y nativa de Milpa Alta, por su colaboración en la última temporada de campo que desarrollé en la demarcación y desde luego a los lectores de esta tesis el doctor Iván Gomezcésar Hernández, la doctora Cristina Oehmichen Bazán, el doctor Mario Alberto Castillo Hernández y la doctora Angélica Galicia Gordillo. Todos ellos revisaron con dedicación y esmero este trabajo e hicieron comentarios y sugerencias que contribuyeron a enriquecerlo.

La elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin el decidido apoyo de Rodolfo, Rodrigo y Felipe, así como de amigos y colegas que siempre me impulsaron y animaron para que diera fin a este trabajo.

PARTE UNO

DISCUSIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

Este trabajo está enfocado particularmente a mostrar que el proceso de modernización de la delegación Milpa Alta, entendido como su articulación con las diversas formas de expansión capitalista, promovidas desde la década de 1930 hasta el presente por las élites gobernantes de nuestro país, si bien han propiciado importantes transformaciones, no han interrumpido la continuidad de los pueblos de la región. Más aún, en la conservación de esta continuidad, la religión comunitaria con su despliegue de procesos organizativos y festivos ha desempeñado una función relevante. En este sentido, es pertinente hacer algunas consideraciones teóricas y metodológicas, en torno de las nociones de comunidad y cambio sociocultural, sobre las dificultades planteadas por el término religión popular y también acerca de la concepción de religión católica comunitaria que emplearé en este trabajo.

La comunidad: entre la tradición y la modernidad

El cambio cultural ha sido un problema central en la investigación antropológica. A lo largo de buena parte del siglo pasado su estudio se vinculó con las nociones de tradición y modernidad, nociones que los estudiosos adscritos al funcionalismo estructural de ambos lados del Atlántico consideraron de forma errónea como antitéticas y cuyas directrices teóricas y metodológicas guiaron, por un tiempo, una parte de los trabajos desarrollados en la antropología referida a México. Este tipo de estudios generó un marco analítico bipolar que describió el cambio como un proceso de modernización o *continuum*, en cuyos extremos se colocaron dos tipos ideales y contrapuestos de sociedad que en términos de Robert Redfield eran la comunidad campesina o *folk*, la cual correspondía al ámbito de lo tradicional, y la urbe que representaba lo moderno, lo impersonal, industrializado y racional. Redfield describió la sociedad *folk* como una comunidad pequeña, biológica y culturalmente homogénea, analfabeta y aislada, cuyos miembros mantenían relaciones cara a cara,

que mantenía una división social del trabajo poco desarrollada y una economía altamente autosuficiente.⁸ Señaló que “la conducta dentro de la sociedad *folk* era tradicional, espontánea y acrítica” porque “las normas de conducta son sumamente claras y se conservan por generaciones”.⁹ En contraposición, consideró que la ciudad podía concebirse como esa comunidad en que se “ha producido la Gran Tradición y su clase intelectualizada especial, formada por funcionarios administrativos y gobernantes”. En la ciudad tenía lugar “la liberación de la vida intelectual, estética, económica y política de las normas morales locales” y por lo mismo se desarrollaba “una oportuna motivación individual, y (...) un punto de vista revolucionario, nativista, humanístico o ecuménico, dirigido hacia la reforma y el progreso y el cambio proyectado”.¹⁰

Redfield entendió el cambio como resultado de un proceso de difusión; vio a las ciudades como los centros generadores de una cultura superior y consideró que ésta la asimilarían de modo mecánico las comunidades tradicionales, en la medida en que ambos tipos de sociedad entraran en contacto. La aculturación definida como “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos que tienen diferentes culturas entran en un contacto continuo y con los cambios subsecuentes en los patrones culturales de uno o ambos grupos”¹¹ fue un motivo de estudio recurrente en las investigaciones desarrolladas a partir de los parámetros metodológicos ideados por Robert Redfield y sus colegas de la llamada Escuela de Chicago.

⁸ Robert Redfield, “La sociedad folk”, en Ana Bella Pérez Castro, et.al. *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, IIA-UNAM, Vol. I. Antología. Fideicomiso para la Cultura México/USA, Fundación Rockefeller; Fundación Cultural Bancomer, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002, p. 92 y 97.

⁹ Robert Redfield, *op.cit.* p. 95 y 97.

¹⁰ Robert Redfield, “El papel cultural de las ciudades” en Ana Bella Pérez Castro, et.al. *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, Vol. I. Antología, IIA-UNAM, Fideicomiso para la cultura México/USA, Fundación Rockefeller, Fundación Cultural Bancomer, Fondo para la Cultura y las Artes, México, 2002, p. 193.

¹¹ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovitz, “Memorandum for the Study of Acculturation” en George W Stocking Jr. (editor), *American Anthropology, 1921-1945*, University of Nebraska Press, 1976, p. 258.

Los teóricos del funcionalismo estructural consideraron que la comunidad tradicional no resistiría o sobreviviría los embates de la urbanización; plantearon que estaba inexorablemente destinada a ser asimilada por la sociedad moderna. Empero, diversos estudios acerca de los efectos sociales y culturales que ha tenido el proceso de modernización en sociedades ubicadas en diferentes partes del mundo han permitido constatar que muchas comunidades no sólo no han desaparecido, sino que se han reconstituido y que en este proceso muchas veces aquello que les es ajeno se recrea, adapta o emplea como un instrumento para el fortalecimiento comunitario.

La tradición y la modernidad, como bien lo indica Gilberto Giménez, sólo pueden oponerse como tipos ideales;¹² se trata de dos conceptos que se definieron en términos sumamente abstractos, por lo que no encuentran una concreción pura en la realidad, en la cual las configuraciones modernas y tradicionales mantienen una relación dialéctica.¹³ En toda sociedad se registran innovaciones, transformaciones, adaptaciones y continuidades socioculturales y, estas últimas, como se verá en esta tesis, si bien refieren a menudo a la tradición -a lo que se piensa que se ha heredado del pasado- las más de las veces hablan de las necesidades y los problemas actuales de las comunidades, así como de las aspiraciones y proyectos futuros de sus miembros.

Entender el cambio en términos aculturativos tuvo derivaciones políticas importantes; supuso que los miembros de las comunidades carecían de inventiva; que tenían una actitud conformista, por lo que cualquier transformación necesariamente debía inducirse desde afuera. Este planteamiento fue, y ciertamente aún es, el fundamento ideológico de las políticas de modernización formuladas por

¹² Gilberto Giménez "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez Montiel *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. dos, México, CONACULTA-ICOCULT, 2005 (Col. Intersecciones 6), p. 26

¹³ Georges, Balandier, *Antropo-lógicas*, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 213.

las élites de los países periféricos, las cuales se han orientado fundamentalmente a propiciar los cambios requeridos para articular a estas naciones a las diversas formas de acumulación del capital surgidas en el pasado reciente. No obstante, esta presuposición la han refutado diversos antropólogos, como George Balandier, Anthony P. Cohen y para el caso de México, Guillermo Bonfil Batalla, quienes han observado que los grupos sociales no muestran una actitud pasiva frente a la cultura; por el contrario, la crean, la modifican y la adaptan.

Ahora bien, asumir que en los procesos de cambio tienen una participación activa los miembros de la comunidad implica dejar de concebir esta instancia social exclusivamente a partir de su tamaño, ubicación, forma de organización, o simplemente definiendo los patrones de conducta de sus miembros. En efecto, supone considerar también la manera en que sus integrantes se adscriben y luchan por ella. Es por ello que en este trabajo se concibe la comunidad como un agrupamiento o colectividad que si bien está atravesada por conflictos y pese a que sus miembros se diferencian en términos socioeconómicos y no siempre observan las mismas pautas de conducta, se reconocen en el desarrollo de una serie de prácticas, símbolos y nociones culturales que, como la creencia en un origen o en un ancestro común, los integran en un plano interno, al tiempo que funcionan como una frontera identitaria, esto es, como un límite sociocultural que los distingue respecto del exterior, que los diferencia de otras comunidades o grupos de población con los cuales interactúa.¹⁴ En este sentido resulta interesante la sugerencia de Anthony Cohen, quien apunta que la comunidad triunfa cuando las discordancias internas no logran subvertir la coherencia aparente expresada por sus fronteras.¹⁵ Y en el

¹⁴ La noción de frontera la he tomado de Barth, quien al definir a los grupos étnicos señala que éstos tienen un límite de cuya permanencia depende su continuidad. (Fredrik Barth, "Introducción" en Fredrik Barth, Coord. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 16 y 17).

¹⁵ Anthony P. Cohen, *The symbolic Construction of Community*, Londres y Nueva York, Routledge, 1985, p. 21.

establecimiento de este límite, como sucede en los pueblos de Milpa Alta, la religión ocupa por lo regular un lugar prominente.

¿Religión popular o religión comunitaria?

Desde mediados del siglo pasado las investigaciones antropológicas referidas a las festividades religiosas de las comunidades indígenas y campesinas de nuestro país se han desarrollado bajo la designación de religión popular. Estos trabajos contienen valiosa información etnográfica y algunas orientaciones metodológicas relevantes. Sin embargo, el adjetivo popular coloca a la religiosidad de estos pueblos en posición de inferioridad; la noción se construyó por oposición a otra, a la que se consideró culta y refinada. Es por esto que en relación con la religión popular aparecen observaciones teológicas y valoraciones que descalifican a la vez que obstaculizan la cabal comprensión de la religión de este tipo de colectividades.

Los estudios de cambio cultural y la religión popular

El término de religión popular se empleó en las investigaciones versadas sobre el cambio cultural de los pueblos indios, desarrolladas en particular entre las décadas de 1940 y 1960.¹⁶ En tales estudios, de conformidad con los principios analíticos formulados por los integrantes de la Escuela de Chicago, se distinguió entre la religión católica oficial, a la cual se concibió como el polo nacional de un *continuum* en cuyo otro extremo se encontraba la religión popular practicada en el ámbito

¹⁶ Véase los trabajos de William Madsen (1957 y 1960), Rudolf VanZantwijk (1960 y 1974) y Pedro Carrasco (1976) que más adelante se comentan en este trabajo.

local.¹⁷ A esta última se la caracterizó como una expresión pagana y supersticiosa, como una supervivencia de tiempos remotos, como una forma sincrética, es decir, inestable, fragmentaria y exótica y, por ello mismo, inferior al catolicismo oficial, mismo que se entendió como una religión histórica, institucionalizada, normada, actual, de importancia nacional y universal. Es en este sentido que una preocupación fundamental de los primeros investigadores de la religiosidad popular fuera precisamente determinar, en términos más teológicos que antropológicos, la pertinencia de considerar a los indios como católicos.

En este contexto, durante el decenio de 1950, William Madsen y Rudolf van Zantwijk realizaron trabajos sobre los nahuas de Milpa Alta, grupo al que erróneamente ambos consideraron descendientes de los aztecas, y a los que investigaron con el propósito de entender sus cambios culturales. Madsen estudió al pueblo denominado San Francisco Tecoxpa, sobre el cual escribió el libro *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*,¹⁸ obra que es una referencia obligada para cualquier investigador interesado en reflexionar acerca de la reproducción y las transformaciones socioculturales registradas en las últimas décadas en los pueblos milpaltenses; contiene valiosa información etnográfica acerca de las prácticas y creencias religiosas de los texcopanos que en este trabajo emplearé para establecer puntos de comparación entre el pasado reciente y la vida actual de los nativos de la delegación.

Como otros autores adscritos a los estudios del cambio cultural, Madsen discutió en otra obra, derivada también de sus estudios en Tecoxpa y a la que denominó *Cristopaganismo*¹⁹ la pertinencia de considerar a los indios como

¹⁷ Esta es la posición que sostiene, por ejemplo, Pedro Carrasco en su obra *La religión popular de los tarascos*, investigación que fue presentada por su autor como tesis doctoral en la Universidad de Columbia, en 1949 y que fue publicada en español hasta 1976, en la colección SepSetentas.

¹⁸ William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Greenwood Press, Publishers, New York, 1960.

¹⁹ *Christo-pananism. A study of Mexican Religious Syncretism*, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1957.

católicos. Después de analizar el proceso de evangelización colonial y explicar la presencia de nociones culturales de origen mesoamericano en la religión de los grupos indígenas contemporáneos, con base en el uso de la noción de sincretismo -a la cual definió como “como un cambio cultural estimulado por la conjunción de diferentes culturas”-, concluyó que “era desproporcionado llamar a ambas religiones (la popular y la católica) por el mismo nombre”, por lo que propuso el término de cristopaganismo “para designar la integración del cristianismo y de la religión pagana en configuraciones paganas”.

Hoy en día, ningún antropólogo se atrevería en su sano juicio a caracterizar a una religión mediante términos como paganismo o superstición. Poco a poco, y con gran dificultad, los investigadores adheridos a esta disciplina han desterrado estas concepciones fincadas en la idea de que existe una sola verdad religiosa a partir de la cual es posible determinar la validez de otras. No obstante, el término paganismo todavía forma parte del vocabulario teológico de diferentes iglesias y mantiene un sólido arraigo en amplios sectores de la población, los cuales lo usan para descalificar expresiones religiosas a las que consideran atrasadas, poco civilizadas o atávicas.

Sin embargo, la noción de sincretismo se emplea todavía en los estudios históricos y antropológicos referidos al fenómeno religioso, a pesar de que este término -procedente de la noción de aculturación- reduce al proceso de evangelización colonial a un contacto neutro o aséptico de elementos mesoamericanos y cristianos, al tiempo que sugiere que las religiones de los grupos indígenas y campesinos son formas desarticuladas o inacabadas que no han cristalizado en un cuerpo coherente de prácticas y creencias. Por ese motivo, algunos antropólogos han prescindido ya de esta noción y, en cambio, plantan que en las religiones de estos grupos:

Los elementos culturales de derivación europea y los autóctonos están fundidos y transformados de un modo tal que han dado vida a un complejo completamente nuevo, extremadamente rico y articulado, irreductible a las remotas matrices que indirectamente lo originaron.²⁰

Ahora bien, Rudolf van Zantwijk, por su parte, se interesó en conocer “las influencias autóctonas y tradicionales, sobre todo en el ramo de la cultura espiritual”²¹ entre la población de Villa Milpa Alta, temática que por cierto consideró insuficientemente explorada por Robert Redfield en su trabajo sobre Tepoztlán. Con este propósito comparó a lo largo del libro las prácticas y creencias de su presente etnográfico con las del pasado mesoamericano y sostuvo que casi todos los milpaltenses “vivían en el pasado”,²² ya que a su parecer parte de la vida de la región estaba determinada por la cultura indígena autóctona, es decir, aquella sobre la cual pensaba que procedía del llamado grupo azteca. Para explicar la permanencia de la cultura autóctona cuya presencia, según el autor, era especialmente evidente en la religión de los milpaltenses,²³ adujo que la región se habían mantenido aislada hasta la Revolución –planteamiento que, como se verá en el siguiente apartado, debe matizarse- y afirmó que los únicos contactos culturales sostenidos por los nativos con la población externa habían sido los establecidos a partir del comercio o los entablados con los misioneros franciscanos, quienes no lograron “expulsar muchas de las ideas de origen pagano, aunque sus

²⁰ Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, CNCA, INI, México, 1995, p. 15.

²¹ Rudolf A. M. van Zantwijk, *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*, Amsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, p. v.

²² Rudolf A. M. van Zantwijk, op.cit. 1960, p. 64

²³ “Nuestra conclusión debe de ser que la determinación autóctona de la vida religiosa de Malacachtépec es muy grande; elementos originalmente indígenas dominan aquí enteramente. Es así aunque las manifestaciones materiales en general hayan sido destruidas o hechas imposibles, por lo cual a menudo se deja pasar desapercibida dicha determinación autóctona” (Rudolf A.M. van Zantwijk, *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*, Amsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, p. 63).

actividades formaran la manifestación principal de la cultura española de la región”.²⁴

Proponer que la diferencia cultural es producto del aislamiento fue una tesis muy enarbolada por los seguidores de Robert Redfield, quienes también entendían el cambio cultural como resultado del contacto o difusión; empero, esta idea carece de sustento. En efecto, el mantenimiento de la diferencia cultural no puede entenderse como un resultado del aislamiento geográfico o social; más bien se deriva de la interacción social, de la necesidad que muestran las colectividades de distinguirse, sobre todo en situaciones de conflicto social o cuando su existencia se ve amenazada. Un ejemplo claro de ello son precisamente los llamados pueblos originarios del Distrito Federal, entre ellos los milpaltenses, que hoy día se esfuerzan por permanecer vivos y mantener su especificidad cultural al verse avasallados por el crecimiento urbano del Distrito Federal.

Años más tarde, en la década de 1970, Rudolf van Zantwijk desarrolló una investigación en Ihuatzio, Michoacán, en la que también estudió la religión; se trata del libro *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. En esta obra sostuvo, al igual que en la referida a los nahuas de Milpa Alta, que la religión de los tarascos mantenía una especificidad propia, desprendida de sus rasgos prehispánicos y que en tal sentido no podía considerarse como católica.

En Ihuatzio, la iglesia católica romana como institución se ha hecho parte de la organización indígena bastante cerrada y de un carácter predominantemente tradicional... Pero los conceptos cristianos han podido penetrarla sólo de manera limitada. Es verdad que la religión politeísta de los tarascos cambió radicalmente en Ihuatzio; perdió varios elementos originales y ganó otros, pero hasta ahora ha mantenido su carácter

²⁴ Rudolf van Zantwijk, op. cit. 1960, p. 77

específicamente indígena. Esta fue la razón principal por la que no la consideramos una religión fundamentalmente cristiana.²⁵

No obstante, Pedro Carrasco²⁶ objetó este planteamiento; al revisar la obra de van Zantwijk, encontró que la metodología en la que había fundamentado sus reflexiones acusaba diversas deficiencias. El antropólogo mexicano cuestionó al holandés haber seleccionado tan sólo las ceremonias religiosas en las que se reconocían elementos culturales de posible ascendencia prehispánica. Criticó sus conclusiones al señalar que algunas de sus interpretaciones sobre el pasado de la región se basaban en conjeturas infundadas y que muchos de los elementos que concibió como prehispánicos estaban mal identificados; eran característicos tanto del catolicismo popular europeo como del tarasco.²⁷ Con acierto, Carrasco mostró la necesidad de tomar en consideración en el estudio de las expresiones culturales de los grupos indígenas los siglos de dominación española.

Estas observaciones, aunque formuladas en la década de 1970, son pertinentes en la actualidad. He encontrado en algunas tesis elaboradas recientemente sobre Milpa Alta en las cuales se extrapola el pasado mesoamericano al presente, con lo cual se coloca a las comunidades milpaltenses fuera de la historia al tiempo que se esencializa su cultura.²⁸ Esto hace que las prácticas y nociones culturales englobadas en categorías nativas como “nuestra tradición” se registren como hábitos cuyo propósito original ha quedado atrás, al tiempo que se les concibe como prácticas que continúan de forma mecánica. En oposición a esta postura metodológica, y en relación con la vida festiva de los pueblos indios, Lourdes Báez

²⁵ Rudolf van Zantwijk, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, SEP-INI, 1974, p.191-192.

²⁶ Pedro Carrasco, “Cristianismo y paganismo en la religión de los tarascos” en *El catolicismo popular entre los tarascos*, México, SepSetentas, 1976, p. 238.

²⁷ Pedro Carrasco, *op.cit.*, p. 204.

²⁸ Véase por ejemplo, Anabell Chavira Ríos, *El mito puesto en escena. Un encuentro con sí mismo y con el ser social*, tesis para obtener el grado de maestría en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

y Johannes Neurath afirman con acierto que el esfuerzo colectivo requerido para desarrollar los rituales, así como las condiciones de permanente negociación en que se organizan, impiden concebirlos como simples actos de repetición.²⁹

Por otra parte, Pedro Carrasco opinaba, a diferencia de Rudolf van Zantwijk, que la religión de los tarascos era esencialmente católica, tanto porque éstos se concebían como miembros de esa iglesia como por el hecho de que esa institución religiosa los aceptaba como parte de su grey.³⁰ Sin embargo, aducía que en la religión de estos grupos florecía la superstición debido a su deficiente formación religiosa, supuesto que desde luego remite a la idea mantenida hasta la fecha por la Iglesia católica, según la cual la religiosidad popular es una forma inacabada o deficiente que para consolidarse requiere la aplicación de un proceso más intenso de evangelización. Al respecto, Manuel Marzal, sacerdote católico que cuenta con estudios de antropología, considera que la religión popular "no es la religión de los pobres, sino de las mayorías, poco cultivadas religiosamente", ya sea que se trate de "indígenas, campesinos, grupos suburbanos, sectores medios o de la misma burguesía"³¹

De cualquier forma, Carrasco concedió a los indios cierta capacidad creativa al sugerir que eran ellos quienes habían seleccionado y adaptado las creencias y prácticas católicas a su vida religiosa. Así lo hace notar la siguiente definición, que tiene por lo demás el acierto de indicar la importancia mantenida por la organización local en la reproducción de la vida religiosa comunitaria y su vinculación con las esferas económica y política:

²⁹ Johannes Neurath y Lourdes Báez, "Línea de investigación: procesos rituales", Proyecto de Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio, documento de trabajo, s/f, p. 4.

³⁰ Pedro Carrasco, *op. cit.* p. 204.

³¹ Manuel M. Marzal, *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Editorial Trota-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 316-317.

Lo distintivo de la religión popular se debe a la sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de las creencias y prácticas católicas y –lo más importante- al hecho de que existe una organización local de las ceremonias populares que constituyen el elemento básico de la vida económica y política de la comunidad.³²

La religión popular como obstáculo epistemológico

Con una mezcla de instrumentos teóricos provenientes de diversas tradiciones de estudio entre las que destaca el materialismo histórico, y en especial los postulados gramscianos sobre la religión, así como el análisis semiótico propuesto por Greimas, Gilberto Giménez escribió el libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*.³³ En esta obra, el autor se propuso analizar, desde un punto de vista etnosociológico, la práctica religiosa campesina de una comunidad ubicada en el centro de México, para lo cual describió la peregrinación al santuario de Chalma de los habitantes de San Pedro Atlapulco, un asentamiento ubicado en el Estado de México.

En el momento de su aparición, la obra resultó de gran interés y en realidad es aún un libro citado con mucha frecuencia en los estudios sobre religión popular. Trataba una temática –la religión- que había sido dejada de lado durante varias décadas por la antropología mexicana, abordaba por primera vez una peregrinación “desde la óptica de los dos polos del camino del peregrino: del santuario mismo y del pueblo que peregrina”³⁴ y ofrecía una amplia e interesante caracterización de la llamada religión popular.

Una de las virtudes del trabajo de Giménez consistió en estudiar el tema religioso con una perspectiva no teológica; zanjó la discusión en torno del grado de

³² Pedro Carrasco, *op.cit.* p. 190.

³³ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

³⁴ Robert Shadow y María Rodríguez Shadow, “Las peregrinaciones religiosas en América Latina: enfoques y perspectivas” en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas; una aproximación*, México, UAM-I, 1994, p. 35.

cristianización alcanzado por los indígenas al estipular, de acuerdo con Antonio Gramsci, que “toda religión y especialmente la católica por sus pretensiones de universalidad es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y contradictorias”.³⁵ Para este investigador, el estudio sociológico de las diferencias observadas entre las prácticas y creencias religiosas propias de las distintas colectividades debía abordarse “...tanto por referencia al proceso histórico de división del trabajo, como a la situación social (de clase) de los actores dentro de una determinada formación social”.³⁶ Con acierto consideró que “La religión de las clases subalternas no debe analizarse como una ‘desviación’ de la religión oficial o a partir de criterios propios de la cultura racional y sistemática como la de la burguesía urbana”.³⁷ Sin embargo, al analizar *Cultura popular y religión en el Anáhuac* se observa que el autor no logró despojarse del racionalismo al que se oponía.

Este investigador concibe a San Pedro Atlapulco como una entidad social desfasada en el tiempo; la define como una “comunidad pueblerina tradicional”, noción que en términos evolucionistas define como una comunidad caracterizada por la existencia de “estructuras y elementos remanentes de épocas pasadas, pero aún no superadas”.³⁸ El campesino tradicional “aparece como un segmento social que se define por el llamado modo de producción campesino”,³⁹ el cual se rige por la lógica del valor de uso y se articula en condiciones de desigualdad y dominación con la formación social capitalista. Una vez conceptualizada su comunidad de estudio, Giménez desarrolla un análisis semiótico acerca del contenido temático de las prácticas y súplicas observadas en la peregrinación y concluye que “la religión campesina puede interpretarse como una metáfora cultural del modo de producción

³⁵ Gilberto Giménez, *op.cit.*, 1978, p. 44

³⁶ Gilberto Giménez, *op.cit.*, 1978, p. 44

³⁷ Gilberto Giménez, *ibid.*, 1978, p. 44

³⁸ Gilberto Giménez, *op.cit.*, 1978, p. 9

³⁹ Gilberto Giménez, *ibid.*, 1978, p. 45

campesino, como una transcripción en clave simbólica de un modo de producir orientado al autoabasto y a la reproducción simple en el sentido de Marx”.⁴⁰ Para este autor son “las experiencias de precariedad y de impotencia ligadas a esta condición las que se tematizan y se dramatizan simbólicamente en la religión popular”.⁴¹

Sin duda, en el estudio de las formas religiosas es importante vincular el análisis de su dimensión simbólica con el contexto socioeconómico y político en que se producen, a menos que se considere que la religión pertenece a un mundo extraterrenal. Sin embargo, plantear que la religiosidad de los grupos indígenas y campesinos refleja, ante todo, sus condiciones de pobreza es tautológico y restrictivo. En efecto, las expresiones religiosas de los sanpedreños aluden a sus carencias –en realidad, muchas de sus rogativas se refieren a ellas-, pero también hablan del devenir histórico y la especificidad cultural de su pueblo al tiempo que muestran su unidad. Ninguna de estas facetas pasa inadvertida para Gilberto Giménez, quien proporciona abundante información histórica y etnográfica acerca de la práctica religiosa de ese grupo, práctica a la que le otorga un importante papel en el proceso de identificación de los nativos de ese pueblo. Al respecto, sostiene que la religión popular hacia dentro integra e identifica a la colectividad y hacia fuera “tiene un potencial de innovación y de impugnación que puede interpretarse como un signo de voluntad de alteridad y de inconformismo en el seno del sistema de dominación vigente”.⁴² No obstante, este potencial político se esfuma, desaparece cuando el autor analiza en términos semióticos la peregrinación a Chalma. Entonces plantea que este proceso ritual cumple una función ideológica, en el sentido de “falsa conciencia”, ya que “se orienta fundamentalmente a garantizar la continuidad

⁴⁰ Gilberto Giménez, *ibid.*, 1978, p. 232

⁴¹ Gilberto Giménez, *ibid.*, 1978, p. 247

⁴² Gilberto Giménez, *op.cit.* 1978, pp. 44 y 234.

de un *estado de protección* por parte del Santo Cristo”, esto es, a lograr “la intervención especial de las esferas sagradas para remediar una situación intolerable”. De ahí que Gilberto Giménez concluya, con apego a las propuestas de Gramsci,⁴³ que la religión popular conduce a los campesinos a creer que sus condiciones de subsistencia dependen de los seres sagrados y que por tanto constituye “un obstáculo epistemológico...porque oculta y oscurece las dimensiones básicas de la realidad social”.⁴⁴

Ahora bien, investigaciones más recientes acerca del fenómeno religioso denominado popular, aunque tratan de alejarse de las directrices formuladas por los estudios del cambio cultural y buscan desarrollar una interpretación menos racionalista de la religión, conservan la distinción entre una religión oficial claramente articulada y otra que se entiende a partir de una sumatoria de rasgos no necesariamente relacionados. En efecto, estas investigaciones entresacan o seleccionan de diversos estudios sobre la temática aquellos elementos que consideran adecuados para definir a la religión popular, procedimiento que lleva de nueva cuenta a presentar a esta forma religiosa como una práctica inconexa, desarticulada o desviada.⁴⁵

⁴³ “Incluso el análisis gramsciano de la religión que, según diversos autores, puede ser considerado el más amplio y profundo de toda la historia del marxismo, propugna por que la religión popular arranca de la ignorancia, acaba configurando la ideología de las masas populares y es el primer obstáculo para la transformación de la sociedad civil” (Manuela Cantón Delgado, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel Antropología, España, 2001, p. 213).

⁴⁴ Gilberto Giménez, *op.cit.*, 1978, p. 223.

⁴⁵ Véase, Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos, Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1998 y María J. Rodríguez Shadow y Robert D. Shadow *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

*La religión como una forma de reproducción comunitaria.*⁴⁶

Con el propósito de reflexionar en torno de la especificidad cultural de la práctica religiosa de los pueblos milpaltenses, sin caer en construcciones dicotómicas descalificadoras y poco favorables para comprender su sutil pero importante potencial político e impugnador, así como su carácter creativo, en este trabajo empleo la noción de religión comunitaria. Con este término aludo a una forma religiosa católica de larga duración, flexible y muy dinámica, fraguada durante el período colonial que sintetiza como un todo coherente prácticas y nociones provenientes de la tradición religiosa mesoamericana y del catolicismo, fundamentalmente del surgido en el ámbito de la Europa Medieval, que a lo largo de los siglos ha mostrado su capacidad de mantener su vigencia al asimilar continuamente elementos culturales que contribuyen a imprimirle contemporaneidad.

La religión católica comunitaria reproduce un número importante de procesos devocionales y penitenciales que formaban parte consustancial del mundo y de los ideales religiosos del colonizador español, quien llegó a América impregnado de una serie de búsquedas marcadas en buena medida por los afanes de la lucha emprendida por los reinos e incipientes naciones europeas en contra de los moros. De ahí que Luis Weckmann indique que es justificado decir con Zavala que “la conquista española ...viene a cerrar el ciclo medieval de las cruzadas”; con Blanco Fomboa que “la conquista de América...fue la última cruzada” y con McAndrew, que “la

⁴⁶ La noción de religión comunitaria desarrollada en el apartado, es un término fraguado en el contexto del Seminario permanente de etnografía de la Cuenca de México, sobre el cual he dialogado en varias ocasiones con Andrés Medina a quien agradezco sus múltiples orientaciones.

conquista fue no sólo la última cruzada sino la primera guerra de expansión imperialista moderna”.⁴⁷

La religiosidad comunitaria, como aquella que se conformó en Europa sobre la base de las prácticas y creencias de los pueblos precristianos, tiene como núcleo o epicentro el culto a los santos; sus portadores muestran un especial gusto por las reliquias, al tiempo que organizan fastuosas procesiones e importantes peregrinaciones corporadas a santuarios ubicados, muchos de ellos, en espacios o paisajes sacralizados desde antes de la llegada de los conquistadores. Todas estas prácticas, aunque propias del catolicismo europeo, no fueron simplemente transplantadas a esta parte del mundo; por el contrario fueron objeto de un proceso de creativa apropiación por parte de la población indígena o nativa. En efecto, las prácticas y nociones religiosas traídas por los colonizadores se reconfiguraron y adquirieron nuevos tintes y dimensiones que nos hablan de su profundo contenido mesoamericano, aunque ciertamente se trata de un contenido que se actualiza continuamente. Ejemplo de ello es precisamente el intenso culto rendido a cristos, vírgenes y santos, figuras de la religiosidad católica que desde la Colonia y hasta nuestros días, reproducen atributos antiguamente asignados a las deidades del panteón mesoamericano y a las que se les otorga la capacidad de resolver las necesidades de la vida cotidiana propias de cada momento o coyuntura histórica.

Otro rasgo distintivo de la religión comunitaria es su exacerbado carácter público y su importante función integradora; a diferencia de las formas religiosas de ciertos grupos urbanos, las cuales privilegian la esfera de lo privado, de lo reservado e individual y se caracterizan por su tono intimista, la expresión religiosa comunitaria se despliega primordialmente en espacios abiertos, de manera que convoca a la colectividad y contribuye a cohesionarla, en la medida en que exhibe

⁴⁷ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, FEC-Colegio de México, 1996, p. 23.

símbolos que han sido contruidos a lo largo del tiempo, en un ámbito regional y que en tal sentido suelen tener un vínculo importante con el territorio propio y por lo mismo un profundo contenido emocional. En efecto, esta forma religiosa despliega en contextos que entretujan lo lúdico con lo solemne, símbolos que activan la memoria histórica del grupo, que refieren al origen y al devenir de la comunidad y que tienen la capacidad de provocar intensos sentimientos de pertenencia al lugar por lo que a menudo funcionan como referentes de identidad. En efecto, los espacios sociales y simbólicos que genera la religión comunitaria son ámbitos privilegiados para la construcción de la identidad propia.

La práctica de la religión comunitaria genera espacios de amplia reciprocidad social, ayuda a resolver necesidades afectivas y existenciales, al mismo tiempo que proporciona un sentido de seguridad. Su existencia, por otra parte, es una prueba de la indudable capacidad que tuvieron –y continúan teniendo- los pueblos antiguos de nuestro país para retomar o rechazar de los diversos sistemas de dominación que los han sujetado, aquellas normas de vida, comportamiento y creencias que les han permitido reproducirse como una colectividad culturalmente diferenciada. Es en este sentido que coincido con Frank Tannenbaum cuando señala que en México hay tantos catolicismos como comunidades rurales existen.⁴⁸

Ciertamente, la religión comunitaria está profundamente enraizada en el territorio,⁴⁹ la cultura y la historia del grupo que la reproduce; se vincula con las vicisitudes de su contexto socioeconómico, con la dinámica de su entorno político, al tiempo que su continua ceremonialidad contribuye a construir su tiempo social. En realidad, la lógica que sustenta a esta forma religiosa se orienta

⁴⁸ Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution*, N. York, 1933, 61-66, tomado de Luis Weckmann, *op.cit.*, p. 192.

⁴⁹ Por territorio entiendo “Aquella porción del espacio apropiada por las sociedades humanas para desplegar en ella sus actividades productivas, sociales, políticas, culturales y afectivas, y a la vez que para inscribir en ella sus estrategias de desarrollo”, (Lecoquierre y Steck, 1999; 47, tomado de Gilberto Giménez “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, UAM-I, México, 2001, 11 (22), p. 5-14.

fundamentalmente a lograr la reproducción o continuidad diferenciada de la comunidad, es por esto, tal vez, que como se observará en este trabajo, que su práctica se hace más dinámica y se intensifica cuando su existencia se ve amenazada; en estos contextos, la religión comunitaria provee de símbolos que fortalecen la unidad de la colectividad, al tiempo que fortalecen sus fronteras identitarias.

Por último, habría que señalar que la religión comunitaria tiene una base organizativa propia; en el caso que me ocupa se trata del sistema de cargos, cuya conceptualización y forma de estudio presento a continuación.

La organización comunitaria religiosa.

La jerarquía cívico-religiosa (mayordomía o sistema de cargos) es una organización campesina, cuyo momento de aparición es objeto de discusión. Algunos estudiosos, como Evon Z. Vogt, consideran que procede de tiempos prehispánicos; otros, como Pedro Carrasco, la conciben como una institución de origen colonial; otros más –los casos de John K. Chance y William B. Taylor– sostienen que el sistema se conformó en el siglo XIX después de la Independencia y sugieren que se conjugaron entonces las funciones de las cofradías religiosas y de las jerarquías de orden civil de las comunidades indígenas.⁵⁰

Al sistema de cargos se le ha entendido como el espacio articulador de los procesos socioeconómicos políticos y religiosos de las comunidades indígenas

⁵⁰ Una síntesis de esta discusión aparece en John K. Chance y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana” en *Antropología. Suplemento. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época, México, INAH, Num. 14, Mayo-Junio 1987.

campesinas. Eric Wolf lo concibió como uno de elementos que caracterizan a la comunidad corporativa cerrada,⁵¹ en tanto que Manning Nash propuso que:

En el nivel más general de integración social esta estructura constituye, para los indios guatemaltecos, lo que el parentesco para las sociedades africanas, o lo que el sistema de clases sociales para la sociedad ladina.⁵²

En general, las definiciones acuñadas sobre el sistema de cargos enfatizan que esta estructura organizativa se conforma con dos jerarquías: una civil y otra religiosa. Indican que todos los miembros de la comunidad deben participar en el sistema, pero advierten que su participación inicia en el cargo más bajo de cualquiera de las dos jerarquías y señalan que a partir de ese punto empiezan a ascender, aunque sólo los individuos con mayores ingresos llegan a los puestos más altos, hecho que les confiere un prestigio que no alcanzan los demás.⁵³

A partir de que Solomon Tax describiera, en 1937, el sistema de cargos del Altiplano guatemalteco, buena parte de los investigadores se ha preocupado por formular modelos universales acerca de su funcionamiento, lo que ha dado pie a la generación básicamente de dos modelos contrapuestos. Uno de éstos, el llamado “modelo de nivelación”, lo sistematizó Eric Wolf, quien entendió a la jerarquía cívico-religiosa como un mecanismo comunitario de defensa ante el exterior y de nivelación económica en su interior, al tiempo que sugirió que la rotación de los cargos entre los miembros de la colectividad propiciaba la “democracia de los

⁵¹ Eric R. Wolf, “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”, en Joseph R. Llobera (Ed.), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 81-98.

⁵² Manning Nash, “Political relations in Guatemala”, en *Social and Economic Studies*, vol. 7, núm. 1, Jamaica, University of the West Indies, 1958 p. 68

⁵³ Véase Sol Tax, “Los municipios del Altiplano Mesooccidental Guatemalteco”, en Leif Korsbaeck, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 87-112; Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos en Zinacantan*, México, INI-SEP, 1976 (Serie Antropología Social: 50).

pobres”.⁵⁴ El otro modelo, denominado “de expropiación”, lo postuló de manera inicial Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra intitulada *Formas de gobierno indígena* (1953) y posteriormente fue retomado por Marvin Harris, quien creía que la jerarquía no sólo no funcionaba como un mecanismo de nivelación, sino que propiciaba la transferencia de los recursos económicos hacia fuera de la comunidad y opinaba que el sistema tenía un carácter represivo. Al respecto, Marvin Harris señaló lo siguiente:

Lejos de proteger a las comunidades indias contra la encomienda, el repartimiento, el peonaje de deuda, los impuestos excesivos y las contribuciones, el sistema de fiesta era una parte integral y constante de los mecanismos por los cuales estas influencias nocivas se abrieron camino hasta el propio corazón de las aldeas.⁵⁵

Ahora bien, ninguno de estos dos modelos ha tenido la capacidad de explicar el funcionamiento y estructuración del sistema de cargos en todo tiempo y lugar; es por ello que en los últimos años algunos investigadores han delineado nuevas pautas metodológicas para reorientar las investigaciones acerca del sistema de escalafón, las cuales cuestionan la posibilidad de proponer modelos universales. Éste es el caso de Andrés Medina, que propone que sólo es posible plantear modelos del sistema de carácter regional en la medida en que las características de las jerarquías derivan de los contextos históricos, sociales y culturales en que se desarrollan.

La minuciosa descripción elaborada con admirable barroquismo por Frank Cancian, en la que el escalafón de cargos se define por la promoción individual, los costos y el prestigio, aparece ahora, considerando numerosas y rigurosas observaciones hechas tanto en los Altos de Chiapas como en otras

⁵⁴ Eric Wolf, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁵ Marvin Harris, *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico de la función de la explotación de la mano de obra*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 52, tomado de Gustavo Torres Cisneros, *Mëj Xëëw. La gran fiesta del señor de Alotepec*, México, CDI, 2003 (Fiestas de los pueblos indígenas).

partes, como un modelo no necesariamente generalizable, sino más bien regional, en el que se expresan las características sociales y culturales de su población mesoamericana como las que corresponden a los procesos históricos que configura.⁵⁶

En este sentido, Andrés Medina, quien ha estudiado los sistemas de cargos de los pueblos originarios del Distrito Federal, propone que éstos constituyen la variante regional de la jerarquía cívico-religiosa de las comunidades indias y advierte que sus características se ajustaron para adaptarse a las transformaciones derivadas de los cambios económicos y al crecimiento urbano y demográfico de la capital. Indica que los sistemas de cargos de los pueblos originarios del Distrito Federal se caracterizan por carecer de un “escalafón en el sentido estricto, definido por posiciones y por un prestigio adscrito”;⁵⁷ mostrar una complejidad fundamentalmente en el plano horizontal; y no tener una jerarquía doble, y acertadamente indica que este sistema funciona como un campo en el cual se forman los dirigentes comunitarios:

Una característica que muestran estas organizaciones comunitarias en la Ciudad de México es la ausencia de un escalafón, una jerarquía estricta en la cual se ascienda y se adquieran posiciones de creciente prestigio y poder; lo que encontramos más bien es un pequeño grupo dirigente y organizador articulado con un extenso número de mayordomías, con tareas específicas en la mecánica ritual; es decir, un acentuamiento de la horizontalidad, por sobre la verticalidad de las jerarquías, porque la complejidad y magnitud de las ceremonias en las que participan miles de personas, descansan en la coordinada actividad de todos estos grupos o mayordomías.⁵⁸

⁵⁶ Andrés Medina Hernández, “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: Una primera mirada etnográfica” en Andrés Medina (Coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, UNAM-IIA/UACM, 2007, p.61

⁵⁷ Andrés Medina, *op.cit.*, 2007, p. 78.

⁵⁸ Andrés Medina, *op.cit.*, 2007, p. 111.

La propuesta de Andrés Medina, que conduce a explorar la estructura y funcionamiento del sistema de cargos desde un punto de vista regional, se retoma en esta tesis. Posee la ventaja de desechar el uso de modelos de estudio abstractos que han llevado a las investigaciones referidas a la jerarquía cívico-religiosa a un callejón sin salida. Esta propuesta, por otra parte, abre la posibilidad de entender a los integrantes del sistema de cargos como sujetos sociales, esto es, como individuos con capacidad de decisión. Ciertamente, son ellos quienes se han ocupado de transformar y adaptar las organizaciones comunitarias a las situaciones propias de coyunturas socio-históricas específicas, y quienes con su actuación contribuyen a reproducir la cultura y el entramado de las relaciones sociales de sus pueblos. Es por esto, tal vez, que obtienen un relativo prestigio social que les permite incursionar o tener presencia en diferentes ámbitos de la vida comunitaria de sus pueblos.

PARTE DOS

MILPA ALTA: CONTEXTO HISTÓRICO Y SITUACIÓN ACTUAL

UNA DELEGACIÓN RURAL EN LAS ESTRIBACIONES DE LA SERRANÍA DEL AJUSCO-CHICHINAUTZIN.

Milpa Alta es una delegación del Distrito Federal cuyo rasgo distintivo más evidente es ser una región rural alojada en la urbe más grande del país. Se sitúa al surponiente de la capital y se extiende sobre las faldas de la Serranía del Ajusco-Chichinautzin, zona boscosa en donde los climas predominantes son el frío con lluvias en verano, sobre todo en las partes más altas y el templado subhúmedo con lluvias en verano, en las zonas bajas.⁵⁹ La demarcación colinda al norte con las delegaciones Xochimilco y Tláhuac; al sur con los municipios de Tlalnepantla y Tepoztlán del estado de Morelos; al poniente con las delegaciones Tlalpan y Xochimilco; y al oriente con Chalco, Tenango del Aire y Juchitepec, municipios del Estado de México cuyos referentes son el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, volcanes que han jugado un papel relevante en el imaginario religioso de los milpaltenses. Su territorio se extiende sobre un área de 28 800 Ha., cifra que representa 19.18% de la superficie del Distrito Federal, en donde ocupa el segundo lugar por su extensión.

Las dos terceras partes de la delegación son montañosas; las principales elevaciones son los volcanes Tlaloc (3 690msnm), Cuautzin (3 510msnm), Chichinauhtzin (3 470msnm), Acopiaco (3 320msnm), Tetzalcoatl (3 310msnm), Ocusacayo (3 220msnm) y San Bartolo (3 200msnm), así como los cerros Pripitillo, Telcuayo, Coralera, Ocotécatl y Loma del Madroño. En la delegación también se localiza el volcán Teutli, que no es tan alto como los otros (2 710 msnm), pero tiene un importante significado cultural para los nativos de la demarcación desde antes de la colonización española. Este volcán que como se verá en los siguientes capítulos condensa significados que reenvían a nociones culturales propias del mundo

⁵⁹ *Milpa Alta. Cuaderno Estadístico Delegacional*, México, INEGI, 1995, p. 3-11.

mesoamericano, es el geosímbolo⁶⁰ por excelencia del territorio milpaltense; su silueta aparece a menudo en los materiales de difusión empleados para promover los programas gubernamentales de la delegación, así como las actividades impulsadas por los promotores culturales nativos de Milpa Alta.

El 49.3% de la superficie de la delegación lo cubre un bosque cuya defensa dio lugar a la aparición de un importante y exitoso movimiento comunero, al mediar la década de 1970; sus efectos sociopolíticos y culturales se resienten hasta la actualidad. Los pastizales ocupan el 18% de la demarcación, mientras que el área agrícola se extiende sobre el 23.53% de la superficie delegacional.⁶¹ Las principales fuentes de agua son los arroyos Cuautzin y Tlatixhualanca; una de menor envergadura es el Tulmiac, corriente relacionada con la fundación de los pueblos de la delegación; ésta, hasta la fecha, es motivo de narraciones míticas de importancia regional.

De las 16 delegaciones del Distrito Federal, Milpa Alta es la única que conserva en su totalidad características rurales; su principal cultivo es el nopal. Es la más alejada del conglomerado urbano, aunque su territorio constantemente es acechado por inmobiliarias y otras empresas interesadas en instalarse en la región para aumentar los rendimientos de su capital. La demarcación, junto con otras zonas ubicadas al surponiente de la entidad, se convirtió en marzo de 1987 en Área de Conservación Ecológica.⁶² Esta zona, debido a la porosidad de sus suelos, que facilita la filtración y el almacenamiento de agua pluvial en los mantos freáticos, es

⁶⁰ Un geosímbolo se define como “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforma su identidad” (Bonnemaison, J. “Voyage autour du territoire” en *L'Espace Géographique*, núm. 4, 1981, p. 256, tomado de Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas” en *Alteridades*, 11(22), México, UAM-I, 2001, p. 7).

⁶¹ *Cuaderno Estadístico Delegacional*, México, INEGI-Gobierno del Distrito Federal, 2001, p. 10.

⁶² Milpa Alta es la única delegación del Distrito Federal cuya extensión total tiene el reconocimiento de Área de Conservación Ecológica.

de vital importancia en el proceso de recarga de los acuíferos de la capital.⁶³ La demarcación, además, posee una gran biodiversidad y alberga algunas especies en peligro de extinción, como el gorrión serrano y el conejo *zacatuche*, denominación local del conejo teporingo.

Doce pueblos se asientan en la parte baja y norte de la demarcación en la linde con Xochimilco y Tláhuac: Villa Milpa Alta, la cabecera delegacional, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlán, San Agustín Ohtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Juan Tepenahuac, San Salvador Cuauhtenco, San Bartolo Xicomulco y San Antonio Tecómitl (Ver Cuadro 1). Cada uno tiene características propias, pero todos mantienen una identidad fincada en una historia común y una problemática socioeconómica y política similar. De estos pueblos, los nueve primeros se reconocen hoy día como originarios de Milpa Alta y se autodenominan La Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta, mientras que los nativos de Cuauhtenco, debido tal vez a problemas internos por la posesión de la propiedad comunal que privan en la región desde la Colonia, han dado en distinguirse de los demás asumiéndose como descendientes de los xochimilcas. San Antonio Tecómitl, el asentamiento más urbanizado y poblado de la región, tiene un sustrato cultural más cercano a la zona lacustre; hasta hace poco todavía albergaba chinampas, pero dando que carece de propiedad comunal no forma parte de la mencionada Confederación, lo que no impide que los originarios de este pueblo se consideren milpaltenses. En realidad, puede decirse que los nativos de la

⁶³ El Distrito Federal tiene una superficie boscosa de aproximadamente 86 mil hectáreas, suelo de conservación de donde proviene el 20 por ciento del suministro total de agua extraído de fuentes locales. La mayor parte de este tipo de suelo se ubica al sur, y es Milpa Alta la demarcación que cuenta con la mayor extensión; el 32 por ciento del total ("Asentamientos irregulares en el suelo de conservación del Distrito Federal". Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del D.F., mayo de 2003, p. 5).

demarcación constituyen un solo pueblo, asentado u organizado en doce comunidades, que como se verá en este trabajo se articulan simbólicamente entre sí.

La mayoría de los pueblos está separada por varios kilómetros de terrenos generalmente cultivados, lo que contribuye a mantener la imagen rural de la región. Sin embargo, Ohtenco,⁶⁴ Miacatlán, Tecoxpa y Villa Milpa Alta forman ahora un solo conglomerado urbano, aunque esto no significa que estos pueblos hayan dejado de distinguirse entre sí;⁶⁵ cada uno se divide en barrios y, entre los elementos y procesos que les imprimen una identidad diferenciada, se encuentran el culto a su santo epónimo, la existencia de una capilla patronal y el desarrollo de un ciclo festivo propio.

De las 28 800 Has ocupadas por la delegación, 24 800 Has son propiedad comunal, 1 800 Has son tierras ejidales, 2 000 Has constituyen los cascos urbanos de los pueblos y, no obstante que la tenencia de la tierra es comunal y ejidal, en los últimos años un número creciente de predios se ha titulado como propiedad privada. Este lento, pero ahora constante proceso de privatización, se ha visto favorecido por el hecho de que la propiedad comunal no se ha confirmado; en la delegación existe desde el periodo colonial un conflicto interno por la posesión de la tierra que ha dificultado solventar su titulación como propiedad social.

Milpa Alta es la delegación con menor densidad de población en el Distrito Federal. Pese a ello, en las últimas décadas su tasa de crecimiento se ha incrementado; el censo de 2000 indicó que en la zona residían 96 773 personas, cifra que representó un crecimiento poblacional de 4.32% en el periodo de 1990 a 2000.⁶⁶ Este incremento se debió al crecimiento de la población local, el arribo de familias

⁶⁴ En la región se dice que San Agustín Ohtenco es un pueblo fundado por un grupo de personas originarias de Villa Milpa Alta, lo que no resulta sorprendente si se considera que ese pueblo es el único que no cuenta con un templo patronal construido durante la Colonia.

⁶⁵ Iván Gomezcézar, *op. cit.* p. 20.

⁶⁶ En el año 2000 las delegaciones con las tasas más elevadas de crecimiento fueron: Milpa Alta (4,32%), Tláhuac (3.92%) y Xochimilco (3.16%). ("Asentamientos irregulares en el Distrito Federal", *op.cit.*, p. 11).

de otras delegaciones del Distrito Federal y la inmigración procedente de otros estados de la República,⁶⁷ entre los cuales destacan el Estado de México (23.4%), Oaxaca (16.3%), Puebla (14.3%), Veracruz (11.0%), Hidalgo (7.9%) y Guerrero (5.6%).⁶⁸

En las últimas décadas se han formado nuevos barrios en los pueblos y han aparecido 44 asentamientos irregulares;⁶⁹ éstos son habitados fundamentalmente por inmigrantes pobres, muchos de ellos indígenas que llegan a trabajar como jornaleros en el cultivo del nopal. Sin embargo, al decir de las autoridades delegacionales, la mayoría de la población es hasta la fecha oriunda de la demarcación, hecho que confiere cierta homogeneidad cultural a la región.

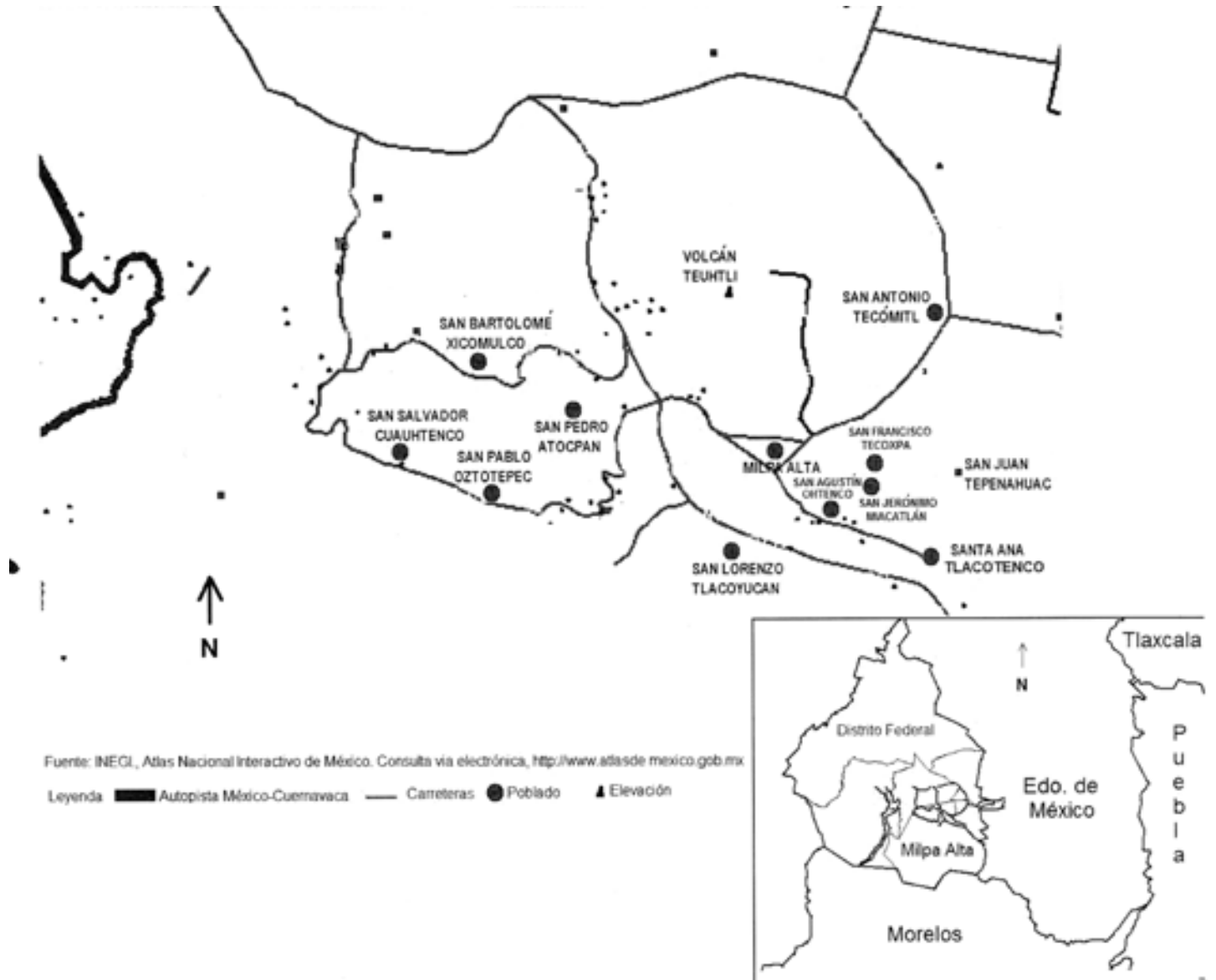
⁶⁷ A diferencia del resto del Distrito Federal, en donde los flujos migratorios han disminuido en las últimas décadas, en Milpa Alta se han incrementado; en 1990 el 10 por ciento de la población residente de la delegación era originaria de otro estado de la República, porcentaje que se incrementó a 13.3 en el año 2000 (“Asentamientos irregulares en el Distrito Federal”, *op. cit.*, p. 25).

⁶⁸ *Cuaderno Estadístico Delegacional*, 2001, *op.cit.*, p. 31.

⁶⁹ “Conservan el último bastión del Distrito Federal” *Reforma*, Ciudad y Metrópoli, 27 de junio de 2003, p. 3B.



El Distrito Federal



Delegación Milpa Alta



PUEBLO

**SIGNIFICADO DE LA
TOPONIMIA**

Villa Milpa Alta	Cabecera delegacional.
San Lorenzo Tlacoyucan	Donde se juntan los breñales.
San Pablo Oztotepec	En el cerro en la cueva.
Santa Ana Tlacotenco	En la orilla del breñal.
San Pedro Atocpan	Sobre tierra fértil.
San Jerónimo Miacatlán	Cerca de donde hay cañas.
San Francisco Tecoxpa	Sobre piedras amarillas.
San Agustín Ohtenco	En la orilla del camino.
San Juan Tepenáhuac	Cerro cercano al agua.
San Antonio Tecómitl	En la olla de piedra.
San Bartolomé Xicomulco	El ombligo de las laderas.
San Salvador Cuauhtenco	A la orilla del bosque.

Cuadro 1. Pueblos y toponimias.

UNA MIRADA A LA HISTORIA DEL TERRITORIO MILPALTENSE

En páginas anteriores señalé que la religión comunitaria está profundamente enraizada en la historia de la región en que se reproduce; indiqué que mantiene un complejo vínculo con el territorio al cual contribuye a reconfigurar, sobre todo en términos simbólicos, y anoté que esta forma religiosa promueve la noción de pertenencia a un lugar y continuidad de una colectividad. En este sentido, el propósito de este apartado es suministrar una mirada al pasado de los pueblos de la delegación, que permita recuperar, en la medida de lo posible, la densidad histórica de religión comunitaria milpaltense y también conocer la forma en que se conformó el territorio en el que hoy día se reproduce.

La antigua Malacachtepec Momoxco

Hoy en día, los milpaltenses consideran que el nombre más antiguo de Milpa Alta fue Malacachtepec Momozco, designación que aparece en los títulos primordiales de la zona bajo la forma de “Malacatepequetitlan Momoxco”. En la región, este topónimo se ha mantenido en buena medida vivo gracias a la historia oral y suele traducirse como “Lugar rodeado de cerros”, nombre alusivo a uno de los aspectos más importantes de la geografía de la región: el imponente macizo montañoso conocido como la serranía del Ajusco Chichinahutzin sobre la cual se asienta la delegación y cuyas elevaciones muy probablemente fueron sacralizadas en el pasado mesoamericano por lo que funcionaron como un paisaje ritual. Esto es como un escenario para el culto de divinidades relacionadas con la cacería y la producción de la milpa.

De la región ocupada en la actualidad por Milpa Alta, poco se ha mencionado en las fuentes referidas al devenir histórico de la cuenca de México antes de la llegada de

los españoles; las que aluden a ella, casi siempre la vinculan con Xochimilco. En efecto, diversos estudios han sostenido que Milpa Alta formaba parte del señorío de Xochimilco,⁷⁰ pero no han logrado establecer con precisión cuál fue el estatus político alcanzado por la región antes de la conquista española.⁷¹ En Xochimilco, al igual que en otros señoríos de la Cuenca de México, eran varios los *tlatoque* que gobernaban las partes integrantes de su territorio y cada una de éstas tenía una identidad específica. Al respecto, Juan Manuel Pérez Zevallos, con base en información proporcionada por Durán y Tezozomoc, afirma lo siguiente:

Cuando ocurrió la conquista mexicana de Xochimilco en 1429-1430 había varios *tlatoque* que tenían mando en el señorío, pero la distribución de su poder parece haber sido diferente: así, había un señor llamado Yecaxopotecuhtli de la cabecera de Xochimilco, otro Panchimalcatl Tecuhtli en la Milpa, otro Cuahquechol señor de Tecpan Xochimilco, un cuarto Tepanquizque que era de Tepetenchi Xochimilco, y otros dos más como Mectlaaca Teuctli y Quellaz Teotlan de quienes sólo sabemos su nombre. Según Tezozomoc estos *tlatoque* eran los „señores grandes’ y sus *tlahocayo* eran reconocidos como los más importantes aunque no los únicos del territorio xochimilca.⁷²

⁷⁰ En realidad Xochimilco era la capital de un extenso territorio que al momento de la conquista había disminuido su extensión “La migración xochimilca terminó en la parte sur del valle donde el pueblo de chinampas de Xochimilco se convirtió en capital de un extenso territorio. Se dice que en una época ese territorio fue más grande que el de los chalca y la mitad de los acolhuaque - condiciones que ya no regían en 1519. Existen pocos datos exactos sobre la primera expansión, pero se sabe que los xochimilca estaban relacionados genealógica o políticamente con los habitantes de Ocuituco, Tlayacapa, Totolapa y otros pueblos del moderno estado de Morelos, así como de la población de Chimalhuacán, Ecatingo y Tepetlixpa en la parte sur de la región de los chalca” (Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* México, Siglo XXI, 1989, p. 17).

⁷¹ Véase Juan Manuel Pérez Zevallos “El gobierno indígena colonial en Xochimilco (Siglo XVI)” en *Historia Mexicana*, Vol. XXXIII, No. 4, abril-junio, 1984, México, el Colegio de México, pp. 445-462; Eliana Acosta, *Linderos, templos y santos. La conformación de una tradición y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial*, Tesis para obtener el grado de licenciatura en Historia, México, UNAM-FFYL, 2004; Iván Gomezcesar *Para que sepan los que aún no nacen...* Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, México, UAM-I, 2005 y María del Consuelo Sánchez, *Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México*, México, Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal, 2006.

⁷² Juan Manuel Pérez Zevallos, “El gobierno indígena colonial en Xochimilco (Siglo XVI)” en *Historia mexicana*, Vol. XXXIII, No. 4, abril-junio 1984, México, El Colegio de México, p. 109.

A la llegada de los españoles, la estructura territorial interna de Xochimilco se había modificado; existían tres gobiernos dinásticos con tres *tlaloque*, los cuales tenían señorío sobre los *altepeme* de Tepetenchi, Tecpan y Olac.⁷³ Esta transformación se debió con toda probabilidad a que a partir de la dominación mexicana, cuando el grupo conquistador repartió entre sus guerreros tierras del señorío, los xochimilcas se vieron obligados a avanzar sobre las tierras altas que hoy conforman Milpa Alta;⁷⁴ esto muy probablemente implicó que el *altepetl* correspondiente a Milpa Alta perdiera su anterior relevancia, mas no que desapareciera.

Estos tres tlahtocayo, Tecpan, Tepetenchi y Olac desempeñaron un papel importante en la historia xochimilca. Sin embargo, es de suponer que si bien eran los más importantes, no fueron los únicos, ya que tenemos una larga relación de señores. Es posible que se tratara de tlahtocayo secundarios, dominados por los tlahtocayo más importantes.⁷⁵

Culto a los cerros y el agua

No existen fuentes documentales o arqueológicas que indiquen cuáles eran las principales deidades veneradas en Milpa Alta antes de la llegada de los peninsulares. Empero, la región formaba parte de Xochimilco y a su diosa tutelar, la Cihuacóatl,⁷⁶ seguramente se le rindió culto a lo largo de todo el señorío. Además, cada una de las partes constitutivas de Xochimilco debió contar con un dios patrono o *calputéotl*, es

⁷³ Charles, Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994, p. 45.

⁷⁴ Pérez Zevallos, Xochimilco Ayer I., México, Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, 2002, p. 23.

⁷⁵ Pérez Zevallos, 2002, *op.cit.*, p. 31.

⁷⁶“Pero biniendo a tratar de cada una en particular la principal diossa era la que llamavan la Cihuacoatl diossa de los xochimilca”, Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Tomo II, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 131

decir, con un dios pluvial que habitaba en un cerro próximo a la colectividad que protegía, ya que se creía que ésta le había entregado tierras y otorgado un oficio, al tiempo que de ella dependía la vida y salud reproductiva del grupo; de ahí la necesidad de propiciarlo y rendirle culto.⁷⁷

Un estudio arqueológico realizado en fecha reciente en la delegación señala que no parecen haber existido grandes pirámides en la región y propone que el Teutli cumplió con la función atribuida a estas estructuras ceremoniales. Advierte que este volcán, cerca del cual se ubican las cuevas de Mexicaltzingo, que fueron muy probablemente escenario de actividad ritual, lo ha considerado Johanna Broda un monte sagrado desde el cual era posible observar el solsticio de invierno sobre el Popocatepetl.⁷⁸

Los nahuas milpaltenses eran un pueblo campesino, cazador y recolector asentado en las estribaciones de una serranía en donde el cultivo de la milpa en terrazas bordeadas por magueyes era predominante.⁷⁹ Esto permite suponer que el culto a los cerros, cuevas, agua, aires y, en suma, a las deidades relacionadas con el ciclo agrícola del maíz, el pulque y la cacería, eran elementos centrales de la práctica religiosa del grupo. Así lo dejan ver, entre otras cosas más, las historias que hasta la fecha se cuentan en torno del *Teutli*, el Popocatepetl, la Iztaccíhuatl y el Tepozteco. En estos relatos los volcanes, así como otras elevaciones circundantes, aparecen como personajes de narraciones que Stanislaw Iwaniszewski ha entendido como variaciones de un relato mesoamericano en el cual se habla de los amoríos de

⁷⁷ Alfredo López Austin *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM, 1980, p. 75-81.

⁷⁸ Roberto Martínez López. *El origen y desarrollo de Tecómiltl, Distrito Federal. Sus transformaciones y evidencias a través del tiempo. (Un análisis interdisciplinario: arqueológico, etnohistórico y etnográfico)*. Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH, 2006, p. 36 y 45. Véase Johanna Broda "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl" en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM, 2001, p. 173-199.

⁷⁹ Hasta el presente los milpaltenses cultivan en este tipo de terrazas a las cuales denominan *pantles* o *pancles*.

deidades personificadas por cerros ubicados en la Cuenca de México y que Diego Muñoz Camargo consignó en su *Descripción de la Ciudad y la Provincia de Tlaxcala*.⁸⁰

La importancia mantenida por los cerros en la religiosidad de este grupo se observa también en la ceremonia del palo volador, todavía ejecutada en el en el siglo XVIII, en el volcán *Teutli*. La presencia de este rito, que según Jáuregui y Magriñá representaba el descenso de las lluvias, lo denunció el franciscano Fray Francisco de la Rosa Figueroa, quien lo observó y combatió, entre 1733 y 1734, cuando fungía como ministro Coadjutor en Nuestra Señora de Tepepan y sobre el cual reportó en 1766 al Provisor General de indios y chinos lo siguiente:

Sobre lo que digo al reclamo 5, de las reverencias q(ue) hace el Baylarin (q(ue) llaman su Capitan) en el Quauhtecomate, dexo a la réflex(ió)n de V(uestra) S(eñoría) lo q(ue) alli afirmo como testigo de vista, q(ue), aunq(ue) es cosa mui comun vista de todos los q(ue) han visto baylar alli al Yndio, hasta la cabeza con los pies para arriba (como me lo han contado) no es cosa reflexionada que todos el quorsum de las quatro reverencias y lo q(ue) indican, especialm(en)te la vna al cerro q(ue) llaman del Teutli, acerca del qual el R(everendo) P(adre) Cura de Xochimilco, de quien yo era Coadjutor de Tepepan, complacido de mis oscuras para el exterminio del uso de los boladores, me instruyo en varias noticas en apuntes escritos, y me pondero q(ue) vno de los cerros y adoratorios mas famosos entre los Yndios de los Partidos de la Orilla del Cerro Teutli, q(ue) cae al oriente, entre el Curato de la Milpa y los pueblos de Tuliahualco y S(a)n Pedro Atocpam: Y, aunq(ue) ay otro cerro al mediodia, en los Altos de S(a)n Agustin de las Cuevas, denominado Axuzco, por el Pueblo de Axuzco, q(ue) cae a la falda y de este cerro y su cueva, se refieren cosas pavorosas e inmundas en los congresos de los Yndios con estos Yndios Boladores, pero siempre concebi mayor horror

⁸⁰Al respecto Iwaniszewski quien para apoyar su tesis señala que “Alrededor de 1577 Diego Muñoz Camargo escribió en su *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala (Historia de Tlaxcala, 1984: 202-203)* que “Había otra diosa que llamaban Matlalcueye...con ésta se casó Tlaloc después de que Tezcatlipuca le hurtó a Xochiquetzal, su mujer...Estas diosas y dioses, para eternizar sus memorias, dejaron puestos sus nombres en sierras muy conocidas, llamadas de sus propios nombres. Y así, muchos cerros y sierras hoy en día se llaman destos nombres”, tomado de Stanislaw, Iwaniszewski “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UMAN, 2001, p.116-117).

al cerro Teutli, no Teuhtli con aspiración, como algunos pronucian, sino Teutli, porq(ue) Teuhtli significa Polvo; y Teutli significa cosa Divina, cosa adorada o el Dios adorado, del nombre propio Teutl, o Teotl, que significa Dios, del qual nombre sale el verbo teotia o teutia, adorare Decían. Y nombrandose este cerro del Teutli, es por la adoración q(ue) estos malditos boladores usurpan al Altissimo, y se la van a ofrecer en este cerro al Demonio, q(ue) se les aparece alli en varias y horribles figuras, y por esto azia lli los mas rendidos acatamientos q(ue) haze el Baylarin del Quauhtecomate.⁸¹



El Teutli
Fotógrafo: Rodolfo Palma Rojo, 1998.

⁸¹ Rosa Figueroa, O.F.M., Francisco Antonio de la, "(Ynforme (...) en orden á los abusos, supersticiones, Ydolatrías, y demás que contiene el Palo del Bolador) (BNM-FR), *Archivo Franciscano*, caja 102, núm. 1534, exp. 27, Biblioteca Nacional de México-Fondo Reservado, tomado de Jesús Jáuregui y Laura Magriñá "El ritual del palo volador en las doctrinas de Xochimilco durante el siglo XVIII" en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, núm. 70, abril-junio de 2003, pp. 38-47.

Milpa Alta durante la dominación española.

La estructura territorial prehispánica del *altepetl* de Xochimilco fue la base sobre la cual los colonizadores organizaron las instituciones españolas.⁸² En Xochimilco, el “Estado español simplemente instaló un corregidor” en su cabecera múltiple “con lo que se creó de inmediato un corregimiento completo”.⁸³ Dentro de esta jurisdicción se ubicaba “La Milpa” o “Santa María Asunción la Milpa”, espacio considerado como sujeto de la cabecera de la ciudad de Xochimilco.⁸⁴ Allí funcionó Milpa Alta a su vez por un tiempo como pueblo cabecera de los siguientes sujetos: San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlán, San Bartolomé Xicomulco, San Pedro Atocpan, Santa Ana Tlacotenco y San Juan Tepenáhuac.⁸⁵

Eliana Acosta, quien ha estudiado los títulos primordiales y otras fuentes históricas referidas a Milpa Alta, advierte que en esta zona el proceso de congregación de los indios implicó, más que la fundación de nuevas poblaciones, “una reorganización de los pueblos y la delimitación de sus linderos por parte de los viejos y principales que fue avalada por las autoridades españolas” y, en ese

⁸² James Lockhart considera que “con frecuencia una unidad de gran tamaño y mucha complejidad tenía buenas posibilidades de no ser modificada. Varias de las entidades más grandes eran tan valiosas que nunca fueron conferidas en encomiendas o fueron encomiendas sólo durante algunos pocos años después de la conquista; de esta manera permanecieron bajo la jurisdicción directa de la Corona y las presiones para la subdivisión fueron menos fuertes. Xochimilco con tres tloaque y un tlacáyatl, durante mucho tiempo siguió siendo una parroquia y una corporación municipal” (James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena de México central siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999, p. 49). Milpa Alta, por otra parte, formó parte de la encomienda de Xochimilco, la más grande del así llamado Valle de México; ésta perteneció a Pedro de Alvarado quien la conservó hasta 1541, año en que tras el fallecimiento del conquistador y su esposa, la encomienda regresó a la Corona. (Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810, México, Siglo XXI, Col. Tierra Nuestra*, p. 14)

⁸³ Charles Gibson, *op.cit.* p. 92.

⁸⁴ María del Consuelo Sánchez, *op.cit.* p. 31. En este punto es necesario acotar que los españoles le confirieron una importancia especial a Xochimilco, debido tal vez a su antiguo poderío, hecho que le valió que obtener el rango de ciudad en 1559.

⁸⁵ Lilia Vázquez, *Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta*, tesis del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 2000, p. 9.

sentido, considera que hubo continuidad entre la época prehispánica y la colonial, con la diferencia de que a partir de la dominación española los pueblos quedaron delimitados por su respectivo santo patrón.⁸⁶ A esta imagen religiosa, no sin razón, Alfredo López Austin la ha considerado la sucesora del *calpulteotl*.⁸⁷ En efecto, al santo epónimo se le asignaron funciones similares a las atribuidas a la deidad prehispánica, como la producción de lluvia y la protección de la comunidad, al tiempo que su templo se construyó sobre el cerro más cercano al asentamiento, es decir, en lo que muy probablemente había fungido como la morada del *calpulteotl*. Acosta también sostiene que en Milpa Alta tuvo lugar “una reproducción a menor escala del gobierno municipal de Xochimilco” y encontró que cada asentamiento contaba con un alcalde y que “la República del Pueblo de Milpa tenía un alguacil mayor y un gobernador”.⁸⁸

En el siglo XVII, la estructura territorial prehispánica del *altepetl* múltiple de Xochimilco empezó a transformarse. Para ese momento, en el centro de México el sistema de repartimiento estaba en decadencia; las grandes iglesias conventuales, con sus enormes requerimientos de mano de obra, ya se habían construido en su mayoría y los indígenas negociaban de manera individual sus servicios con las empresas españolas, de tal manera que los peninsulares tenían menos razones para oponerse a los afanes independentistas de algunos pueblos sujetos.⁸⁹ En este contexto, hacia 1643, Milpa Alta se constituye en una cabecera separada de Xochimilco y alrededor de 1688 Atocpan -uno de sus sujetos- adquiere el estatus de cabecera.

⁸⁶ Eliana Acosta, *op.cit.*, p, 59. En este punto Iván Gomezcézar habla también de continuidad, solo que en un sentido diferente, para este autor “si bien la fundación de los pueblos particularmente de los barrios de Milpa Alta, incluyendo el sitio físico en el que se ubican, es un hecho colonial, expresa también la compleja relación entre el pasado prehispánico a través de la subsistencia de linajes antiguos” (Iván Gomezcézar, *op. cit.* p. 192).

⁸⁷ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1996.

⁸⁸ Eliana Acosta, *op.cit.*, p. 61.

⁸⁹ James Lockhart, *op. cit.* p. 83 y 84.

Organización eclesiástica colonial.

Durante los primeros años del dominio español fue la orden franciscana la que tuvo a su cargo la cristianización de los indígenas de Milpa Alta. Ésta se inició con el establecimiento de una cabecera de doctrina en Xochimilco, cuyo centro de actividad apostólica fue el convento de San Bernardino de Siena fundado alrededor de 1535.⁹⁰ Desde ahí partían los frailes a evangelizar a los indígenas de la demarcación. Entre las décadas de 1560 y 1570 se creó una nueva cabecera de doctrina en Milpa Alta⁹¹ y más adelante se erigieron vicarías franciscanas en San Antonio Tecómitl (1581), San Gregorio Atlapulco (1600) y San Pedro Atocpan (1603), así como una visitación en Santa María Tepepan (1646).⁹²

En el siglo XVI, Milpa Alta se convirtió en parroquia y otro tanto sucedió con Atocpan, San Antonio Tecómitl y Atlapulco.⁹³ Es probable que la instauración de estas parroquias se debiera a las aspiraciones de autonomía de sujetos cada vez más desvinculados de sus cabeceras, y que en el logro de esta pretensión la aparición de un santo, la construcción de una iglesia o la edificación de una parroquia se usaran como argumento en favor de la escisión y la constitución de un nuevo centro de poder político. En relación con el importante papel simbólico-político jugado por las iglesias en la conformación de las comunidades indígenas, James Lockhart señala lo siguiente:

⁹⁰ En realidad habría que recordar que Xochimilco fue uno de los primeros espacios en donde se establecieron los franciscanos. De ahí que en el convento de San Bernardino se conserve una placa conmemorativa que indica que los primeros franciscanos que residieron en ese lugar fueron: fray Pedro de Gante, fray Francisco de Soto, fray Francisco Jiménez, fray Martín de Valencia, fray Gerónimo de Mendieta, fray Andrés de Olmos y fray Toribio de Benavente, entre cuyos nombres se ubican algunos de los primeros doce miembros de esa orden que llegaron a la Nueva España.

⁹¹ Charles Gibson, *op. cit.*, p. 110.

⁹² Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 252.

⁹³ Charles Gibson, *op. cit.*, p. 112.

Los nahuas consideraban a la iglesia cristiana como análoga al templo de antes de la conquista. Participaron entusiasmados en su construcción y decoración con el mismo espíritu con el que lo habían hecho con su predecesor, procurando ensalzar el símbolo tangible y central, de la soberanía e identidad del altépetl.⁹⁴

Lockhart añade asimismo que en el centro de México “En el periodo tardío muchas comunidades construyeron una iglesia específicamente para reforzar sus pretensiones de independencia”.⁹⁵ En efecto, durante la Colonia las parroquias tenían una importancia que rebasó el ámbito religioso y de ahí el interés de los pueblos por instituir las.

Se hacían cargo de innumerables funciones sociales tales como los bautizos, las bodas y las defunciones, que eran inscritos en los registros parroquiales, además de que las diversas asociaciones de seglares se organizaban en torno al aparato eclesiástico, al igual que las cofradías, que al mismo tiempo se relacionaban con la actividad económica por tratarse de organizaciones de gremio u oficios, muchas de ellas.⁹⁶

Con el tiempo, la organización territorial eclesiástica mostró, al igual que la de carácter político, una tendencia a la fragmentación. En el siglo XVII, además de Milpa Alta, Atocpan y Tecómitl -pueblos sedes de parroquias- San Pablo Oztotepec, San Juan Tepenáhuac, Santa Ana Tlacotenco, San Bartolomé Xicomulco, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa y San Lorenzo Tlacoyucan contaban con un templo de visita y su santo patrón. Ambos elementos –templo y santo- contribuyeron a reforzar las identidades locales y funcionaron como referentes espaciales singulares de cada población,⁹⁷ papel que hasta la fecha todavía desempeñan en todos los pueblos de la demarcación.

⁹⁴ James Lockhart, *op. cit.*, p. 295.

⁹⁵ James Lockhart, *op. cit.*, p. 84.

⁹⁶ José Luis Lee y Celso Valdez “La ciudad y sus barrios”, en José Luis Lee y Celso Valdez, Comp. *La ciudad y sus barrios*, México, UAM-X, 1994, p. 81-122.

⁹⁷ Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 109.

La adopción del culto a los santos y la confirmación de la tierra.

El dominio español sobre Malacachtepec Momoxco fue resultado de una negociación política, por la cual los nativos se pacificaron y adoptaron el cristianismo a cambio de conservar sus tierras.⁹⁸ Así lo dejan ver los relatos contenidos en los Títulos Primordiales de Milpa Alta, documentos escritos por los nativos en los cuales se observa que la adopción del culto a los santos fue el mecanismo a través del cual los pueblos obtuvieron la confirmación del derecho a su territorio. Los Títulos Primordiales se elaboraron muy probablemente en el siglo XVII para solventar un conflicto por tierras entre Milpa Alta y Santa Marta, su barrio sujeto;⁹⁹ en ellos se relata la aparición de la virgen de la Asunción, la patrona de Milpa Alta, en un momento en que la carencia de agua asolaba a la región, por lo que la población guiada por el Padre Guardián se dio a la tarea de localizar una fuente que los abasteciera del líquido. En el transcurso de esta búsqueda, una mujer apareció y señaló el lugar donde debían excavar para obtener agua -el Tulmiac-; a cambio solicitó la celebración de una misa, así como la construcción de su iglesia. Ésta se erigió en *Malacatepequetitlan Momoxco*, lugar en donde se fundó el pueblo y en el que uno de los Títulos señala que contenía siete fuentes de agua, mientras que otro habla de siete cuevas.

⁹⁸ En este punto es interesante señalar que actualmente los milpaltenses orgullosamente señalan que ellos nunca fueron conquistados por los españoles y que con éste y otros argumentos se enfrentan a los funcionarios gubernamentales, cuando éstos intentan aplicar alguna política contraria a sus ideales autonómicos.

⁹⁹ Paula López Caballero quien paleografió e hizo un estudio introductorio acerca de los Títulos Primordiales de varios pueblos del centro de México, indica que estos documentos fueron escritos en náhuatl por los indígenas y que no obstante que a menudo están fechados en el siglo XVI, fueron elaborados para presentarlos a las autoridades españolas entre los siglos XVII y XVIII. En su estudio López afirma que los Títulos contienen información proveniente de la memoria histórica nativa: “era lo que ellos consideraban válido; era su historia” (p. 75). Para esta investigadora los Títulos Primordiales de Milpa Alta se inscriben en un conflicto por tierras sostenido entre la cabecera –Milpa Alta- y su sujeto –Santa Marta- y se conforman de tres versiones del mismo documento “y otro título del mismo pueblo, así como de “una descripción de los linderos y un exhorto a cuidarlos” (p. 219). (Paula López Caballero, *Los títulos primordiales del centro de México*, México, CONACULTA, 2003, Col. Cien de México).

Estos documentos también narran cómo fueron los ancianos quienes se encargaron de organizar la construcción de la iglesia, el oficio religioso para la virgen y quienes se ocuparon de fijar los linderos del territorio que les fuera confirmado, gracias a la alianza establecida con la figura cristiana, entidad a la que actualmente se entiende, como sucedía en el pasado, como la dadora de agua y en la que al parecer tomaron cuerpo, durante la Colonia, nociones cosmogónicas mesoamericanas que se reproducen hasta la actualidad.

El contexto de la aparición de la virgen de la Asunción recuerda a la Cihuacóatl. Entre las funciones que se le atribuían a Cihuacóatl estaba el control del agua terrestre y la provisión de los mantenimientos; de las principales peticiones que se le hacían a esta diosa estaba la abundancia de agua. Esta diosa se podía encontrar tanto en un cerro como en una cueva o un ojo de agua. De los atributos de la Cihuacóatl encontramos también correlaciones con la virgen, como lo es su vestido blanco, su cabellera larga y su palo de telar.¹⁰⁰

En el siglo XVI cada pueblo milpaltense recibió una designación que conjuntó a una toponimia en náhuatl –por lo general relacionada con un rasgo natural del lugar- y el nombre de un santo patrón al que se reinterpreto como el dador de la tierra, como el fundador de la colectividad y como el dios pluvial de la localidad. Al respecto, llama la atención que la mayor parte de los patronos de los pueblos de Milpa Alta se festejen en temporada de lluvia, cuando la milpa requiere agua para prosperar (Ver Cuadro 2); también resulta revelador que algunos de los principales centros de culto de la demarcación se construyeran en elevaciones o cerritos, espacios sobre las cuales se dice que contienen cuevas y agua subterránea y en este mismo sentido son significativas las narraciones acerca de la aparición de algunos santos patronos de los asentamientos milpaltenses. Por ejemplo, sobre san Antonio,

¹⁰⁰ Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 104.

el patrono de Tecómitl, se ha señalado que apareció en una formación rocosa parecida a una olla,¹⁰¹ esto es, en un espacio que por su forma evoca una cueva, uno de los lugares propio de las deidades del agua y también de origen de los pueblos mesoamericanos.

PUEBLOS

FIESTA PATRONAL

Villa Milpa Alta	15 de agosto
San Pedro Atocpan	29 de junio, san Pedro y san Pablo.
San Pablo Oztotepec	29 de junio, san Pedro y san Pablo.
San Salvador Cuauhtenco	6 de agosto, la Transfiguración del Señor.
San Francisco Tecoxpa	4 de octubre, san Francisco de Asís.
San Jerónimo Miacatlán	30 de septiembre, san Jerónimo.
San Agustín Ohtenco	28 de agosto, san Agustín obispo.
San Lorenzo Tlacoyucan	10 de agosto, san Lorenzo Mártir.
San Juan Tepenáhuac	24 de junio, san Juan Bautista.
San Bartolomé Xicomulco	24 de agosto, san Bartolomé Apóstol.
Santa Ana Tlacotenco	26 de julio, santa Ana.
San Antonio Tecómitl	13 de junio, san Antonio de Padua.

Cuadro 2. Fiestas patronales de los pueblos.

Con la adopción del culto a los santos, como bien señala Acosta,¹⁰² en Milpa Alta se configura un espacio y un tiempo originarios que sientan las bases a partir de las cuales se conforma una identidad comunitaria y una tradición religiosa que supone la continuidad de las prácticas y las creencias de viejo cuño, pero que trae consigo cambios e innovaciones. El primer proceso da pie a la generación de un imaginario fundacional recreado en la idea mantenida hasta nuestros días de que santos patronos y templos simbolizan el origen de los pueblos milpaltenses al tiempo que marcan su centro. El segundo proceso da cuenta de la profundidad

¹⁰¹ De ahí precisamente el topónimo del pueblo Tecómitl o Tecomic cuya traducción es “olla de piedra”.

¹⁰² Eliana Acosta, *op. cit.*, pp. 100-110.

histórica y el arraigo alcanzado por “algunos símbolos” que “funcionan como hilo conductor entre el pasado y el presente”. Entre éstos destacan la tierra ganada a partir de la apropiación del cristianismo; los santos patronos entendidos como fundadores y protectores de la comunidad; y los ancianos, o antepasados, quienes heredan la tierra a las futuras generaciones al tiempo que se constituyen en creadores de la tradición.

Hoy día los milpaltenses atribuyen a sus antepasados la forja de muchas de las prácticas y expresiones culturales a las que entienden como patrimonio propio y cuya reproducción se justifica tras aducir que se mantienen en cumplimiento del mandato dejado por los mayores. Empero, también fueron los antepasados quienes legaron el conflicto interno por la posesión de la propiedad social, el cual se mantiene vivo hasta la fecha y ha sido objeto de innumerables controversias y actividad judicial. En efecto, en el siglo XVIII, San Salvador Cuauhtenco se enemistó con su cabecera Milpa Alta; este pueblo, que encabezó a sus demás subordinados, promovió en 1746 un litigio contra Xochimilco, San Salvador y San Antonio Tecómitl y solicitó la restitución de sus derechos sobre varios parajes que tenían en posesión los tres asentamientos mencionados.¹⁰³

Un municipio del Distrito Federal.

Desde mediados del siglo XVIII, pero en especial a lo largo de la siguiente centuria, cuando liberales y conservadores se enfrentaron para controlar a la nueva nación y en la que imperó una ideología orientada a borrar la diversidad étnica de nuestro país, los límites político-territoriales de lo que ahora es el Distrito Federal, así como sus formas de gobierno, cambiaron varias veces. Estas transformaciones abrieron la

¹⁰³ María del Consuelo Sánchez, *op. cit.*, p. 59.

posibilidad de que algunos pueblos se escindieran o propugnaran por separarse de lo que fueran sus antiguos *altepeme*. Por lo tanto, Milpa Alta y Atocpan, que habían arribado al siglo XVIII como pueblos cabecera de Xochimilco, se erigieron en 1821 en municipios de la misma demarcación, mientras que San Pablo Oztotepec logró convertirse en municipalidad en 1860, al tiempo que Tecoxpa, Tlacotenco y Tepeñahuac, muy probablemente encabezados por Tecómitl, buscaron alcanzar el mismo estatuto político en 1865, si bien con resultados imprósperos.¹⁰⁴

En diversos momentos del siglo XIX, Xochimilco y sus partes constitutivas se adscribieron a la jurisdicción del Estado de México,¹⁰⁵ hasta que en 1900 se asignaron a la demarcación del Distrito Federal, el distrito de Xochimilco; éste se integró con las municipalidades de Xochimilco, Milpa Alta, Atocpan, Oztotepec, Tláhuac, Aztahuacán, Tulyehualco, Míxquic y Tlaltenco.¹⁰⁶ Pocos años después, en 1903, se emitió la Ley de Organización Política del Distrito Federal, la cual determinó la existencia de 13 municipalidades en la entidad. Con esto, el distrito de Xochimilco quedó conformado exclusivamente por las municipalidades de Xochimilco y Milpa Alta; a esta última se integraron las extintas municipalidades de San Pedro Atocpan y Oztotepec. En 1917 Milpa Alta se separa de manera definitiva con sus pueblos de Xochimilco y conforma un municipio libre, el cual desaparece en 1928, año en que se decreta la extinción del régimen municipal en el Distrito Federal y se crea el Departamento Central y 13 delegaciones, una de las cuales era Milpa Alta.¹⁰⁷

¹⁰⁴ María del Consuelo Sánchez, *op.cit.*, p. 88.

¹⁰⁵ En 1826 Milpa Alta pasa a formar parte del Estado de México; en abril de 1847 se publica un decreto del Congreso del Estado de México que erigía a San Pedro Atocpan como cabecera de una municipalidad conformada por San Bartolomé Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Pablo Oztotepec y San Lorenzo Tlacoyucan. En 1854 Santa Ana emite un decreto para expandir al Distrito Federal hasta la prefectura de Tlalpan dentro de la cual se incluía a Milpa Alta y, en 1899 Milpa Alta, San Pablo Oztotepec y San Pedro Atocpan se reintegran a la prefectura de Xochimilco, demarcación dependiente del distrito de Tlalpan, entonces asentado en el llamado Departamento del Valle de México (María del Consuelo Sánchez, *op.cit.* p. 80 y 81).

¹⁰⁶ María del Consuelo Sánchez, *ibid.*, p. 83.

¹⁰⁷ María del Consuelo Sánchez, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

Hasta el momento no he localizado información documental que me permita conocer la dinámica de la vida religiosa de los milpaltenses después de la Independencia. Sin embargo, John Tutino,¹⁰⁸ quien ha analizado las crónicas elaboradas por Fanny Calderón de la Barca y otros viajeros de la época, encuentra que en ese momento existía en los pueblos del centro de México “una poderosa cultura religiosa popular”; se celebraba la Semana Santa con la Representación de la Pasión y se rendía culto con celebraciones litúrgicas, danzas y comidas rituales a diversos santos y vírgenes, muy especialmente a la de Guadalupe y los Remedios, imagen esta última sobre la cual Brantz Meyer da los siguientes detalles, ilustrativos de la manera en que las figuras religiosas continuaban vinculadas con la producción del agua para alimentar la milpa:

Si la estación de lluvias no llega tan pronto como esperaba el granjero indio, para cosechar su maíz y sus frijoles, se le invoca. Si dura demasiado a ella se acude. Si (se) desata el cólera, las viruelas o las fiebres, piadosa medicina es ella.¹⁰⁹

Apenas es necesario decir que los vínculos establecidos entre los santos y la agricultura, y en general las prácticas religiosas de las comunidades indígenas, fueron profundamente despreciadas por las élites liberales del siglo XIX. Éstas, imbuidas en un racionalismo nada afecto a una religiosidad a la que concebían como supersticiosa, consideraban que la presencia de estas formas religiosas era uno de los grandes obstáculos para avanzar en la consolidación y el progreso de la nueva

¹⁰⁸ John Tutino, “Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la independencia” en Leticia Reina, Coord. *La reindianización de América Latina, siglo XIX*. México, Siglo XXI Editores-Ciesas, 1997, Col. Nuestra América, p. 358-382.

¹⁰⁹ Brantz Mayer, *México: lo que fue y lo que es*, México, FCE, 1953, tomado de John Tutino, *op. cit.* p. 370.

nación. Los liberales se empeñaron en erradicar la religiosidad indígena, dado que además de considerarla demoníaca, la veían como signo de atraso y superstición.¹¹⁰

El arribo de la modernidad porfirista.

Al parecer, en Milpa Alta no se vivieron insurrecciones durante el siglo XIX, aunque algunas de las políticas modernizadoras impulsadas durante el gobierno de Porfirio Díaz generaron una situación de profundo malestar que se haría evidente durante la Revolución, momento en el cual los milpaltenses se destacaron por su apego al zapatismo.

Hacia 1912, la población de la municipalidad de Milpa Alta ascendía a 15 000 personas, muchas de las cuales conservaban su indumentaria tradicional y la lengua náhuatl.¹¹¹ Entonces, buena parte de la población se dedicaba a cultivar maíz, frijol, habas, algunas hortalizas y raspaba el maguey para elaborar pulque: un producto agrícola fundamental de la zona aun antes de la colonización española. Los relatos de los abuelos que versaban sobre los cerros circundantes dejaban entrever el carácter sacro conferido a montes y volcanes. El Teutli, “Señor Viejo”, era un lugar donde se formaban los curanderos o sabios, según la versión de los ancianos. Se creía -como sucede hasta ahora- que ese volcán se conectaba por un camino subterráneo con otro gran sabio, el Tepozteco, y que ambos se comunicaban

¹¹⁰ En realidad, el ataque a la religión comunitaria propia de los pueblos indígenas empieza en el siglo XVIII, con la administración ilustrada de los Borbones. Entonces, “Una de las instituciones con hondas raíces populares atacada abiertamente fue la cofradía....Se intentó reorganizarlas eliminando casi la mitad y congregando y refundando las que tuvieran viabilidad económica y legitimidad ante el Ordinario y el Estado. Asimismo, la persecución y erradicación de la religiosidad indígena de impronta mesoamericana fue revitalizada, pues amén de demoníaca, era considerada signo de ignorancia, superstición y atraso inaceptable desde el punto de vista de los ideólogos del despotismo ilustrado (José Antonio Cruz Rangel, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y extracción. El caso de Chimalhuacán Atenco”, en *Dimensión Antropológica*, Año 13, vol. 36, enero-abril 2006, México, INAH, p. 94.

¹¹¹ Isabel Ramírez Castañeda, “El Folklore de Milpa Alta, D.F., México” en *International Congress of Americanist. Proceedings of the XVIII Session*, Londres, Harrison and Sons, 1912, p. 355.

de la misma manera con la parroquia de la Asunción. Además, estaba la “Mujer Blanca” o Iztaccíhuatl, esposa del señor Popocatepetl o “Monte de Humo”, quien velaba por sus sueños.¹¹² Los cerros se consideraban morada del Señor de la Lluvia y por ello estos espacios se empleaban para realizar ritos con los que se propiciaba la caída del agua.

Cuando el tiempo de secas se prolonga, y comienza a ocasionar perjuicios, el más inteligente de ellos se dirige á la sierra, y en el monte llamado por unos Tlálóc y por otros Yécatepetl, practican ritos y llevan las ofrendas al dios de las aguas y cuentan que después de esto llueve inmediatamente y las siembras se logran.¹¹³

Las narraciones de Luz Jiménez acerca de su infancia en Villa Milpa Alta en los albores del siglo XX indican que a los santos se les atribuía el poder de controlar fenómenos meteorológicos relacionados con la producción agrícola.¹¹⁴ La Santa Cruz, por ejemplo, era una entidad sacra a la que se le adjudicaba la propiedad de convocar a la lluvia, así que cuando ésta no caía, la imagen salía en procesión. Los mayordomos, quienes entonces como ahora, recibían una corona de espinas al asumir su cargo y una de flores cuando finalizaban eran los encargados de organizar las celebraciones en las cuales bailaban como hasta la fecha sucede las Pastorcitas y los Santiagos.¹¹⁵

La práctica de una medicina relacionada con las ideas de los antiguos era común y para ello se contaba con especialistas. Entre éstos figuraba la *tlatamachiuhque* (la que mide), quien tenía la capacidad de diagnosticar el padecimiento que aquejaba a una persona; los *tlatamatques*, cuyo conocimiento de las

¹¹² Fernando Horcasitas, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, UNAM, 1989, p. 7-10 (Biblioteca del Estudiante Universitario, Núm. 109)

¹¹³ Isabel Ramírez Castañeda, *op.cit.* 1912, p. 355.

¹¹⁴ Fernando Horcasitas, *op.cit.*, 1989, p. 27 y 42

¹¹⁵ Fernando Horcasitas, *ibid.*, p. 41.

plantas medicinales le permitía realizar curaciones, al tiempo que tenía la capacidad de conjurar el *yecacoatl* (tromba de agua), el *yecamalcatl* (remolino de aire), *zetl* (helada) y el *tezihuitl* (granizo).¹¹⁶ Sin embargo, a la par que se presentaban estas continuidades, empezaron a aparecer diversas transformaciones socioculturales. En los pueblos residían actores sociales procedentes de la sociedad nacional -sacerdotes, médicos y maestros, entre otros-, quienes introducían cambios en las formas de vida de los milpaltenses. Luz Jiménez relata, por ejemplo, que a principios del siglo pasado, las recomendaciones del sacerdote de Villa Milpa Alta propiciaron que los nativos abandonaran la costumbre de enterrar a sus muertos en petates y adoptaran el uso de ataúdes de madera.¹¹⁷

En efecto, al finalizar el Porfiriato entraron los primeros aires de modernidad a la zona; entonces se dotó a los pueblos de una estructura escolar pública y gratuita conformada por 19 Escuelas Nacionales Primarias¹¹⁸ cuya operación, entre otras cosas, puso énfasis en la castellanización de la población indígena, en el cambio de hábitos de su vida cotidiana y en la generación de un sentimiento nacionalista entre la población nativa de la demarcación.

Todos los días le cantábamos a la bandera; cantábamos delante de ella. Entonces los padres y las madres tenían que ver todo lo que aprendían los niños. Nos enseñaban a hablar español y nos instruían para vivir y comportarnos para cuando llegáramos a ser jóvenes y doncellas.¹¹⁹

¹¹⁶ Isabel Ramírez Castañeda, *op.cit.*, 1912, p. 352-355. Los *tlalmatques* refieren a los “graniceros” personajes que realizan ritos en los cerros para controlar fenómenos atmosféricos relacionados con el buen logro de la producción de la Milpa. Estos especialistas del temporal, al parecer ya desaparecieron de Milpa Alta, pero continúan presentes en una zona que “tiene como referentes destacados a los volcanes Iztaccíhuatl, Popocatepetl, Nevado de Toluca, Pico de Orizaba, Cofre de Perote y la Malinche” (Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-FCE, 2001, p.67-163.

¹¹⁷ Fernando Horcasitas, *op.cit.*, 1989, p. 19-20.

¹¹⁸ *Boletín de Instrucción Pública*, Tomo IV, Núms. 2 y 3, México, 1905.

¹¹⁹ Fernando Horcasitas, *ibid.*, p. 47

Fue también, durante el gobierno de Díaz, que los hacendados empezaron a avanzar sobre la tierra milpaltense; en 1898, Agustín Marroquín, dueño de la hacienda de Santa Fe Tetelco, se apropió de 365 hectáreas de la propiedad comunal de la demarcación.¹²⁰ Esta hacienda, al igual que la de Coapa, y otras más situadas en el sur del Distrito Federal y en el vecino estado de Morelos, atraieron a peones milpaltenses, quienes salían de su tierra para ganarse la vida en las regiones cercanas. En ese periodo, además, los pueblos de Milpa Alta fueron despojados de un paraje del bosque denominado “La Quinta”, lugar en donde Porfirio Díaz instaló un coto de caza al cual se arribaba por un ramal del ferrocarril México-Cuernavaca que fue construido precisamente para transportar al dictador y sus invitados.¹²¹

Milpa Alta, a diferencia de otras zonas rurales del Distrito Federal, no fue asiento de grandes haciendas, pero en los pueblos se conformaron grupos dominantes que se enriquecieron gracias al desarrollo de una transacción agiotista, conocida localmente con el nombre de Pacto Retroventa. Los campesinos solicitaban préstamos en dinero a los personajes acaudalados de sus pueblos y al no poder pagarlos eran despojados de sus tierras, por lo que se veían forzados a engrosar las filas del peonaje. Gracias a este tipo de transacción, personajes como Brígido Molina, quien al parecer ocupaba hacia 1865 el cargo de juez de paz de San Pablo Oztotepec,¹²² pudo apropiarse de la llamada Quinta Axayopan, así como de

¹²⁰ Iván Gomezcézar, *op.cit.*, 2005, p. 46.

¹²¹ Jesús Villanueva, “Tecuálnezyolehua. La que sublima cosas bellas a la gente”, en *Luz Jiménez, símbolo de un pueblo milenario, 1879-1965*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2000, p. 20. El ferrocarril dejó de funcionar después de la Revolución “las vías parcialmente destruidas por el movimiento armado ya no se rehabilitaron (Iván Gomezcézar, *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia de Milpa Alta*, Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, México, UAM-I, 2005, p. 153)

¹²² María del Consuelo Sánchez, *op.cit.*, 105. A Brígido Molina actualmente se le relaciona con los Plateados, grupo de asaltantes que se mencionan en la obra denominada los Bandidos de Río Frío, véase la parte referida al Cristo de Chalmita.

una vasta área de cultivo localizada en las inmediaciones del asentamiento y algo similar pasó con las familias poderosas de otros pueblos de la zona.

Durante el gobierno de Díaz se generó una política centralizadora, que tendría continuidad después de la Revolución, orientada a convertir a la Ciudad de México en una metrópoli comparable con las ubicadas en los países del capitalismo central. Como resultado de esta política se despojó de sus recursos naturales a los pueblos indios situados en sus orillas, sin considerar los efectos negativos que este tipo de disposiciones tendría sobre la economía de esos asentamientos y a la larga sobre el ecosistema de toda la entidad. En efecto, a finales del siglo XIX el Estado se adjudicó el poder de controlar el agua y los bosques¹²³ de las comunidades agrarias asentadas en el Distrito Federal; estos recursos naturales se emplearon para fortalecer a las haciendas, el capital industrial y comercial y, en el caso del agua además, para llevar el líquido a las zonas residenciales de la Ciudad de México.¹²⁴ En Milpa Alta, la aplicación de esta política afectó el uso que los pueblos hacían de sus recursos forestales; en efecto, el gobierno prohibió a los campesinos que aprovecharan el bosque milpaltense sin su autorización, a pesar de que la leña, el carbón, los hongos y plantas medicinales eran recursos económicos utilizados libremente por las unidades domésticas desde mucho tiempo atrás. Fue entonces cuando los nativos de Milpa Alta empezaron a perder autonomía en relación con el usufructo de su bosque y esto, aunado al descontento propiciado por las formas de

¹²³ Durante el gobierno de Porfirio Díaz inicia una política forestal por la cual el Estado se abroga el derecho de concesionar la explotación de los bosques que eran propiedad de las comunidades indígenas a empresas privadas. Esta política que en el mejor de los casos convirtió a los propietarios de los bosques en empleados de su propia tierra, aunque con algunos cambios, en lo fundamental se mantuvo hasta la década de los ochenta del siglo XX. (Véase, María Leticia del Conde Hanoning, *El movimiento de los comuneros de Milpa Alta*. Tesis de la licenciatura en economía, México, Facultad de Economía, UNAM, 1982).

¹²⁴ Un interesante estudio referido al uso social y a la lucha por el agua del Ajusco se encuentra en Hernán Correa Ortiz, "Ajusco, agua y poder desde una perspectiva histórica" en Andrés Medina Hernández, Coord. *La memoria negada de la Ciudad de México*, op. cit. p. 168-207

explotación y despojos perpetrados por las élites locales, creó las condiciones para que muchos de ellos se unieran a las filas del zapatismo.



Quinta Axayopan
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2008

El apego a la tierra: el zapatismo y su memoria

Milpa Alta fue zona de influencia del zapatismo; su condición de zona limítrofe con Morelos la convirtió en escenario de múltiples enfrentamientos entre el Ejército Revolucionario del Sur y las fuerzas armadas federales. El Ejército Zapatista aprovechó la abrupta topografía de Milpa Alta para avanzar sorpresivamente sobre la capital, para después replegarse a la zona montañosa de la municipalidad, en donde la tropa se resguardaba y pertrechaba en los cuarteles establecidos por los revolucionarios en esa demarcación. Uno de estos, el llamado Cuartel General del Chichinahutzin, se convirtió en un bastión prácticamente inexpugnable para los federales, quienes desconocían el territorio y los rigores del clima de un volcán

cuya altura asciende a un poco más de 3 500 metros sobre el nivel del mar.¹²⁵ Todavía se relatan, con cierto sentimiento de regocijo, las dificultades enfrentadas por la tropa federal para alcanzar a los revolucionarios escondidos en los cerros; se dice que en el volcán Tláloc las tropas surianas enterraron un tesoro y que “algunos fuereños vienen dizque a buscarlo, nos preguntan. Nosotros no los ayudamos, tampoco lo buscamos, ¿para qué? Mejor no molestar al volcán”.¹²⁶

El Caudillo del Sur ocupó la zona por primera ocasión en 1911; atacó Villa Milpa Alta en donde quemó la prefectura, el juzgado civil y algunas casas particulares, al tiempo que convocó a los nativos de la municipalidad a unirse a su lucha.¹²⁷ Muchos escucharon su llamado y se incorporaron a las filas de su ejército, sobre todo a partir de que se aplicó durante el gobierno de Huerta una agresiva política de leva;¹²⁸ muchos más colaboraron con el movimiento zapatista abasteciendo de alimentos al ejército, al tiempo que algunos de los personajes acaudalados de la región se ocuparon de armar a la guardia civil para enfrentar a los rebeldes, hasta que finalmente huyeron a la ciudad capital.¹²⁹

El Ejército Libertador del Sur cometió con frecuencia latrocinios en la zona; sin embargo, buena parte de los nativos de la región comulgaba con el zapatismo; los pueblos milpaltenses lucharon, al igual que otros vinculados con ese movimiento, para conservar su territorio y mantener una forma de vida comunitaria, así como para liberarse del poder ejercido por un Estado propulsor de una política liberal que tendía a desarticular a sus pueblos y con ello trastocar sus formas de vida.

¹²⁵ René Vázquez Reyes, *Testimonios zapatistas en Milpa Alta 1910-1920. (Una perspectiva desde la tradición oral y la etnografía)*, Tesis para optar por el título de maestro en historia y etnohistoria, México, ENAH, 2002, p. 75

¹²⁶ Agustín Martínez, nativo de Oztotepec, 2000.

¹²⁷ Fernando Horcasitas, *op.cit.*, 1989, p. 58 y 62.

¹²⁸ Iván Gomezcesar, *op.cit.*, 2005, p. 49.

¹²⁹ René Vázquez, *op.cit.* 2002, p. 39

Pero el costo de esta lucha fue muy alto. Cuando Carranza se apoderó de la capital, en 1914, después de la renuncia de Huerta, la guerra contra los zapatistas se recrudeció. Entonces entraron a Milpa Alta los carrancistas y los atropellos y matanzas se multiplicaron, al grado de que en 1916 quemaron y arrasaron a los pueblos de la demarcación. Esta afrenta se mantiene muy viva en la memoria de los nativos; provocó el éxodo de los “abuelitos”. Algunos huyeron a Morelos, en donde se apoyaron para sobrevivir en la red de relaciones construidas desde mucho tiempo atrás; otros se dirigieron a diferentes partes del Distrito Federal, en donde trabajaron como peones o comerciantes ambulantes, mientras que muchas de las mujeres se dedicaron al servicio doméstico, recolectaron yerbas para vender en Iztacalco y Xochimilco o elaboraban pan que ofrecían a la venta en los mercados de Jamaica y la Merced, lugar este último en donde los hombres se alquilaban como cargadores. Es difícil expresar la desolación, hambre y miedo sufrido por los milpaltenses en su huida. Sin embargo, en un intento por transmitir sus padecimientos y tribulaciones he seleccionado el siguiente testimonio de una campesina originaria de la delegación, que en la década de 1990 y a una edad muy avanzada, rememoraba lo siguiente:

Cuando amaneció ya estábamos en San Gregorio. Nos fue a encontrar una señora y preguntó dónde íbamos. Le dije: “Estábamos bien en Milpa Alta, pero ya bajaron los zapatistas; y ahora, ya los sacaron los carrancistas; pero no vamos a poder entrar allá”. Nos dijo que hicimos bien, nos llevó a su casa y nos prestó una casita chiquitita para meter nuestras cosas. Me preguntó si los niños eran mis hermanitos; le dije que eran mis sobrinitos. Me dijo: “Ay pobre de ti, ahora qué vas a hacer con tanta criatura”. Luego fue a ver a otra señora, para preguntar si no quería una moza que echara tortillas. Y le dijeron que sí.¹³⁰

¹³⁰ Estefanía Miranda, “Es triste lo que pasamos. Testimonio de la señora Estefanía Miranda” en Iván Gomezcézar, Coord. *Historias de mi pueblo. Concurso sobre la historia y cultura de Milpa Alta*, vol. II, México, Centro de Estudios del Agrarismo en México (Memoria Histórica), 1992, p., 162.

El apego de los mayores a su territorio es otro de los hechos recordados y exaltados por los milpaltenses en la actualidad. Señalan que alrededor 1920 los exiliados iniciaron el retorno a sus asentamientos, hecho al que localmente denominan la *concentración* o *reconcentración*. Entonces, con grandes dificultades y un sinfín de penurias, reconstruyeron sus pueblos, reiniciaron el cultivo de la milpa, la producción de pulque y la recolección de los productos del bosque. También reinstalaron en las iglesias a sus santos, algunos de los cuales habían sido enterrados o entregados en depósito en otras iglesias para protegerlos de los revolucionarios.

En el Distrito Federal, Milpa Alta fue una de las zonas más devastadas por la Revolución; en 1910 la población ascendía a 16 268 habitantes, pero decreció a 10 929 en 1920, y no fue sino hasta 1950 cuando se recuperó al llegar a 18 212 habitantes.¹³¹ Con todo, los milpaltenses todavía se identifican con el zapatismo; una de las conmemoraciones cívicas más importantes de la delegación es la Ratificación del Plan de Ayala, acto que tiene lugar en el museo cuartel zapatista de San Pablo Oztotepec, en donde se firmara ese documento en el año 1914. Esta festividad aglutina a un número considerable de nativos, tanto por la memoria que guardan acerca del movimiento zapatista como por el hecho de que vinculan este movimiento con la lucha que organizaron para defender sus bosques, ya en la segunda mitad del siglo XX, y a la cual me referiré al finalizar el siguiente apartado.

¹³¹ Pablo Torres Lima, *El campesinado en la estructura urbana (El caso de Milpa Alta)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, p. 32.



**Museo cuartel zapatista. San Pablo Oztotepec
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2008.**

DICEN QUE SOMOS LA PROVINCIA DEL DISTRITO FEDERAL.

Con el propósito de presentar el contexto en el que se produce la vida festiva en Milpa Alta, en este capítulo expongo las principales transformaciones, permanencias y adaptaciones de carácter socioeconómico y cultural sucedidas en la delegación, una vez terminada la Revolución. También muestro los retos y dificultades más acuciantes que han enfrentado en las últimas décadas los milpaltenses para mantener el control sobre su territorio, así como una forma de vida que los identifica y los distingue de los habitantes de las zonas eminentemente urbanas del Distrito Federal.

La modernización de Milpa Alta

Como resultado de la aplicación de las políticas de desarrollo concebidas por los gobiernos posrevolucionarios,¹³² en Milpa Alta se inició a partir del decenio de 1930

¹³² Aunque la modernización de nuestro país inició una vez consolidado el gobierno de Porfirio Díaz el proceso modernizador descrito en este capítulo se refiere al complejo cambio socioeconómico, político y cultural inducido por los diferentes gobiernos de México, desde la década de los años treinta del siglo XX y hasta nuestros días. Este proceso, en sus diferentes versiones ha consistido en la aplicación de políticas públicas, mediante las cuales se ha pretendido que nuestro país se desarrollará a imagen y semejanza de las sociedades centrales. Las políticas de modernización aplicadas en México siempre han tenido un trasfondo evolucionista, pero han seguido diferentes derroteros, lo cual ha dado pie a la concepción y aplicación de dos modelos de desarrollo. Al primero se le ha dado el nombre de *desarrollismo*; inició durante el gobierno de Miguel Alemán y duró casi un cuarto de siglo. El segundo responde al nombre de neoliberalismo, inició en 1982 durante la presidencia de Miguel de la Madrid y continúa hasta la actualidad. El eje del modelo *desarrollista* fue la industrialización del país, que se orientó a sustituir la importación de los bienes manufacturados de consumo básico. Entonces se construyeron obras públicas para crear o ampliar la infraestructura requerida por la nueva industria y se emprendieron acciones dirigidas a expandir el mercado interno. Durante ese período se invirtieron cuantiosos recursos estatales en la educación, la ampliación de la burocracia, la formación de una planta productiva -propiedad de pequeños y medianos empresarios- y el comercio. Fue en este contexto que la ciudad de México empezó a extenderse caóticamente sobre los ahora llamados pueblos originarios del Distrito Federal. Las políticas *desarrollistas* le permitieron a México registrar una tasa de crecimiento promedio del 6 % anual, pero el crecimiento no se financió con recursos propios; de ahí que en 1982, cuando Miguel de la Madrid asume la presidencia, México se encontrara sumido en una grave crisis provocada por el endeudamiento externo. A partir de entonces se inicia la implantación de la política neoliberal, la cual ha buscado modernizar al país impulsando al sector exportador de la economía; atrayendo inversión extranjera, abriendo las fronteras a los productos importados y reduciendo el gasto gubernamental. (López-Portillo, T.

un proceso de transformación social, cultural y político que modificó en grado sustancial la forma de vida de los nativos. Sin embargo, este proceso, resultado en buena medida de la aplicación de medidas modernizadoras de carácter gubernamental, no fue un proceso unilateral. En Milpa Alta, los postulados evolucionistas subyacentes a las políticas de desarrollo se enfrentaron a las acciones emprendidas por los nativos, quienes se negaron a perder su condición de campesinos y a diluirse como grupo culturalmente diferenciado entre las colonias urbanas de la gran ciudad; se apropiaron de aquello que les permitió adaptarse a las nuevas condiciones de vida surgidas después del movimiento armado en la capital, pero se empeñaron en reproducir, reactivar o reelaborar prácticas a las que designan con la categoría nativa de “nuestra tradición” y que, como he señalado, aluden al legado dejado por los antepasados, por los “abuelitos”, aunque también se refieren a las novedades que en el transcurso de los años se han asimilado al corpus sociocultural que entienden como nativo o propio.

La modernización de la zona se acompañó a su vez de un proceso de integración regional cuyas bases se sentaron en 1917, cuando Milpa Alta se constituyó en un municipio libre y se separó definitivamente Xochimilco, hasta conformar una unidad geográfico-política integrada por los 12 pueblos hoy asentados en su territorio.

Como resultado del proceso de modernización, los pueblos milpaltenses adquirieron un relativo perfil urbano; en la región se inició un proceso de transferencia de mano de obra agrícola a actividades secundarias y terciarias y se conformó una estructura productora de alimentos orientada al comercio y el turismo, sin que eso significara que la zona perdiera su carácter agrícola. En la década de

Felicitas, 1997, p. 185-208). Empero, los resultados de esta nueva política de modernización no han sido benéficos para el común de la población; el desempleo ha aumentado, los salarios han decrecido y el estado ha reducido el gasto público de manera significativa, sobre todo en los rubros presupuestales relativos a la seguridad social de la población.

1960 inició en la delegación el desarrollo de una exitosa sustitución de cultivos y, algunos años después, apareció un importante movimiento comunero, el cual devolvió a los nativos el control de su bosque, propició el fortalecimiento de la organización agraria de la región y contribuyó de manera notable a reconstituir culturalmente a los pueblos de la demarcación. Todas estas modificaciones tuvieron lugar en un contexto político formalmente centralizado; a partir de 1928, cuando se elimina el régimen municipal en el Distrito Federal, los milpaltenses -al igual que el resto de los habitantes de la capital- perdieron el derecho a elegir a sus gobernantes locales, así como a sus representantes en el poder legislativo.¹³³ La anterior situación cambió cuando los residentes de la capital recuperaron, en 1997, el derecho de elegir al Jefe de gobierno del Distrito Federal y, en 2000, a los jefes delegacionales. En ese año, además, el gobierno de la entidad concedió a los nativos de los pueblos originarios el derecho de elegir por votación popular a un representante del asentamiento al cual se denominó Coordinador de Enlace Territorial. Con esta acción se pretendió restituir la figura de autoridad local que tuvieron estos pueblos a lo largo de la Colonia y que al finalizar el siglo XIX se había convertido en un juez de paz cuyas atribuciones se había reducido significativamente ya que su principal función era vincular al gobierno central con los pueblos de la demarcación. Sin embargo, el cargo de Coordinador de Enlace Territorial no tiene reconocimiento constitucional y quien lo ocupa vive una situación ambigua; debe responder a las instrucciones de la autoridad delegacional, instancia de la cual proviene su salario, pero también debe dar respuesta a las demandas del común de los nativos de la región, exigencias que a menudo son

¹³³ El 31 de diciembre de 1928 se modificó la Ley Orgánica del Distrito Federal y Territorios Federales, modificación en la que se estableció como autoridad suprema de la entidad al Ejecutivo Federal, quien ejercía su mando a través del jefe del Departamento Central, el cual a su vez tenía la facultad de nombrar a los delegados. La ley transfirió la facultad de legislar los asuntos referidos al Departamento Central al Congreso de la Unión. De manera que a partir de ese momento y hasta 1997, los habitantes del Distrito Federal no tuvieron el derecho de ser gobernados por autoridades elegidas por voto popular.

contrarias a los intereses de quienes ostentan los cargos de la entidad gubernamental. Con todo, la figura de Coordinador de Enlace Territorial ha adquirido cierta legitimidad en los pueblos, pese a que quien ocupa este puesto solo está facultado para resolver conflictos menores entre los vecinos, dar fe de límites de propiedad y realizar toda una serie de labores de intermediación entre el gobierno delegacional y los pueblos de la demarcación.

Los pueblos se urbanizan

En 1952 William Madsen, antropólogo norteamericano que estudió al pueblo de San Francisco Tecospa, describió sus primeras impresiones sobre ese asentamiento milpaltense de la siguiente manera:

Estacioné mi *station wagon* cerca de la vieja iglesia española [sic] de Tecospa erigida sobre un montículo desde donde se domina la vista del pueblo de cerca de 800 indios nahuas. Abajo yacen racimos de pequeñas casas de piedra, campos de maíz y plantas de maguey, las cuales producen la popular bebida embriagante llamada “pulque”. Caminamos sobre calles empedradas hacia la casa del curandero. Su espacio doméstico incluía su propio cuarto, la casa de la familia de su hijo, un cobertizo para cocinar, un baño de vapor llamado temascal, de la misma forma en domo que los antiguos aztecas usaban para curar a los enfermos.¹³⁴

Esta imagen de Tecospa evoca el modo de vida de los asentamientos milpaltenses anteriores a la Revolución. Las casas de los campesinos contaban con una o dos habitaciones y escaso mobiliario, estaban construidas con piedra volcánica y techadas con tejamanil. Sin embargo, para el momento en que Madsen realiza su investigación, ya se había reiniciado el proceso de modernización de la delegación.

¹³⁴ William Madsen, *The Virgen's Children. Life in Aztec Village Today*, University of Texas Press, Austin, 1960, p. viii

Desde el decenio de 1930 y hasta nuestros días se ha dotado paulatinamente a Milpa Alta de una serie de servicios y equipamiento urbano, que han generando mejores condiciones de vida para la población, si bien aún en grado insuficiente. En 1934 se instaló, gracias a la gestión organizada de los mayores, una toma de agua pública en cada uno de los pueblos¹³⁵ (hecho que, por cierto, propició la aparición de una festividad, hoy día, desaparecida, denominada “la fiesta de la llave”, en la cual los escolares festejaban el arribo del agua entubada colocando flores en las tomas públicas, como si se tratara de ojos de agua) y en 1952, se introdujo la energía eléctrica a la mayor parte de los asentamientos de la delegación.¹³⁶ En esa misma década se construyeron las carreteras que comunican entre sí a los pueblos milpaltenses,¹³⁷ con lo cual se fortaleció la vinculación interna de la zona. Un poco antes, entre 1941 y 1946, se habían construido las carreteras Xochimilco-Oaxtepec y la Noria Xochimilco-San Pablo Oztotepec, y al finalizar la década de 1950, la carretera Tulyehualco-Milpa Alta; estas vías de comunicación facilitaron el flujo de personas, ideas y productos entre la delegación y el resto del Distrito Federal.¹³⁸ Hoy en día, por estas carreteras, por las que transitan vehículos modernos y tractores, a la par de carretas tiradas por caballos, también circulan *microbuses* cuyo constante flujo recuerda que esta demarcación, pese a su carácter rural, forma parte de la capital de nuestro país.

¹³⁵ Madsen, 1960, *op.cit.*, p. 107. Las tomas de agua domiciliarias empezaron a instalarse al finalizar la década de los setenta (Lázaro Marmolejo, nativo de San Pablo Oztotepec, 2000).

¹³⁶ Antonio Flores Zaragoza, “San Bartolomé Xicomulco (pueblo)” en Iván Gomezccécar, Coord. *Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre la historia y la cultura de Milpa Alta*, Vol. II, México, Centro de Estudios sobre el Agrarismo en México, 1992, p. 70.

¹³⁷ *Milpa Alta. Monografía*, Gobierno de la ciudad de México, 1997, p. 5.

¹³⁸ A fines del siglo XIX los milpaltenses viajaban al *centro* empleando vías terrestres y acuáticas. Uno de los caminos iba de Atocpan a San Gregorio Atlapulco, pueblo ubicado en Xochimilco; por esta municipalidad pasaba un tranvía que se dirigía a la plaza mayor capitalina. Otra ruta terrestre permitía a los milpaltenses llegar hasta Tulyehualco, en donde abordaban una góndola verdulera que los llevaba hasta el mercado de Jamaica; un tercer camino partía de San Juan Ixtayopan en donde una embarcación se dirigía a Jamaica (*Momozco. Órgano de información y enlace de la Delegación Milpa Alta*, México, D.F., agosto de 1999, Año 2, Núm. 9, p. 10).

En este momento, todos los pueblos cuentan con energía eléctrica, red de drenaje y agua potable, aunque los servicios no llegan a la totalidad de las viviendas.¹³⁹ Entre los factores que contribuyen a la presencia del déficit figuran la aparición relativamente reciente de asentamientos irregulares y la formación de nuevos barrios en las orillas de los pueblos.¹⁴⁰ Un problema permanente es la escasez de agua, la cual se distribuye por *tandeo*, es decir, sólo ciertos días de la semana. En consecuencia, cuando escasea más de lo normal o cuando el gobierno local intenta, como lo hizo en fecha reciente, abrir pozos sin la autorización de la Representación Comunal, los comuneros milpaltenses se organizan para reclamar y enfrentar a la autoridad delegacional.¹⁴¹

Los pueblos conservan algunos elementos arquitectónicos procedentes de la época virreinal. En su centro o en un lugar concebido como tal, se erige la capilla colonial, así como otras edificaciones de viejo cuño. Cerca de este lugar se ubica alguna construcción escolar; esta última se remonta a un tiempo más reciente: el de la educación pública federal. Las casas de una sola planta de piedra volcánica y con techo de tejamanil ya no dominan el panorama. Cada vez más se edifican casas de dos pisos, conformadas por varias habitaciones, aunque el uso dado a este espacio revela la forma de vida campesina de la población; muchas viviendas tienen un huerto familiar, en donde se instala con frecuencia el cincolote para almacenar maíz.

¹³⁹ De hecho “La delegación Milpa Alta es la más rezagada en la dotación de infraestructura pública en el Distrito Federa” (“Nueva imagen. Al rescate de Milpa Alta”, Reforma, Secc. Ciudad y Metrópoli, domingo 26 de mayo de 2002, p. 7B).

¹⁴⁰ En 2003 la directora de ecología de la demarcación señaló que en Milpa Alta existían 195 predios invadidos e instalados en suelo de conservación (“Pierde 300 hectáreas verdes Milpa Alta”, Reforma, 23 de noviembre de 2003, Secc. Ciudad y Metrópoli, p. 6B).

¹⁴¹ A finales de 2005 la delegación intentó abrir nuevos pozos en la región, pero los nativos se opusieron a este proyecto; arguyeron que con su apertura no se buscaba satisfacer las necesidades del líquido registrados en sus pueblos, sino aumentar el volumen de agua que desde principios del siglo pasado se canaliza desde la delegación al centro de la capital. Después de dialogar con las autoridades delegacionales y al no encontrar respuesta a sus reclamos, la Representación Comunal General de Milpa Alta interpuso un amparo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, gracias a la cual se suspendió provisionalmente el proyecto (Véase, “Milpa Alta: en pie de lucha por los bosques” en *Manovuelta, Revista de la UACM Para las comunidades*, Iztapalapa, Año 2, Número 4, 2006, p. 3-9).

Los hogares de la clase media tienen suficiente mobiliario y están mecanizados: lavadora, televisión, aparato de música, licuadora, refrigerador y computadoras forman parte de los enseres domésticos, pero las cazuelas de barro, molcajetes, metates y oloteras, así como los aperos de labranza, no faltan en las casas.

Algunas viviendas cuentan con baños de temascal, que pueden ser de dos tipos: los contruidos con piedra volcánica en forma de domo y los llamados modernos, es decir, los edificados con tabiques de concreto de forma rectangular o cuadrada. En varias ocasiones he observado el baño de temascal en los pueblos de Milpa Alta; éste se prende sobre todo el fin de semana cuando el grupo doméstico tiene mayor oportunidad de reunirse; se usa para aliviar diversos padecimientos musculares, mitigar los dolores reumáticos o simplemente para reunirse en familia. El *baño de la primera vez*, el que Madsen reportó en la década de 1950, que recibía la mayoría de las recién paridas en compañía de su vástago, se considera recomendable, pero lo cierto es que este tipo de baño ya no es una práctica muy común en los pueblos de la delegación. Algunos grupos familiares suelen acompañar el baño de temascal con *hojeadas* de pirul y romero, así como por la posterior ingestión de bebidas y alimentos a los que califican como fríos y a los que se atribuye la capacidad de equilibrar el calor del cuerpo, hecho que evoca la concepción frío-caliente propia de muchos grupos indígenas en la actualidad. Los jóvenes son quienes más han actualizado el uso de este baño; muchos de ellos lo conciben como una especie de *sauna* nativo y a menudo lo vinculan con sus actividades deportivas. Es frecuente, por ejemplo, que después de un partido sabatino de fútbol los miembros del equipo se bañen en el temascal.¹⁴²

¹⁴² A principios de la década de los noventa del siglo pasado, los estudiantes de la ENAH que participábamos en el Taller de Investigación que trabajaba en San Pablo Oztotepec, llegamos a contar más de 200 temazcales en ese pueblo. Muchos de éstos, además de ser usados por sus propietarios, se rentaban o prestaban a las familias vecinas, lo cual señala la extensión de su uso.

La gran mayoría de los milpaltenses tiene casa propia, lo que representa una gran ventaja si se consideran las dificultades para conseguir vivienda a un precio módico en el Distrito Federal. Además, los nativos preocupados por mantener el control sobre su territorio han logrado que el plan de desarrollo urbano de la delegación no autorice la construcción de edificios de apartamentos o sucursales de las grandes cadenas comerciales, como Wal-Mart, Comercial Mexicana y otras más. Empero, no siempre se respeta esta norma y en algunos pueblos empiezan a aparecer edificaciones de más de tres pisos, al tiempo que en San Antonio Tecómitl se instaló hace algunos años una sucursal de la tienda Elektra.

En Villa Milpa Alta, el centro político de la zona, se ubican las oficinas delegacionales, las de correos y telégrafos (inauguradas apenas al inicio del decenio de los setenta),¹⁴³ la oficina de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro y las sucursales bancarias. Una oficina de Teléfonos de México se instaló en 1994 en San Pablo Oztotepec, hecho a partir del cual se amplió y mejoró el servicio telefónico en la delegación, aunque ciertamente se encareció.

Casi todos los pueblos tienen un mercado público y proliferan además las panaderías, tiendas de abarrotes, farmacias, tortillerías, papelerías, ferreterías, mueblerías, tiendas de materiales para la construcción, electrodomésticos y aparatos electrónicos. Junto a estos comercios aparecen los viejos expendios de forraje, leña y carbón, al tiempo que en las calles más céntricas se instalan puestos ambulantes en donde se venden los productos agropecuarios locales, los recolectados en el bosque y los provenientes de pueblos vecinos a la demarcación.

Fue al finalizar la década de 1950 cuando en Villa Milpa Alta se empezó a desarrollar una clase media conformada por pequeños comerciantes, empleados y profesionistas, aunque este fenómeno no se desarrollaba con igual intensidad en

¹⁴³ María de Jesús Martínez Ruvalcaba, *Remanentes religiosos de Milpa Alta. El sistema de cargos y las fiestas*, Tesis profesional, México, ENAH, 1974, p. 50.

todos los pueblos de la demarcación; más allá de la cabecera delegacional las tiendas pertenecían a personas que ante todo eran campesinos.¹⁴⁴ Ahora, la cantidad y diversidad de la infraestructura comercial muestra la importante integración económica mantenida por Milpa Alta con el mercado nacional e internacional. Sin embargo, la ausencia de establecimientos propios de las grandes cadenas comerciales y el hecho de que los pueblos no estén saturados por anuncios espectaculares, son algunos de los factores que han contribuido a mantener la imagen rural de la delegación. Cuando se dirige la mirada al horizonte, desde los pueblos situados a mayor altura, se observa al sur la serranía del Ajusco-Chichinautzin y al norte al Teutli, rodeado por campos de cultivo y por los pueblos ubicados a menor altura. Sobre este paisaje serrano, existe una narración que dice que los montes ubicados al sur conforman el cuerpo de la serpiente que el celoso Popocatépetl le envió al volcán Teutli para que lo matara, para así evitar que éste le robara el amor de la Iztaccíhuatl, pero que el Teutli se defendió; mató a la serpiente -la paró- y por eso ahora ese volcán se yergue solitario, separado de los otros cerros que constituyen la cadena montañosa que se dice conforma la víbora que yace muerta marcando los límites geográficos australes de la delegación.

En las últimas décadas se registró en Milpa Alta un incremento y ampliación de la oferta de servicios técnicos y profesionales; esto constata la aparición de una demanda más vinculada con las necesidades y expectativas del ámbito urbano y destaca el nivel de formación escolar alcanzado por algunos de los nacidos en la delegación. Los laboratorios médicos, despachos de contabilidad, de arquitectura, consultorios médicos y dentales, así como otros servicios ofrecidos por profesionistas nativos, empiezan a proliferar en los cascos de los pueblos.

¹⁴⁴ Rudolf van Zantwijk, *Los indígenas de Milpa Alta*, Amsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, p. 41.

Milpa Alta cuenta con un gran número de canchas de fútbol, basquetbol y deportivos; uno de estos últimos, el de Tecoxpa, alberga una alberca olímpica cuyo moderno techo contiene fotoceldas para aprovechar la luz solar. Por otra parte, aunque el plan urbano no permite la instalación de salas de cine, todos los poblados tienen establecimientos en los que se rentan videos o discos compactos que contienen las últimas producciones cinematográficas nacionales y hollywoodenses.¹⁴⁵ En algunos asentamientos se han abierto cafeterías, pero éstas –salvo los cafés *internet*– no son exitosos espacios de reunión y algo similar sucede con los salones de fiesta. En general, los milpaltenses aún privilegian el espacio doméstico como el lugar adecuado para celebrar los ritos propios del ciclo de vida; nacimientos, 15 años, matrimonios o el ritual denominado el *Contento*.¹⁴⁶

Los primeros servicios públicos de salud se instalaron alrededor de 1938, cuando en el pueblo de Villa Milpa Alta empezó a funcionar un consultorio de la Beneficencia Pública.¹⁴⁷ En los años cincuenta, los texcopanos acudían de forma ocasional al *centro*¹⁴⁸ a recibir atención hospitalaria, pero la mayoría recurría a los saberes propios de la medicina tradicional para tratar sus padecimientos. En esos años William Madsen escribió lo siguiente:

¹⁴⁵ La presencia del cine norteamericano en la zona no es reciente. Madsen escribió que los texcopanos asistían a las funciones de cine proyectadas el sábado por la noche en una escuela semidestruida, en donde la audiencia sentada en tablonés, veía las películas de Clyde Beatty, mientras escuchaba los chillidos de los murciélagos (William Madsen, *The Virgin's Children; Life in an Aztec Village Today*, University of Texas Press, Austin, 1960, p. 114).

¹⁴⁶ En 1991 fui invitada a un *Contento*, ceremonia de desagravio que se realiza cuando un joven se roba o se lleva a su novia sin la autorización de sus padres. La ceremonia sobre la cual se dice, antes implicaba la danza de la novia cargando un guajolote, es un rito de comensalidad efectuado en la casa de la joven, a la cual llegan los padres del novio y su familia portando canastas con comida y flores. En el *Contento* al que asistí, el padre del novio pidió disculpas por el comportamiento de su hijo diciendo “aunque somos católicos los hijos se equivocan, pero porque somos católicos estamos aquí para pedir disculpas” y la madre señaló “espero que no juzguen a mi hijo...la muchacha estará cuidada, no le faltará nada, aunque pobremente”. Con esta ceremonia se legitima ante el pueblo la unión de la pareja, sin importar si contrae matrimonio eclesiástico, y se establecen vínculos de reciprocidad entre ambos grupos domésticos.

¹⁴⁷ Martínez Ruvalcaba, *op. cit.* 1974, p. 50.

¹⁴⁸ Los milpatenses llaman el *centro*, al resto del Distrito Federal, salvo Xochimilco y Tláhuac, delegaciones a las que generalmente aluden por su nombre.

A las mujeres de Tecoxpa les desagrada tener a sus hijos en el hospital. Tampoco quieren dar a luz recostadas sobre una mesa de operación. “Que lento y doloroso debe ser eso comentó una mujer india. Por mi parte, prefiero arrodillarme y agarrarme de los brazos de mi hermana”.¹⁴⁹

Fue apenas en 1967, cuando se inauguró un Centro de Salud en la cabecera delegacional y en 1970 cuando se construyó un hospital regional.¹⁵⁰ Hoy día la demarcación cuenta con una clínica de medicina familiar del ISSSTE y 15 unidades de consulta externa, un hospital regional del Gobierno del Distrito Federal y varios centros de salud dependientes del gobierno delegacional. Asimismo, aunque la población recurre todavía a los recursos de la medicina tradicional, muchos padecimientos se tratan con medicina alópata y cada vez son menos las mujeres que no acuden al médico durante el embarazo o que dan a luz en sus casas.¹⁵¹ Sin embargo, la atención médica es uno de los rubros de atención social en que los habitantes de la zona están más desprotegidos; sólo 32 813 personas, de los 96 773 habitantes en la delegación, son derechohabientes de una institución de salud pública o cuentan con seguro médico privado.¹⁵²

La escolarización de la población fue uno de los aspectos promovidos por las políticas de modernización que más interesaron a los milpaltenses. Antes de la Revolución los hijos de las clases altas salían a estudiar a la capital,¹⁵³ mientras que los *macehualtin* -vocablo náhuatl que entonces todavía se empleaba entonces para designar a los campesinos- asistían a las escuelas públicas gratuitas instaladas en el municipio. No obstante, las medidas coercitivas impuestas entonces en Milpa Alta para obligar a los padres a enviar a sus hijos a la escuela conducen a pensar que la

¹⁴⁹ William Madsen, *op.cit.*, 1960, p. 228.

¹⁵⁰ Martínez Ruvalcaba, *op. cit.*, 1974, p. 50.

¹⁵¹ Trabajadora Social del Centro de Salud de San Pablo Oztotepec, 1994.

¹⁵² Cuaderno Estadístico Delegacional, *op. cit.*, 2001, p. 5.

¹⁵³ Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, p. 352.

formación escolar no era todavía en ese momento una necesidad conformada en la mayoría de la población.

Decidieron el prefecto y el inspector apresar a todos los hombres, tuvieran hijos o no. Los hombres tendrían que estar encerrados para que los interrogaran y ellos contestaran con toda sinceridad. Les preguntaban si iban a enviar a sus hijos a la escuela. El que contestaba que sí mandaría a sus hijos a la escuela lo soltaban. Y al que decía que no tenía hijos lo encerraban un mes.¹⁵⁴

En el cardenismo, un grupo de maestros vinculados con la división de estudios lingüísticos del Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública impulsó la formación educativa de los núcleos de población india nativa del Distrito Federal y sus inmediaciones.¹⁵⁵ En Milpa Alta destacaron los profesores Tomás Alvarado Gómez, Cecilio Robles, Quintil Villanueva y Fidencio Villanueva Rojas,¹⁵⁶ quienes promovieron la formación escolarizada de sus paisanos. Es importante anotar que la educación que impulsaron ellos tuvo una perspectiva nativa; promovieron el uso del náhuatl y al mismo tiempo se interesaron por conocer y en algunos casos escribir la historia de su tierra. Los dos profesores Villanueva, además, participaron activamente en la organización de la primera Feria Regional de Milpa Alta, la cual se celebró por primera ocasión bajo el amparo de la virgen de la Asunción, el 15 de agosto de 1939. Durante la inauguración, Fidencio Villanueva pronunció un discurso al que tituló *Usted dirá...*, en el cual hizo algunos señalamientos indicativos de los anhelos abrigados por algunos milpaltenses, que en ese momento se interesaban en participar de las ventajas proporcionadas por el

¹⁵⁴ Fernando Horcasitas, *op.cit.* p. 14-15.

¹⁵⁵ Véase Lina Odena Güemes *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac*. México, Cuadernos de la Casa Chata 97, Cisina, 1984.

¹⁵⁶ Los datos referidos a los maestros milpaltenses provienen de Iván Gomezcézar, *op. cit.* 2005.

mundo moderno, sin que esto significara necesariamente renunciar a su forma de vida campesina y su indianidad. Dijo don Fidencio Villanueva:

Qué importancia puede tener conocer la vida de un conglomerado social humilde, si éste no constituye un factor decisivo en la vida de la región y del país? ... los “núcleos indígenas” tienen “una sola aspiración: su mejoramiento” ... “La Feria Regional es la demostración de la potencia indiana de los campesinos milpaltenses “¿Con qué llegará el mejoramiento? Con la introducción de la energía eléctrica, con la mejor atención a las escuelas, con la industrialización de los recursos económicos, con la construcción de caminos de Milpa Alta a San Pablo y a Santa Ana”¹⁵⁷

Con el paso del tiempo, la escolarización de los hijos se volvió un bien preciado para el común de los milpaltenses. Al finalizar los años cincuenta muchos niños asistían a la escuela primaria; empero, a pesar de que en los centros de enseñanza pública la educación era bilingüe, ésta ya no se guiaba por los principios formulados tiempo atrás por los maestros nativos; se transmitían valores orientados a integrar a los milpaltenses a la cultura nacional.¹⁵⁸ En ese momento en que las nuevas carreteras suministraban mayores facilidades de comunicación con el resto de la entidad, muchos buscaban empleo en la ciudad y, los que hablaban español y habían recibido educación escolar, tenían mayores posibilidades de conseguir un trabajo asalariado. Es por ello que Rudolf van Zantwijk señaló que incluso el grupo con resistencia más acusada al cambio -el *macehualtin*- mostró interés en la instrucción escolar de sus hijos. Así lo sugiere el siguiente testimonio expresado por un campesino milpaltense y traducido del náhuatl al español por el antropólogo holandés: “Yo soy un pequeño hombre muy pobre; no tengo nada de valor, pero

¹⁵⁷ Tomado de Iván Gomezcézar, *op. cit.* pp. 96 y 97.

¹⁵⁸ Según van Zantwijk el Instituto Nacional Indigenista había reportado que en 1940, el 64 por ciento de la población de Milpa Alta de cinco años y más era hablante de náhuatl, pero una década después los hablantes de la lengua nativa en la demarcación no rebasaban el 27 por ciento (*op. cit.* 1960, p. 79).

quiero que mis hijos estudien y por eso no quiero dar vida a muchos hijos, solamente a dos deseo”.¹⁵⁹

En general las familias milpaltenses manifiestan hasta la fecha una actitud positiva frente a la educación escolarizada de sus hijos; a lo largo de buena parte del siglo XX gestionaron la creación de escuelas de distintos niveles de enseñanza. Al respecto, Gloria Blancas, quien estudió el proceso del cambio de trabajo en la delegación, opinó que:

La escuela fue clave para transformar la manera de pensar y actuar de los milpaltenses, el efecto que logró fue el cambio de expectativa de cómo ganar dinero, así como también logró que el campesino asumiera hacer los gastos necesarios para enviar a sus hijos a la escuela.¹⁶⁰

En la actualidad, la infraestructura educativa de la demarcación ofrece instrucción preescolar, primaria, secundaria general, técnica y telesecundaria, educación especial, y educación media superior en los planteles del Centro de Educación Científica y Tecnológica del Colegio de Bachilleres y del Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica. La eficiencia terminal en la primaria en 2000 fue de 91.3%; 57.5% de los hombres y el 50.5% de las mujeres han desarrollado estudios posteriores a la primaria y de éstos 5 583 cuentan con instrucción superior terminada.¹⁶¹ No obstante, el nivel de analfabetismo es alto en la región, debido tal vez a la presencia de un nutrido contingente de población migrante, que muy probablemente no ha tenido la oportunidad de acceder a los servicios de educación formal ni en su lugar de origen ni en el Distrito Federal; esta

¹⁵⁹ Rudolf van Zantwijk, *op. cit.*, 1960, p. 82.

¹⁶⁰ Gloria Blancas Hernández, *El cambio de trabajo en Milpa Alta: del maíz al nopal*, Tesis para obtener el grado de maestría en historia y etnohistoria, México, ENAH, 2005, p. 43.

¹⁶¹ *Cuaderno Estadístico Delegacional*, *op. cit.* 2001, pp. 67-68 y 70-71.

delegación es la que tiene el nivel más elevado de personas de 15 años y más que no saben leer y escribir en la capital, con un porcentaje de 5.6%.¹⁶²

Medidas económicas de adaptación a la modernidad

Hoy día se conoce a Milpa Alta como la Provincia del Distrito Federal; el común de los habitantes de la capital percibe a la delegación como una zona productora de nopal, a donde acude los fines de semana a disfrutar el mole ofrecido en los múltiples restaurantes ubicados en San Pedro Atocpan, o la barbacoa preparada en otros pueblos de la región. La demarcación también atrae a deportistas, principalmente ciclistas y corredores, quienes aprovechan los espacios rurales de la demarcación para ejercitarse. No obstante, esta imagen de Milpa Alta es reciente; en las primeras décadas del siglo XX la producción de mole y nopal carecían de relevancia en la demarcación. En aquellos años, buena parte de la tierra se empleaba para cultivar maíz, frijol y haba, y el pulque era el principal producto comercial de la región; su producción tenía un carácter familiar y su venta se realizaba a través de una red de relaciones sociales establecidas en la región y el producto se distribuía de manera personal en diversos puntos del Distrito Federal.¹⁶³ Sin embargo, en los años cincuenta, cuando el consumo de esta bebida fermentada fue golpeado por el establecimiento de una política orientada a sancionar su elaboración e ingestión, los milpalteses optaron por desarrollar un proceso de sustitución de cultivos cuyos resultados rindieron beneficios de consideración, aunque ciertamente diferenciados a los nativos de Milpa Alta.

¹⁶² Julio Arturo Meneses Cázares “La pobreza y la desigualdad en las demarcaciones territoriales del D. F.”, Fundación de Estudios Urbanos y Metropolitanos, noviembre de 2003.

¹⁶³ Pablo A. Torres Lima, *El campesinado en la estructura urbana (el caso de Milpa Alta)*, México, UAM-X, 1991, p. 26.

El Departamento marcó que estaba prohibido el alcohol, perseguían el pulque porque tiene alcohol, y venían los inspectores y les quitaban los cueros y tiraban el pulque, trozaban los cueros ¡Bueno hacían desmanes con el pulque! ¡Dijimos para que vamos a seguir sufriendo mejor vamos a pegarnos al nopal!¹⁶⁴

El oro verde.

El cultivo de la cactácea, si bien data de tiempo remoto, se intensificó y reorientó al mercado nacional en los años setenta del siglo pasado; su producción se incrementó en la siguiente década, a la par que la demanda de nopal aumentaba en el mercado nacional.¹⁶⁵ En consecuencia, hoy día el Distrito Federal, a pesar de ser un territorio fundamentalmente urbano, gracias a Milpa Alta ocupa el primer lugar en la producción de nopal-verdura. En 2006 la producción de nopal-verdura de Milpa Alta ascendió a un poco más de 350 000 toneladas.¹⁶⁶

La sustitución de cultivos fue resultado de la creatividad de los milpaltenses y hasta ahora tanto la producción como la comercialización del nopal se hallan bajo su control. Se trata de una actividad agrícola, cuyo desarrollo no necesita un alto nivel de inversión, ni de maquinaria; tampoco requiere la instalación de complejos sistemas de riego y además la planta prospera con abono orgánico. Otros factores que han contribuido a su éxito han sido las favorables condiciones agroecológicas presentadas por la región para su cultivo; el hecho de que la planta produce todo el año;¹⁶⁷ la disponibilidad de tierras de cultivo; y la construcción de las carreteras que

¹⁶⁴ Eligio Olivos, originario de Villa Milpa Alta, marzo 2004, tomado de Gloria Blancas, *op.cit.*, p. 16.

¹⁶⁵ El incremento de la demanda de nopal, en parte se debió a las nuevas preocupaciones registradas entre las clases medias urbanas por su salud. Este grupo aumentó su consumo de nopal debido al alto grado de fibra vegetal contenido en la cactácea. H. Losada, H. Martínez, J. Vieyra, R. Pealing, R. Zavala and J. Cortés. "Urban agriculture in the Metropolitan Zone of Mexico City: Changes over Time in Urban, Suburban and Peri-urban Areas". En *Environment and Urbanization*, Vol. 10, No. 2, October 1998. p. 49.

¹⁶⁶ "Aniquilan las heladas 70% del nopal en el D.F.", Reforma, miércoles 11 de enero de 2006, Secc. Ciudad, p. 2.

¹⁶⁷ Iván Gomezcesar, *op. cit.*, 2005, p. 60.

facilitaron el transporte del producto al amplio mercado de consumo y distribución existente en la capital del país. En este punto es interesante señalar que un indicador del éxito logrado con el nopal fue la instalación de agencias de vehículos automotores en la demarcación, cuya presencia habla precisamente de la capacidad económica alcanzada por algunos milpaltenses.¹⁶⁸

La producción del nopal fue uno de los factores que contribuyeron a que los milpaltenses se interesaran por conservar a toda costa sus tierras, en un momento en que otros pueblos campesinos del Distrito Federal las perdían. Ciertamente, en los años setenta, cuando la mancha urbana capitalina crecía en forma desmedida, al grado de establecer un proceso de conurbación con algunos municipios del Estado de México, invadir y desarticular a otros pueblos asentados al sur de la capital, en Milpa Alta florecía la producción del nopal. Los recursos obtenidos con la venta de la cactácea coadyuvaron al sostenimiento de la lucha comunal y, entre otras cosas más, contribuyeron a financiar y reactivar las fiestas religiosas. Gracias al nopal, buena parte de territorio milpaltense ha mantenido su vocación agrícola y su cultivo permitió la continuidad de formas de trabajo fincadas en la organización familiar, cuyo accionar es de especial importancia en la vida religiosa comunitaria. Según veremos más adelante, el funcionamiento de las mayordomías se finca -y a su vez se fortalece- en el entramado de relaciones de parentesco, compadrazgo y amistad.

La producción de la cactácea trajo consigo un proceso de recomposición social. Aparecieron tres tipos de productores; aquellos cuya tierra no cubre más de una yunta (un poco más de una hectárea), que trabajan en compañía de su familia y usan abono animal; los que cuentan con cuatro o cinco hectáreas de tierra y recurren al trabajo familiar, pero tienen la posibilidad de contratar a dos o tres peones; y los llamados *grandes nopalersos*, quienes rentan tierras, contratan un número

¹⁶⁸ Torres Lima, *op.cit.*, p. 35.

considerable de jornaleros¹⁶⁹ y usan agroquímicos, al tiempo que compran el producto a los campesinos carentes de medios para transportarlo.

La producción a gran escala de la cactácea, por otra parte, dio pie a la formación de un grupo de intermediarios, quienes compran grandes cantidades de nopal y las venden a los comerciantes de la Central de Abastos o celebran contratos anuales con cadenas de supermercados como Comercial Mexicana, Wal-Mart y otras. No obstante, el intermediarismo ha disminuido en los últimos años; en 2001, la delegación instaló un Centro de Acopio de Nopal-Verdura en Villa Milpa Alta, lugar al que ahora acuden muchos pequeños productores -incluso algunos provenientes del vecino estado de Morelos- a vender el nopal directamente a los comerciantes de la Central de Abastos,¹⁷⁰ así como a los compradores que llegan de otras partes del país.

El nopal proporciona ingresos a los campesinos a lo largo de todo el año, aunque el trabajo se incrementa en la temporada de abril a junio, cuando aumenta la producción de la planta y aumentan los trabajos relacionados con su corte. Las ganancias obtenidas por su venta no son altas, pero son una fuente de ingresos relativamente constante para los pequeños productores, quienes han sabido aprovechar su ubicación en el Distrito Federal para desarrollar de manera paralela otras actividades económicas en la capital. El nopal se corta entre las cuatro y ocho de la mañana y algunas personas optan por recolectarlo solamente sábados y domingos, de manera que el resto del tiempo suelen ocuparse de otro tipo de actividades económicas que además de reportarles ingresos, también les brindan alguna forma de seguridad social si corren con suerte. En efecto, en los pueblos milpaltenses, lo más común es encontrar a personas que se dedican al trabajo

¹⁶⁹ Según Gloria Blancas, en 2005 un jornalero recibía un salario de 80 pesos diarios más comida. *op.cit.*, p. 55.

¹⁷⁰ En este punto también se llegan a comercializar cultivos de temporada como la calabaza, chícharo, zanahoria, etcétera.

agrícola, al tiempo que se desempeñan como empleados, comerciantes, obreros o profesionistas en la demarcación o en otras partes del Distrito Federal. En realidad, el campesino milpaltense desarrolla una multiplicidad de actividades productivas y para ello se apoya en la fuerza de trabajo familiar.

Los pueblos con mayor producción de nopal son Villa Milpa Alta, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa y San Agustín Ohtenco. Ahora bien, para promover la venta de la cactácea desde hace décadas se desarrolla, durante el mes de mayo, la Feria Gastronómica del Nopal. A ella asiste un número elevado de visitantes, quienes pueden adquirir además del nopal fresco o guisado, diversos productos elaborados con la cactácea: mermelada, dulce cristalizado y nopal en escabeche, entre otros.

La cactácea le dio fama a Milpa Alta; ahora, cuando se menciona a esta delegación, inmediatamente se evoca a esta planta. Infortunadamente, desde hace algunos años el nopal milpaltense resiente la competencia del cultivado en Tlalnepantla y Tepoztlán; la creciente producción de estos municipios morelenses, en donde se registran temperaturas más favorables que en Milpa Alta para su cultivo, ha provocado el aumento de la oferta de la planta y en consecuencia un descenso de sus precios de venta, nada favorable para los productores milpaltenses.

Ahora bien, la intensa producción de nopal no ha implicado la desaparición de los trabajos agrícolas referidos a otros productos como las hortalizas, que se comercializan sobre todo dentro de la delegación; los forrajes, que se venden fundamentalmente en los clubes hípicas y en algunos cuerpos del ejército; y el maíz, cuyo cultivo depende del temporal; estas actividades están poco mecanizadas y reportan pocas ganancias.¹⁷¹ No obstante, la gramínea no ha dejado de cultivarse para “darle de comer a la familia o se guarda como una alcancía para la necesidad y

¹⁷¹ El área sembrada con productos cíclicos asciende a 5,600 hectáreas (“Pierde 300 hectáreas verdes Milpa Alta”, Reforma, domingo 23 de noviembre, 2003, p. 6B)

para los animales”.¹⁷² Los milpaltenses sienten un aprecio especial por su maíz nativo y con frecuencia lo usan para elaborar los tamales de las comidas festivas. En realidad, la continuidad de su producción -que es poco redituable- puede entenderse como una de las prácticas culturales que se considera necesario conservar, ya que se la concibe como una tradición heredada de los mayores, cuya permanencia coadyuva a preservar el control sobre la tierra al tiempo que permite reproducir una forma de vida campesina que muchos nativos no desean abandonar.

El maíz se cultiva por tradición. Como decía mi papá, hay que sembrar maíz para que los terrenos no parezcan terrenos de viuda... Las leyes dicen que las tierras son de quienes las trabajan; debemos proteger las tierras y sembrar... Nos gusta ser campesinos. Este año lo que siembre me va ayudar con los gastos de la peregrinación. El maíz y las hojas sirven para los tamales.¹⁷³

En efecto, el cultivo de maíz tiene en buena medida el carácter de una reivindicación político-cultural. No obstante, en últimas fechas, un grupo de campesinos tlacotencas se ha interesado en reactivar la producción de la milpa y, para promover sus productos, celebra desde hace algunos años en septiembre una feria anual del maíz, la cual ha empezado a atraer visitantes interesados en saborear los guisos locales y comprar las artesanías elaboradas con esa planta.

Otra práctica económica que denota el carácter campesino de la población nativa de Milpa Alta es la recolección de plantas alimenticias y medicinales, así como de diversos recursos silvícolas. Del bosque todavía se extraen, como antaño, leña y diversas variedades de hongos: yema de huevo, *mazayeli* y *oconanácatl*, entre otros. Estos productos se consumen en el ámbito doméstico, se venden en los mercados de la región o se emplean en las ceremonias religiosas. La leña es un

¹⁷² Vicente Rojas, nativo de San Pablo Oztotepec, 1989.

¹⁷³ Joaquín Medina Galindo, nativo de San Pablo Oztotepec, 2001.

elemento indispensable para prender los fogones en los que a menudo se cocinan los alimentos festivos para preservar la tradición, mientras que algunas plantas, como el póleo, se esparcen durante las procesiones de tal modo que se subraya con ello el carácter sacro del recorrido. La recolección y uso de plantas medicinales son propios de todos los pueblos de la demarcación, pero es en Santa Ana Tlacotenco y en cierta medida también en San Pablo Oztotepec¹⁷⁴ en donde esta actividad produce mayores beneficios económicos a la población; los recolectores de estos asentamientos acuden periódicamente al mercado de Sonora y otros ubicados en el *centro* a vender esta clase de recursos terapéuticos.

¹⁷⁴ En este pueblo se distinguen las recolectoras del barrio de San Juan.



**Vendedora de productos del bosque. Villa Milpa Alta
Fotógrafa: Mette Marie Wacher, 2005**



Nopal principal producto comercial de Milpa Alta en la actualidad.

Fotógrafa: Mette Marie Wacher, 2005

El mole milpaltense y la comercialización de otros alimentos.

En las últimas décadas, los milpaltenses se han destacado no sólo por cultivar nopal, sino también por elaborar mole y barbacoa para la venta y, en fechas más recientes, por producir miel. La comercialización del mole tiene una historia parecida a la del nopal, en el sentido de que su elaboración era una práctica cultural local que cubría necesidades domésticas y festivas, pero que se transformó en un recurso económico cuando el mole empezó a producirse con fines comerciales por algunos nativos de San Pedro Atocpan. La conversión del mole en un producto vendible fue resultado de la creatividad de los sanpedreños; ninguno de los ingredientes requeridos para su elaboración se produce en la región y, pese a ello, de acuerdo con el censo de 2000, Milpa Alta participa con el 60% de la producción nacional de mole, con un volumen anual de 14 600 toneladas, generadas en 76 microempresas.

Un ejemplo del notable desarrollo logrado por algunos productores de mole es el alcanzado por el Grupo Atocpan. Este corporativo inició operaciones en 1963 como una cooperativa de venta y casi cincuenta años después ha logrado integrar un número elevado de empresas, entre las cuales se encuentran Comercial Atocpan, Almacenes Atocpan, Surtidora de Chiles y Semillas San Pedro, Moles Especiales, Distribuidora de Moles Don Pancho, Procesadora de Moles don Pancho, Arrendadora Atocpan y Restaurante Las Cazuelas Atocpan. El grupo que se anuncia como “una empresa moderna que fundamenta su trabajo en la tradición de nuestros antepasados” tiene, además de su casa matriz ubicada en San Pedro Atocpan, tres sucursales (Central de Abasto, Querétaro y Jalisco) y distribuidoras en los estados de Baja California, Sonora, Coahuila, Yucatán, Morelos y el Estado de México. En estos puntos de venta y distribución expende ocho variedades de mole, un tipo de adobo, pasta de cacahuete y ajonjolí, pasta de tamarindo dulce y picoso, así como consomé de pollo en polvo.

La producción de mole ha convertido a San Pedro Atocpan en un punto de atracción turística de la delegación. Cada semana, en especial los sábados y domingos, llegan al poblado nutridos grupos familiares que acuden a degustar el mole milpaltense, al que consideran un platillo típico de la región. En realidad, el mole, como sucede con el nopal, es hoy día uno de los productos emblemáticos de Milpa Alta; desde 1977 su feria se celebra en el mes de octubre y atrae a un número cuantioso de visitantes.

La elaboración y venta de barbacoa no muestra el nivel de organización empresarial alcanzado por la producción del mole, pero tiene desde tiempo atrás relevancia económica en la zona. Milpa Alta es el principal productor de barbacoa en el Distrito Federal,¹⁷⁵ producción para la cual tan sólo en 2003 se sacrificaron cada semana alrededor de 3 000 borregos para elaborar barbacoa;¹⁷⁶ esta carne horneada, que hoy en día también se prepara con pollo, guajolote y chivo, se expende sobre todo en los *mercados sobre ruedas* del Distrito Federal y también en algunos restaurantes ubicados en diferentes pueblos de la demarcación. Uno de ellos, San Salvador Cuauhtenco empieza a proyectarse, gracias a la comercialización de barbacoa, como otro más de los puntos turísticos de la delegación; allí, para consolidar la comercialización de esta carne -que también se publicita como tradicional de Milpa Alta- se desarrolla desde 2001 y durante el mes de octubre, la Feria de la Barbacoa.¹⁷⁷

En este punto es oportuno señalar que el turismo que llega a la delegación sólo permanece durante el día; buena parte de los nativos preocupados por mantener

¹⁷⁵ Martínez Ruvalcaba en su tesis elaborada en los años setenta del siglo pasado cita una nota periodística la cual indica "Los mercados populares de toda el área capitalina manifiestan que casi toda la barbacoa que se consume en el área metropolitana está elaborada en la población de Milpa Alta" (El Día, 2^a. Secc, 16 de agosto de 1972).

¹⁷⁶ "Pierde 300 hectáreas verdes Milpa Alta", *Reforma*, Secc. Ciudad y Metrópoli, 23 de noviembre de 2003, p. 6B.

¹⁷⁷ Otros productos que también se producen de manera familiar en Milpa Alta, aunque su comercialización no es tan relevante son el chicharrón, la manteca de puerco y embutidos.

el control de su territorio se han opuesto a la construcción de hoteles, bares y otros espacios de esparcimiento turístico, negativa que también parte de la percepción de que la mayor parte de los delitos cometidos en la zona son resultado de la presencia de los fuereños. Milpa Alta es la delegación con el menor índice de criminalidad en el Distrito Federal; el número de delitos denunciados en la delegación en 2006 ascendió a 699, el equivalente a los denunciados en 12 días en Iztapalapa.¹⁷⁸ Pese a ello, y de manera muy lamentable, los milpaltenses suelen adjudicar casi mecánicamente –y en ocasiones con una importante carga de prejuicio- la comisión de estos delitos a los jornaleros indígenas que llegan a trabajar en los campos de nopal.

El desarrollo de la apicultura comercial empezó a intensificarse en el decenio de 1980 y en el año 2003 el volumen de su producción alcanzó las 40 toneladas anuales.¹⁷⁹ Esta actividad se ha convertido poco a poco en una opción económica para aquellos que buscan incrementar sus ingresos o que han tenido dificultades para obtener empleo asalariado. Al iniciar los años noventa conocí a un grupo de jóvenes oztotepenses recién egresados del Instituto Politécnico Nacional, que habían conformado una organización de productores de miel para aliviar su situación de desempleo; este grupo propugnaba además por reactivar la producción frutícola, anteriormente característica de los pueblos de la delegación. Desconozco cuál fue el curso seguido por esta asociación, pero es interesante mencionar que desde hace seis años, en San Pablo Oztotepec, se organiza en el mes de septiembre la Feria de la Pera y otras Frutas de Temporada; tal desarrollo indica cómo, frente a la menor oferta de empleo registrada en el Distrito Federal, los nativos de este pueblo, que se habían caracterizado junto con los de Atocpan y Cuauhtenco por su relativo

¹⁷⁸ “Vigilan vecinos Milpa Alta”, *Reforma*, 25 de marzo, 2007, Primera plana.

¹⁷⁹ “Pierde 300 hectáreas verdes Milpa Alta”, *Reforma*, 23 de noviembre de 2003, p. 6B.

alejamiento del trabajo agrícola,¹⁸⁰ han tratado de retornar a él para cubrir o complementar el gasto familiar.

Ciertamente, en varias ocasiones he observado a los profesionistas nativos de los pueblos milpaltenses recurrir a la explotación de los recursos agroforestales de la región para solventar sus necesidades económicas. Éstos son los casos, entre otros, de los jóvenes que echaron andar el vivero de Tepetlehualco, en San Pablo Oztotepec, de un grupo de productores de nopal de Santa Ana, quienes fundaron la planta Huillitlahuili Tlacotense, en donde procesan la cactácea para ofrecerla al consumidor en forma de alimentos preparados o de cosméticos, y de algunos grupos que elaboran y ofrecen a la venta tortillas hechas “a mano” y con maíz nativo de Milpa Alta.

Ahora bien, los datos del censo de 2000 indican que 58.8% de la población económicamente activa de la delegación participa en el sector terciario de la economía; 17.5% en el secundario y 19.2% en el primario. Sin embargo, estas cifras no alcanzan a ilustrar el tipo de estrategias empleadas por los miembros de las unidades domésticas de la zona para resolver sus necesidades económicas. Muchos nativos tienen empleos asalariados o cuentan con un establecimiento comercial, otros ejercen libremente su profesión o se dedican al comercio ambulante, pero esto no significa que hayan abandonado el trabajo agrícola. “Aquí todavía somos campesinos”, me dijo enfáticamente un comunero nativo de Villa Milpa Alta, cuando le pregunté por qué era importante proteger la tierra comunal. Y, ciertamente, hasta la fecha la producción agrícola “todavía da de comer a las familias”, en el sentido de que proporciona ganancias¹⁸¹ y produce alimentos que se

¹⁸⁰ Véase Torres Lima, op. cit., 1991, capítulo III. Las condiciones regionales que sustentan la agricultura, p. 49-67.

¹⁸¹ Por ejemplo, en 2002 un maestro que ganaba un salario de 2 000 pesos quincenales podía obtener el doble si se dedicaba a producir nopal (Miguel Ángel Rodríguez Lezama, *La muralla verde: un estudio cultural del modelo agrícola en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, FCPyS, UNAM, 2002, p. 43).

consumen en el ámbito doméstico. Es por ello que muchos milpaltenses mantienen el interés por proteger su propiedad social y se ocupan de evitar que ésta sea devorada por el asfalto de la ciudad.

La lucha por el bosque

Uno de los ámbitos en el que más intervino el aparato estatal en Milpa Alta en el siglo XX fue el control de la tierra. Así como resultado de los cambios propiciados por la Revolución en la legislación agraria,¹⁸² los milpaltenses tuvieron la oportunidad de recuperar las tierras perdidas durante el Porfiriato. Ante la solicitud de Tlacotenco, Tecoxpa, Miacatlán y Tepenahuac, el gobierno restituyó a estos pueblos entre 1924 y 1936, en forma de ejidos, un total de 1 794 hectáreas. Aun así, no deja de llamar la atención que no fue sino hasta abril de 1992, año a partir del cual los cambios al artículo 27 constitucional abrieron la posibilidad de enajenar la propiedad ejidal, cuando la Secretaría de la Reforma Agraria finiquitó los trámites de esta dotación, al entregar a los campesinos milpaltenses las carpetas básicas de los ejidos y los certificados agrarios correspondientes.¹⁸³

Los trámites efectuados para lograr el reconocimiento de la propiedad comunal no tuvieron la misma suerte que los realizados para obtener la tierra ejidal. Como indiqué, desde el periodo colonial existe en la zona un conflicto intercomunitario por la posesión de la propiedad comunal, el cual enfrenta a San Salvador Cuauhtenco con los asentamientos de la llamada Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa

¹⁸² El artículo 27 de la Constitución de 1917 estableció dos tipos de propiedad social: la comunal y la ejidal. Cada una de éstas se obtenía siguiendo procedimientos diferentes cuyos significados y resultados políticos eran distintos. Para conseguir el reconocimiento de la propiedad comunal el procedimiento a seguir era la restitución; su logro representaba el reconocimiento de un derecho histórico y en este sentido otorgaba a la colectividad poseedora un cierto margen de autonomía frente al Estado. Para obtener la propiedad ejidal el mecanismo empleado era la dotación, procedimiento que implicaba una cierta subordinación al Estado, instancia que éste graciosamente otorgaba la tierra solicitada.

¹⁸³ Frentes Políticos, Excelsior, 1ª. Secc., 27 de abril de 1992.

Alta. Este conflicto obstaculiza la titulación de la propiedad comunal; Cuauhtenco reclama como propias cerca de 7 000 hectáreas, de las 27 000 integrantes de la propiedad comunal; desde luego, los demás pueblos comuneros de la delegación no aceptan este reclamo y ello ha dado pie a una serie interminable de litigios.¹⁸⁴

De cualquier forma, el proceso de reforma agraria impulsado por los primeros gobiernos emanados de la Revolución coadyuvó a fortalecer a los pueblos de Milpa Alta; éstos se reorganizaron en torno del objetivo de recuperar y mantener su propiedad social. No obstante, cuando Miguel Alemán asumió la presidencia, la política agraria del gobierno federal cambió en grado significativo y se orientó a fortalecer abiertamente al capital industrial, lo que en Milpa Alta implicó el establecimiento de las bases para que los nativos perdieran, como ya había sucedido durante el Porfiriato, el control de sus bosques. En efecto, la Compañía Forestal Loreto y Peña Pobre, que había conseguido permisos periódicos de 1928 a 1946 para realizar talas en la zona forestal de la delegación, obtuvo en 1947 una concesión por 60 años para explotar los bosques de Milpa Alta, Cuajimalpa, Magdalena Contreras y Tlalpan en el Distrito Federal; de Ocuilan de Arteaga, Santiago Tianguistengo y Xalatlaco en el Estado de México y de Tlanepantla y Huitzilac en Morelos.¹⁸⁵ El Estado había entregado a Loreto y Peña Pobre la concesión a cambio de ocupar a los comuneros milpaltenses en las labores referidas al aprovechamiento forestal, así

¹⁸⁴ Una resolución presidencial emitida en 1952 reconoció a la cabecera Milpa Alta y pueblos anexos el derecho a titular exclusivamente 17 994 Ha. Esta resolución consideraba a San Antonio Tecómiltl, San Bartolomé Xicomulco y San Salvador Cuauhtenco como comunidades con derechos agrarios separados. Un año después, San Salvador Cuauhtenco consiguió la confirmación de 6 913.60 Ha. de propiedad comunal, las cuales eran reclamadas como propias por el resto de los pueblos de Milpa Alta. Éstos apelaron en contra de ambas resoluciones presidenciales y, en 1958 reiniciaron los trámites, haciendo reposición del procedimiento y presentando pruebas “en la vía del conflicto por límites” con San Salvador Cuauhtenco. En 2001 el Tribunal Unitario Agrario emitió un fallo similar al de 1952 y la Confederación de los Nueve Pueblos Comuneros nuevamente se amparó e impugnó el dictamen. (María del Consuelo Sánchez Rodríguez, *Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México*, op.cit., pp. 192 a 194).

¹⁸⁵ La mayor parte de la información referida a la lucha por el bosque la he tomado de Leticia del Conde Henoning, *El movimiento de los comuneros de Milpa Alta*, 1982, Facultad de Economía, UNAM y de Iván Gomezcesar, op. cit. 2005.

como de realizar obras para mejorar las condiciones de vida en los pueblos milpaltenses. Sin embargo, la empresa no sólo no acató estas disposiciones, sino que creó un grupo de guardias blancas, llamadas localmente los *montoneros*, quienes impedían a los nativos transitar por sus bosques. Sobre esta dificultad, que a lo largo de los años acumuló un buen número de muertos, Madsen indicó:

Los tecospanos libraban una guerra fría con el gobierno federal por los derechos de aprovechamiento de la madera en las tierras comunales. Los tecospanos, según la ley no tienen derecho a cortar madera viva en sus propios bosques, aunque lo hacen para elaborar carbón, motivo por el cual son arrestados con frecuencia. Por ejemplo, el hijo del curandero fue arrestado por esa razón durante mi estancia. Sin embargo, los tescospanos no se ven tan indefensos porque en conjunto con otros habitantes de la región, han forzado a las compañías a sacar la maquinaria que han introducido en la zona.¹⁸⁶

Aunque los conflictos con Loreto y Peña Pobre se presentaban desde que la compañía iniciara -al finalizar el decenio de 1920- la explotación forestal a menor escala de los bosques de la delegación, fue en 1974 cuando estalló el movimiento comunero. En esa década, la conurbación de Xochimilco con la Ciudad de México¹⁸⁷ ya era un hecho y el territorio milpaltense, situado un poco más al sur, empezaba a interesar a diversos agentes del capital, así como al gobierno federal. En 1974, el Instituto Politécnico Nacional inició la construcción del Centro Interdisciplinario de Ciencias de la Salud (CICS) en el municipio colindante de Juchitepec y en esta acción intentó extenderse sobre 700 hectáreas del bosque de Milpa Alta, para lo cual el Instituto había conseguido la aprobación de la delegación, instancia gubernamental que no se había ocupado de obtener la autorización de la

¹⁸⁶ William Madsen, *op.cit.*, 1960, pp. 121 y 123.

¹⁸⁷ Véase, Mario Barbosa Cruz "Entre naturales, ajenos y avecindados. Crecimiento urbano en Xochimilco, 1919-2004", en María Eugenia Terrones López, Coord. *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*. México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto Mora, 2004, p. 153-207.

Representación Comunal. Ese año también se proyectó edificar un parque de diversiones en la parte boscosa de Milpa Alta, el cual se instaló en Tlalpan, con el nombre comercial de Reino Aventura, tras la fuerte oposición de los nativos. Cuatro años después, en 1978, la Comisión Federal de Electricidad empezó a abrir una brecha en los bosques de Milpa Alta para instalar una línea de alta tensión que suministraría energía eléctrica de Chiapas al Distrito Federal, proyecto que contemplaba talar cerca de 200 000 árboles. Además, desde principios de los setenta circulaban en la delegación rumores acerca de la posible entrada al bosque de fraccionadores, rumor que no parecía descabellado, si se considera que en esa década las invasiones, fraccionamientos y ventas ilegales de las tierras forestales de Contreras, Tlalpan y Cuajimalpa eran operaciones comunes.

Los nativos detuvieron todas estas acciones y, con objeto de defender su bosque, se agruparon en 1974 en la organización denominada Constituyentes de 1917. Los asesinatos de varios comuneros perpetrados a lo largo de los años por las guardias blancas de la Compañía Forestal Loreto y Peña Pobre y los intentos del capital y diversos ámbitos del gobierno por avanzar sobre el territorio milpaltense habían generado un profundo sentimiento de indignación entre la población originaria del lugar, la cual parecía determinada a recuperar el control de su territorio forestal a cualquier precio. Para tal fin, la organización Constituyentes del 17 se propuso como objetivos centrales obtener la cancelación de la concesión a la empresa de papel Loreto y Peña Pobre y lograr la confirmación de la propiedad comunal.

Constituyentes de 1917 funcionó de manera paralela a la Representación Comunal de la zona, la cual contaba con el reconocimiento oficial y era encabezada por un nativo de Cuauhtenco, Daniel Chícharo, quien había sido electo de forma fraudulenta en 1968 y negociaba en colusión con las autoridades delegaciones y con

Loreto y Peña Pobre en términos por demás desfavorables para los comuneros de la demarcación.

Desde luego, la empresa maderera tuvo la habilidad de manejar en su provecho la escisión interna producto del conflicto por la posesión de la propiedad comunal; se apoyó en uno de los grupos en disputa y con esto no sólo logró continuar con el aprovechamiento del bosque, a pesar de los reclamos del común de los nativos, sino que favoreció la formación de un grupo de talamontes, que aliados al representante comunal provocaron graves problemas de deforestación y a los cuales la Compañía les compraba madera a precios ínfimos.

Para reforzar el movimiento, Constituyentes de 1917 entró a formar parte de diversos frentes nacionales de lucha campesina que habían surgido con motivo de la crisis agropecuaria registrada en la década de los setenta en nuestro país. La organización milpaltense se vinculó primero con el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI)¹⁸⁸ y conformó en su interior el Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal. Desde este lugar, los comuneros propusieron la creación del Frente de la Defensa de la Propiedad Comunal en el Distrito Federal, organización que logró aglutinar a diversas comunidades forestales de la entidad, en torno de la lucha contra la concesión a Loreto y Peña Pobre. El Frente, cuyos dirigentes afirmaban tener raíces indígenas, al tiempo que señalaban que la tierra era uno de sus recursos de subsistencia y un referente de su identidad sociocultural, funcionó tan sólo tres años, de 1975 a 1978. Las comunidades integrantes, entre las cuales se encontraban algunas de Cuajimalpa, Tlalpan y Magdalena Contreras, tuvieron que hacer frente a conflictos locales inmediatos (invasiones, apropiación ilegal de predios por parte de funcionarios, etc.); tales problemas mermaron su tiempo para

¹⁸⁸ El CNPI fue creado desde el ámbito gubernamental, durante la presidencia de Luís Echeverría, con el propósito de mediatizar y reagrupar la lucha indígena campesina en torno de la política estatal, en el contexto de la crisis agropecuaria iniciada en nuestro país en la década de los setenta y continuada hasta hoy en día.

comprometerse ampliamente en las actividades defensivas de tipo regional propuestas por el Frente.

En 1977, el Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal cuyos miembros eran al mismo tiempo integrantes de la organización milpaltense, decidió separarse de la Confederación Nacional Campesina (CNC); a esta estructura corporativa priista se habían adscrito algunos de los consejos indígenas pertenecientes al CNPI. Este hecho le valió al Consejo Náhuatl de la capital su expulsión de la organización priista nacional. Empero, en 1979 se celebró en Milpa Alta el Primer Encuentro de Organizaciones Campesinas Independientes. En esta reunión se determinó constituir la Coordinadora Plan de Ayala (CNPA), organización campesina que tuvo como objetivo inicial, con el lema “Hoy luchamos por la tierra, mañana por el poder”, la defensa de las tierras y los recursos naturales de los grupos indígenas, en una lucha signada por el apartidismo. Inmediatamente después de la realización del encuentro, Constituyentes del 17 se transformó en Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA).¹⁸⁹

Articulada con la Coordinadora Plan de Ayala, COMA dio continuidad a la lucha en contra de la Compañía papelera e impulsó la actualización del censo comunero de la demarcación; su desarrollo se había exigido como un requisito para avanzar en los trámites de confirmación de la propiedad comunal. En consecuencia, después de sortear un sinfín de dificultades, en 1980 se llevó a cabo el conteo, el cual registró a 20 000 comuneros en la delegación. Después de intensas negociaciones con el gobierno federal, acciones jurídicas emprendidas contra Loreto y Peña Pobre, enfrentamientos con los granaderos, las guardias blancas y el Representante Comunal, COMA logró la revocación de la concesión a la compañía papelera en 1982 y consiguió reestructurar, unos años antes, en 1980, a la autoridad

¹⁸⁹ María Leticia del Conde Henning, *El movimiento comunero de Milpa Alta*, tesis de licenciatura en economía, México, Facultad de Economía, UNAM, 1982, p. 147 y ss.

agraria regional. Empero, en el lapso para lograr este propósito fue linchado en una asamblea comunal, Daniel Chícharo, el representante aliado a la papelera y a la autoridad delegacional.

Como bien señala Iván Gomezcézar,¹⁹⁰ un acierto importante de COMA fue lograr la reorganización de la autoridad agraria de la región, de acuerdo con los intereses de los comuneros y no con base en los principios indicados en la Ley Agraria. En efecto, después de destituir a los representantes coludidos con Loreto y Peña Pobre se conformó la Representación Comunal General de Milpa Alta; hasta la fecha ésta, y a diferencia de lo señalado por la legislación, se integra con un representante electo por los nueve pueblos comuneros y dos más por cada asentamiento (uno titular y otro suplente). De esta forma, los nueve pueblos comuneros están representados en una sola estructura de autoridad que mantiene la unidad de la mayor parte del territorio milpaltense. En este punto es conveniente señalar que la Representación no siempre funciona como un todo orgánico; con frecuencia, sus integrantes manifiestan un comportamiento faccional, poco saludable en un contexto en el que la ciudad avanza sobre tierras y aguas de los pueblos campesinos del Distrito Federal. No obstante, la autoridad agraria regional es un espacio de poder con cierto grado de autonomía; hasta ahora, y a pesar de sus contradicciones internas, ha tenido la capacidad de cohesionar a un número considerable de comuneros en torno de las acciones que emprende para proteger la propiedad comunal. En realidad, buena parte de los nativos entiende a la Representación Comunal como una autoridad propia, emanada del pueblo, cosa que no necesariamente sucede con la autoridad gubernamental local. La actuación del delegado suele observarse con recelo, pese a que desde el 2000 esta figura de gobierno la han elegido los habitantes de la demarcación y ha sido ocupada por un

¹⁹⁰ Iván Gomezcézar, *op.cit.* p. 174.

nativo de la región. La experiencia parece haberles mostrado a los milpaltenses que el individuo que encabeza a la delegación u ocupa un cargo público relevante, cualquiera que sea su procedencia partidaria, tiene las más de las veces compromisos políticos que no siempre coinciden con los intereses de la población regional.

El movimiento logró detener la tala inmoderada impulsada por Loreto y Peña Pobre y, de manera simultánea, coadyuvó a limitar la urbanización acelerada de esa parte del Distrito Federal. Empero, hoy en día este bosque no es objeto de un control adecuado; el *ocoteo*, las plagas, los incendios -muchas veces provocados por los campesinos afanados en abrir nuevas tierras de cultivo- y la extracción clandestina de madera y suelos afectan la vida de la zona forestal. Lamentablemente, este bosque carece de los elementos bióticos que le permitirían regenerarse de manera natural, requiere el desarrollo de acciones urgentes y diversas para recuperar su sustentabilidad.¹⁹¹

El triunfo en la defensa del patrimonio forestal se conmemora cada 5 de febrero, en un paraje boscoso denominado la Quinta Neapanapa; ahí se reunieron en 1974 los miembros de Constituyentes de 1917 para refrendar su compromiso con la lucha comunal. Esta celebración consiste en un festejo campestre en el que las familias rememoran su participación en el movimiento, en el cual tuvieron un papel destacado las mujeres milpaltenses. Se ha referido, por ejemplo, que ellas encabezaban las filas que atacaban a los granaderos, a quienes restregaban en la cara y los ojos una yerba que produce un intenso picor.¹⁹²

El festejo del 5 de febrero tiene formalmente un carácter cívico, pero como a menudo sucede en Milpa Alta con las festividades de esta naturaleza, también

¹⁹¹ Rodríguez Labastida, Javier “La UNAM desarrolla indicadores para optimizar el uso de los recursos ambientales en Milpa Alta” en *Gaceta Geográfica*, México, Instituto de Geografía, UNAM, año I, núm. 4, septiembre de 2005.

¹⁹² Agustín Martínez, nativo de San Pablo Oztotepec.

incorpora elementos propios de las celebraciones religiosas comunitarias, al tiempo que incluye la celebración de una misa¹⁹³ que se oficia al aire libre y a la que llega en andas, desde Villa Milpa Alta, un cristo negro denominado “El Leñerito”. Esta imagen es una reproducción del Señor de las Misericordias de Atocpan que se transformó y cambió de nombre en la época en que los nativos luchaban por su bosque. Desde entonces a este cristo se le encomienda el cuidado de la zona forestal y sus mayordomos, además de conseguir los permisos para cortar la madera para cocinar los alimentos de diversas comidas festivas, se encargan de “la bajada de la leña”. En este ritual, de reciente factura, los mayordomos del Leñerito, acompañados del estandarte del Cristo y de un grupo de devotos llamados “los leñadores”, suben al bosque a cortar la madera requerida para elaborar los tamales y otros preparados que se consumen en las ceremonias religiosas, en especial las dedicadas al señor de Chalma del pueblo de Villa Milpa Alta. La transformación del Señor de las Misericordias en “El Leñerito”, en el contexto del movimiento comunero, es un elemento indicativo de la importancia que tiene la vida religiosa en la región; denota la necesidad sentida por muchos milpaltenses de legitimar sus luchas, mediante el concurso de entidades sacras, al tiempo que muestra que en los pueblos de la región la esfera de lo espiritual y lo temporal, con frecuencia conforman una unidad.

El movimiento de los comuneros milpaltenses formó parte de las luchas campesinas surgidas en nuestro país en la década de 1970, en las cuales participó de manera relevante la población indígena. En ese periodo destacaron los movimientos emprendidos por los indígenas purépechas y los comuneros milpaltenses, quienes amparados en una nueva legislación agraria aprobada en 1971, durante el sexenio de Luis Echeverría, reivindicaron la propiedad y el control “de un bosque que habían recibido de las autoridades coloniales y que todavía

¹⁹³ En 1991, la primera vez que asistí a este festejo, algunas partes de la misa se oficiaron en náhuatl.

conservan.”¹⁹⁴ La nueva legislación, en su artículo 191, señalaba lo siguiente: “Los núcleos de población que hayan sido privados de sus tierras, bosques y aguas, por cualesquiera de los actos a que se refiere el Artículo 27 Constitucional, tendrán derecho a que se les restituyan.”¹⁹⁵

La lucha por el bosque dotó a los milpaltenses de una importante experiencia política, que se ha hecho muy visible en la activa participación de sus dirigentes en la lucha emprendida por los llamados pueblos originarios del Distrito Federal, lucha que como he señalado se orienta a mantener el control de su territorio y reivindicar su vida cultural. Sin embargo, hoy día Milpa Alta enfrenta retos importantes de difícil resolución; entre éstos figuran resolver el conflicto intracomunitario por la tierra para avanzar de esta manera en el proceso de titulación de la propiedad comunal; generar acciones dirigidas a revertir el deterioro del bosque y medidas que permitan superar el abaratamiento del nopal, así como limitar la urbanización de la región sin que ello signifique desconocer los derechos creados sobre el territorio por las colonias consolidadas de avecindados. Este último reto –el referido al avance de la ciudad sobre el bosque y la tierra de cultivo milpaltense- será especialmente difícil de superar, si consideramos la construcción de la nueva línea del metro que desembocará en Tláhuac, la cual anuncia una nueva embestida de la urbe sobre los terrenos agrícolas y forestales que todavía existen en esa delegación, en la de Milpa Alta y en Xochimilco, así como en el vecino municipio de Chalco del Estado de México.

Ejidatarios de San Francisco Tlaltenco, donde estará la terminal de la nueva línea del metro, afirmaron que con la aprobación de ese proyecto, también cambió el uso del suelo de 700 hectáreas aledañas, lo que permitirá la

¹⁹⁴ Andrés Medina, “Sistemas de cargo y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión” en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, Comp. *¿Adónde va la antropología?*, México, 2007, UAM-I p. 183.

¹⁹⁵ Ley Federal de la Reforma Agraria, Diario Oficial de la Federación, México, 16 de abril de 1971, p. 59.

construcción de viviendas, plazas comerciales y corredores industriales que ya están previstos en el programa de desarrollo delegacional, lo que afectará la captación de agua pluvial.¹⁹⁶



**Quinta Neapanapa. Conmemoración del triunfo del movimiento comunero.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter , 5 de febrero de 1991.**

¹⁹⁶ Alejandro Cruz Flores, “Por la línea 12 del Metro se perderán 30 mil hectáreas verdes: ejidatarios”, La Jornada, 21 de septiembre de 2008, Capital, p. 36.



**El Leñerito. Celebración en la Quinta Nepanapa
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 5 de febrero 1991.**

Reconstitución cultural de Milpa Alta

La defensa del patrimonio forestal revitalizó la relación de los milpaltenses con su territorio, al tiempo que generó un importante proceso de reconstitución cultural, gracias al cual se revaloraron y recrearon prácticas y nociones culturales provenientes del sustrato nahua de la región. Los primeros impulsos de este proceso se registraron en el decenio de 1930, cuando los pueblos de la delegación iniciaron trámites para recuperar y titular su propiedad comunal y también cuando dio inicio el proceso de reestructuración socioeconómica que he bosquejado en este apartado, todo lo cual ciertamente requería la construcción de símbolos identitarios que cimentaran la unión de los nacidos en un territorio que apenas unos cuantos años atrás se había constituido en una demarcación política independiente de Xochimilco. Entonces, a la par que se dirimía en tribunales el conflicto interno por la tierra, empezó a aparecer un discurso histórico escrito y difundido por intelectuales nativos, el cual identificó a los milpaltenses con los aztecas, en consonancia con el movimiento nacionalista de la época, al tiempo que generó un discurso referido a los orígenes que integró a los nativos al interior, mientras que en el plano exterior se orientó a legitimar su posesión de la propiedad comunal.¹⁹⁷

La lucha por el bosque contribuyó además a que entre los pueblos de la delegación se activara un interés por recuperar la lengua autóctona. Ciertamente, al finalizar los años cincuenta Rudolf van Zantwijk encontró que casi 70% de la población de Milpa Alta era bilingüe, pero acotó que el uso de la lengua nativa estaba siendo desplazada por el español debido al tipo de educación impartido en los planteles escolares y la utilidad que tenía el castellano para obtener empleo en el centro de la ciudad.

¹⁹⁷ Para un análisis detallado de esta historia véase la obra de Iván Gomezcézar *Para que sepan los que aun no nace... Construcción de la historia de Milpa Alta, op.cit.*, 2005.

Desde hace bastante tiempo la gente de Milpa Alta hablaba español durante sus visitas a la ciudad de México, pero al regresar al aislamiento de su terruño se podía liberar de la vergüenza para hablar su idioma nativo, ya que quedaba fuera de las miradas despectivas de los mestizos. Ahora se ha perdido el aislamiento y así la vergüenza vino a presentarse hasta en las calles y en la plaza misma de Milpa Alta. Sobre todo los domingos iba el náhuatl a esconderse en las partes menos concurridas del pueblo,... pues solo de esta manera escapa de la opinión crítica de los transitivos.¹⁹⁸

Con todo, 20 años después Yolanda Lastra y Fernando Horcasitas encontraron que Milpa Alta se distinguía, dentro del Distrito Federal, por ser el área donde más se había conservado el náhuatl en la capital y comentaron:

A pesar del tamaño considerable y aspecto en gran parte moderno y urbanizado del centro de la villa,¹⁹⁹ es palpable el orgullo que siente el pueblo en sus raíces indígenas y es raro encontrar un nativo que no entienda o sepa pronunciar aunque sea unas cuantas palabras como “gracias”, un saludo o los primeros diez números. Sin duda se ha conservado la lengua con más vigor que en muchos pueblos más remotos y pequeños, y los nativos se enorgullecen al afirmar que su náhuatl es más “correcto” que en otras partes.²⁰⁰

Ambos investigadores observaron asimismo un fenómeno al que calificaron de inusitado: la presencia de ancianos que hablaban mal el español (aunque no encontraron monolingües), al tiempo que se sorprendieron de escuchar a jóvenes que no dominaban el náhuatl, pero que hacían esfuerzos por conservar esa lengua. A pesar de que el trabajo de Lastra y Horcasitas no consideró el contexto sociopolítico en que se registraron los fenómenos lingüísticos que describieron, lo cierto es que para ese momento el movimiento por la recuperación del bosque ya había estallado

¹⁹⁸Rudolf van Zantwijk, op.cit., p. 78-79. El autor llama transitivos a los milpaltenses volcados a la cultura mestiza.

¹⁹⁹ Se refieren a Villa Milpa Alta.

²⁰⁰ Yolanda Lastra y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el Distrito Federal, México” en *Anales de Antropología*, vol. XII, IIA-UNAM, México, 1976, p. 112.

y el interés de los jóvenes por aprender la lengua de sus mayores sugiere su inclusión en el proceso de revalorización del náhuatl impulsado por los mismos dirigentes comuneros. Al respecto, baste señalar que don Carlos Ávila, quien fuera uno de los más destacados dirigentes de este movimiento, escribió una serie de libros acerca de la historia y la cultura de su pueblo, que entre otras cosas tenían el propósito de exaltar el valor del náhuatl entre los nacidos en la delegación. Muestra de esto es su libro *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: Toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*; en la dedicatoria de esta obra, escrita por Joaquín Galarza, se puede leer lo siguiente:²⁰¹

Dedicamos este trabajo a los Tlacotenca (con los cuales J. Galarza tuvo el privilegio de convivir durante varias temporadas, demasiado cortas para él) esperando les ayude, aunque sea indirectamente, en sus esfuerzos por conservar la lengua y las tradiciones que heredaron de los aztecas. Como se elaboró pensando principalmente en ellos, esperamos que despierte un eco efectivo y les sirva de estímulo para producir otros libros mejores, que les permitan enseñar el náhuatl a sus descendientes y que no se pierda en el olvido el idioma y las costumbres de sus ancestros.²⁰²

En la actualidad, son esencialmente las personas mayores las que hablan la variante dialectal del náhuatl de Milpa Alta, aunque muchos jóvenes muestran todavía interés por aprender la lengua de sus antepasados, de ahí que en las casas de

²⁰¹ Joaquín Galarza, antropólogo mexicano especializado en el estudio de códices, llegó a Santa Ana Tlacotenco en octubre de 1972. Acudió a la zona para aprender el náhuatl, porque "...se supone que el Nahuatl de Milpa Alta es el más cercano al que se registra en los "Códices" (xiii). Durante las tres temporadas que pasó en Tlacotenco (enero-octubre de 1972, mayo-octubre de 1973 y julio-agosto de 1974), estableció un intenso trabajo de colaboración con Carlos López Ávila, campesino nahuatlato, quien estaba interesado en escribir la historia de su pueblo. El resultado de su trabajo conjunto fue la elaboración de los siguientes volúmenes, editados por el CIESAS en la colección Malacachtepec Momoxco: I. *Tlacotenco, Tonantzin Santa Ana*; II. *Hablemos náhuatl y español (2 tomos)* III. *Historia legendaria de Milpa Alta*; IV. *Dibujos tradicionales: tejidos de Santa Ana Tlacotenco*; V. *Tradiciones, leyendas y canciones de mi pueblo*. Galarza señala que los volúmenes III y V, fueron escritos en su totalidad por Carlos López Ávila (Joaquín Galarza y Carlos López Ávila, Introducción, *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*, México, CIESAS, 1982, pp. iii-xvi, Serie Malacachtepec Momoxco, I).

²⁰² Galarza y López Ávila, *op. cit.*, 1982, p. i

cultura de la delegación se impartan con frecuencia clases de este idioma. Además, algunos de los intelectuales nativos han estudiado el náhuatl clásico en medios universitarios²⁰³ y organizan encuentros anuales de nahuatlatos que le han dado a Milpa Alta la fama de ser el lugar del Distrito Federal en donde esta lengua indígena continúa viva. Empero, esta afirmación debe matizarse; de acuerdo con el censo del 2000, los hablantes de una lengua indígena mayores de 15 años en Milpa Alta ascienden a 2 172, y de éstos aunque la mayor parte habla náhuatl, la mayoría son inmigrantes. No obstante, en la delegación existe un importante movimiento orientado a revitalizar la lengua nativa, alentado sobre todo por intelectuales de Santa Ana Tlacotenco. Este grupo que imparte clases de náhuatl todos los jueves en el deportivo del poblado, también ha conformado un grupo coral integrado por señoras mayores, que recibe el nombre de *Xoxochinancalli* y, entre otras cosas más, ha logrado que en la escuela primaria de su pueblo se enseñe náhuatl a los niños del asentamiento. Desafortunadamente, algunos de los miembros de este grupo de intelectuales mantienen una actitud purista frente a la lengua indígena; se precian de hablar el náhuatl menos deformado y como sucede con algunos grupos del Movimiento de la Mexicanidad, exaltan el valor del náhuatl clásico, lo que desde luego no contribuye a fortalecer la variante dialectal del náhuatl regional.

Ahora bien, fue también muy poco tiempo después de la Revolución cuando se reiniciaron las peregrinaciones al Estado de México y empezaron a reorganizarse algunas mayordomías de Villa Milpa Alta, mientras se introducían novedades en la vida ritual que fortalecieron la práctica de la religión comunitaria de los pueblos de

²⁰³ “Desde hace ya más de diez años han concurrido al Seminario de Cultura Náhuatl a mi cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México varias personas oriundas de Milpa Alta. Con antecedentes de maestros normalistas se propusieron conocer gramatical y literariamente la lengua que tienen como materna. Varios de ellos, como Librado Silva Galeana y Francisco Morales, lo han logrado de un modo admirable. Escriben hoy poesía y narrativa en náhuatl y con estilos en que se conjuga la vieja y la nueva inspiración”. (Miguel León Portilla, “Lecturas de la palabra de doña Luz Jiménez” en *Luz Jiménez, símbolo de un pueblo milenario. 1897-1965*. México, 2000, p., 115.

la delegación. Y el movimiento comunero dinamizó aún más estos procesos, de manera que hoy en día las fiestas religiosas milpaltenses son un fenómeno vivo y muy dinámico que año con año muestra su esplendor.

PARTE 3

LA RELIGIÓN COMUNITARIA MILPALTENSE.

El censo del año 2000 indicó que la mayoría de los habitantes de Milpa Alta profesaba la religión católica, 79 349 de las 85 333 personas mayores de cinco años se adscribieron a ese credo.²⁰⁴ Sin embargo, la religiosidad de los pueblos originarios asentados en la delegación difiere de muy diversas maneras respecto de lo establecido por la doctrina de la Iglesia Católica. Ésta se presenta a los fieles como una verdad consolidada y pretende un valor universal, aunque su base cultural más evidente procede de la tradición judeocristiana. La religión católica comunitaria milpaltense, por el contrario, se funda en una tradición histórica propia, reproduce prácticas y representaciones colectivas, expresión de valores, normas sociales, concepciones sobre la vida y el entorno natural, así como relaciones con lo sagrado, configuradas durante la dominación española que fusionan como un todo coherente nociones culturales de la tradición religiosa mesoamericana, creencias y prácticas del cristianismo medieval, así como las incorporadas a lo largo de los siglos a una matriz cultural propia que constantemente se adapta a las exigencias de las coyunturas históricas específicas. En efecto, el proceso de fusión religiosa sucedido en la Colonia no debe verse como un hecho consumado; los cultos y las formas organizativas de la religión comunitaria característica de la región, aunque generadas en el pasado, se actualizan de manera continua, de tal modo que ahora incluyen elementos contemporáneos, algunos procedentes de la llamada cultura global. Este tipo de religiosidad no es una forma cultural sincrética o inacabada, tiene una lógica interna orientada a reproducir social y culturalmente a la comunidad, a darle un sentido de continuidad e identidad, sobre todo en contextos de rápido cambio social, es decir, cuando su existencia se ve especialmente amenazada.

El eje de la religión comunitaria de los pueblos de la delegación es el culto a los santos. Éste se organiza en un ciclo ritual cuyo desarrollo anual propicia continuos procesos de integración social e identificación cultural. Las fiestas religiosas activan la conciencia histórica de los pueblos y simbolizan de diverso

²⁰⁴ *Cuaderno Estadístico Delegacional*, 2001. *op. cit.*, p. 23

modo el origen de las comunidades, al tiempo que su continua celebración señala la permanencia en el tiempo de los pueblos milpaltenses. En el contexto de intenso cambio que se observa en Milpa Alta desde la primera mitad del siglo pasado, las fiestas religiosas a pesar de haberse modificado aparecen como una práctica estable y lo mismo sucede con la permanencia de los templos cuya construcción en gran número de casos procede de la Colonia. Desde ese periodo -como ya señalé- se recrea la idea de que los santos patronos, sus fiestas y los templos simbolizan el origen de los pueblos al tiempo que marcan su centro.

En este capítulo reflexiono sobre dos componentes básicos de la práctica religiosa comunitaria de Milpa Alta: su ciclo festivo y la estructura organizativa que lo sustenta. De manera simultánea, hago algunas consideraciones en torno de la organización territorial de la iglesia católica en la delegación y acerca del comportamiento sociorreligioso de los nativos de la zona, ya que ambos aspectos enmarcan las prácticas religiosas comunitarias católicas de la demarcación.

Las iglesias son de nosotros

La delegación Milpa Alta pertenece a la diócesis de Xochimilco; cuenta con 41 centros de culto católico cuya feligresía es atendida por los sacerdotes residentes de las parroquias de la Virgen de la Asunción, San Pedro Atocpan y San Pablo Oztotepec, así como de la rectoría de Santa Ana Tlacotenco. Estos templos fungen como las trincheras de la oficialidad católica y están a cargo de los presbíteros, quienes desde estos recintos organizan las labores referidas a su ministerio.

Dos santuarios se asientan en la demarcación, el del Señor de las Misericordias y el del Cristo de Chalmita. Cada pueblo tiene un templo patronal, así como una serie de capillas, ermitas y adoratorios, dedicados a los santos epónimos de los barrios y a otros iconos cuya veneración es relevante en las diferentes localidades o en el ámbito regional. El cuidado de estos recintos (salvo aquellos en donde residen sacerdotes), sus imágenes, el resguardo de sus llaves, así como la

administración de las limosnas son funciones atribuidas por la comunidad a las mayordomías, sociedades o encargados de las imágenes y templos.²⁰⁵ No obstante, este tipo de control comunitario de los recintos religiosos -que desde luego no ocurre en todas las iglesias del Distrito Federal- es motivo de conflicto cuando los sacerdotes intentan desplazar a los integrantes de las mayordomías, sociedades o mesas directivas, quienes enfáticamente señalan:

Las iglesias son de nosotros. Ellos –los sacerdotes- están aquí para servir al pueblo...nosotros nos ocupamos de las iglesias, de las llaves; nosotros recolectamos las limosnas y nosotros organizamos las fiestas.²⁰⁶

La iglesia del santo patrón se entiende como un punto medular del pueblo, como su centro. Es por ello que este recinto, además de cumplir con una función religiosa, también posee una dimensión simbólica de carácter político. No en vano un tañido reconocible de sus campanas convoca con urgencia a los nativos a su atrio, lugar en donde se dirimen asuntos urgentes de interés colectivo o general, por ejemplo el decomiso de una carga de madera extraída clandestinamente del bosque, un asesinato o la escenificación de una riña grave.

En la década de los sesenta del siglo pasado Alberto Ascanio, presbítero de la parroquia de la Asunción, opinaba que “Los milpaltenses ven al sacerdote y a la iglesia como realidades distintas de sus tradiciones cristianas, a los que frecuentemente sólo usan para realizar las actividades, no para que las dirijan”.²⁰⁷ Cerca de 50 años después, el comportamiento sociorreligioso descrito por Ascanio ha variado en escasa medida. Los milpaltenses se acercan poco a los ministros de la institución religiosa; su asistencia a las celebraciones litúrgicas dominicales es

²⁰⁵ En el siguiente apartado hablaré acerca del sistema de cargos característico de los pueblos de la delegación, pero por el momento es necesario señalar que éste se conforma con una serie de organizaciones que reciben el nombre de sociedades, comisiones, mayordomías o mesas directivas, cuyos integrantes en general reciben el nombre de encargados.

²⁰⁶ Doctora Carrillo, mayordoma de San Lorenzo Tlacoyucan, 2007.

²⁰⁷ Alberto Ascanio González (Pbro.) “Observaciones socio-religiosas de la población de Milpa Alta, D.F., (1962-66)”, tomado de Martínez Rubalcaba, *op. cit.*, p. 81.

discreta -a menos de que se trate de una festividad del pueblo- y su relación con la jerarquía católica es a menudo tensa.

Cuando los mandan para acá (a los sacerdotes) les dicen que somos un pueblo maldito, muy fiestero, que las mayordomías estorban. Algunos se acostumbran a nosotros, otros no. Hay de todo. Si los padres no nos dejan hacer lo que queremos el pueblo se enoja. Busca que se vaya. El de ahora es muy serio, no se ríe, pero sí, si nos llevamos bien.²⁰⁸

En los últimos años, la diócesis de Xochimilco ha asignado nuevos presbíteros a la zona y algunos de ellos muestran una actitud menos beligerante con las sociedades y mayordomías; en lugar de rechazarlas abiertamente, como sucedía con frecuencia en el pasado, ahora se acercan a ellas intentando convertir a sus miembros en agentes de evangelización. En efecto, en varias ocasiones he escuchado al párroco de la iglesia de la Virgen de la Asunción predicar en las homilias de las misas festivas que el papel de los mayordomos es llevar la palabra del evangelio a los habitantes de los barrios, pero los mayordomos no han adoptado esta función; ellos asumen su cargo como un servicio al santo y, en tal sentido, como un servicio a su pueblo o comunidad. Este nuevo proceder de la jerarquía católica se debe probablemente a la implantación en esa región de la línea pastoral denominada inculturación del Evangelio, que postula la necesidad de adecuar la evangelización a la cultura de cada pueblo y que, en tal carácter, pretende incluir o considerar en los procesos de evangelización las formas de vivir y pensar de los pueblos. Sin embargo, el gusto por las comidas festivas, el consumo de alcohol, la gran cantidad de dinero empleado en las celebraciones y la presencia de nociones religiosas apartadas de la doctrina católica, alimentan aún el desagrado de los presbíteros. Éstos, por su parte, suelen causar enojo entre los nativos cuando introducen innovaciones contrarias a la llamada tradición; por ejemplo, en los últimos años han formado grupos de ministros laicos, cuyas funciones en el templo

²⁰⁸ Paulino Durán, nativo de Villa Milpa Alta.

se superponen muchas veces a las asignadas por la comunidad a los encargados o socios, lo que a veces ocasiona malestar entre diversos sectores de la población.

Aquí en Chalmita, el pueblo no quiso que el padre se quedara con las llaves. Las llaves de la iglesia de San Pablo se las quedó el padre, porque cuando llegó dijo que él iba a vivir ahí,....que era como su casa. Ahora sus ayudantes son los que organizan la fiesta del patrono, pero aquí no, el pueblo no quiso y no. También se quiso llevar al Santo Entierro a San Pablo. El pueblo no quiso, muchos están enojados....dicen que no respeta las tradiciones.²⁰⁹

Es por esto que los nativos mantienen una actitud de reserva frente a los sacerdotes. Ciertamente los buscan para que oficien las misas de los santos y también los invitan a los banquetes festivos, pero en general procuran mantenerlos al margen del cuidado de sus iglesias y alejados de otros aspectos de sus celebraciones religiosas.

²⁰⁹ Encargado del santuario de Chalmita, abril de 2007. La iglesia patronal de San Pablo Oztotepec se convirtió recientemente en parroquia, situación que fue aprovechada por el sacerdote para desplazar a los encargados de ese templo.

EL CICLO CEREMONIAL DE LOS PUEBLOS MILAPTENSES

Los nativos de Milpa Alta están orgullosos por la cantidad de festividades que celebran sus pueblos. Nadie sabe con certeza cuántas son, pero se ha mencionado que su número es mayor a los días que tiene el año. Algunas de las fiestas -las menos- las introdujo a la región el sistema de educación pública creado después del movimiento revolucionario; en ellas se conmemoran acontecimientos prescritos por el calendario cívico nacional, aunque algunas de ellas presentan rasgos que las asemejan a las ceremonias comunitarias religiosas, como sucede con la celebración de la Independencia; suelen ser organizadas por agrupaciones similares a las mesas directivas encargadas del culto a los santos y del cuidado de los templos. Dos festividades conmemoran hechos históricos acontecidos en Milpa Alta durante el siglo XX: la ratificación del Plan de Ayala y el triunfo del movimiento comunero, festejo este último que como he observado tiene un carácter cívico-religioso. No obstante, casi todas se instituyeron en tiempos coloniales, tienen un carácter fundamentalmente religioso y en algunos casos estuvieron hasta hace pocas décadas vinculadas de manera estrecha con la producción de maíz de temporal.

“Qué sería de nosotros si no tuviéramos nuestras fiestas. Seríamos igual a los demás”, así me respondió una milpaltense en el trayecto de una procesión, cuando le pregunté por la razón de ser de tantas celebraciones. En efecto, las festividades religiosas generan sentimientos de unidad y orgullo local o regional; funcionan como un elemento diacrítico de la identidad de los originarios de Milpa en la medida en que el continuo e intenso culto a los santos contribuye a crear una noción de nosotros, que contrasta con la de aquellos que no son nativos de delegación.

Las fiestas propias de la religión comunitaria milpaltense se pueden dividir en dos ciclos; uno de ellos se orienta a celebrar momentos significativos de la vida de los individuos –nacimientos, matrimonios, defunciones, etc.- y otro que honra públicamente a imágenes religiosas en fechas predeterminadas. Es este último el que reviso en este trabajo.

Ahora bien, cada uno de los 12 pueblos originarios de Milpa Alta tiene un ciclo ceremonial que posee especificidades locales; empero, en buena parte de las fiestas se rinde culto a imágenes similares en tiempos iguales. De ahí que en este capítulo desarrolle una caracterización general de las celebraciones que componen el ciclo festivo público y religioso de los asentamientos de la delegación. Para esto he ordenado a las festividades en los siguientes subciclos o temporalidades: a) fiestas patronales; b) subciclo de invierno-Navidad; c) subciclo de Cuaresma-Pascua; d) fiestas de la virgen de la Asunción y otras celebraciones patronales de agosto; e) temporada de muertos; f) subciclo del señor de Chalma y la peregrinación a su santuario. Esta clasificación es similar a la elaborada por Andrés Medina²¹⁰ para reflexionar en torno de las fiestas del común de los pueblos originarios del Distrito Federal, pero contiene algunas modificaciones acordes con las peculiaridades socioculturales de los asentamientos milpaltenses.

Inicio la etnografía del ciclo festivo de los pueblos originarios de Milpa Alta con la presentación de una descripción general de las celebraciones patronales, las cuales se desarrollan de manera similar en todos los pueblos de la delegación, aunque desde luego en cada localidad se observan variaciones alusivas a su especificidad histórica y sociocultural.

Fiestas patronales

Coincido con Andrés Medina cuando señala que las festividades dedicadas a los santos epónimos de pueblos originarios del Distrito Federal son las más numerosas y conocidas de su ciclo festivo.²¹¹ Sin duda, en Milpa Alta las fiestas dedicadas a los santos patronales no solamente son cuantiosas, sino que además han crecido en número en los últimos años. De forma anual, cada asentamiento y cada uno de sus barrios festejan a su patrono, pero además cada vez que se conforma un nuevo barrio

²¹⁰ Véase Andrés Medina Hernández, *op. cit.*, 2007.

²¹¹ Andrés Medina Hernández, *op. cit.*, 2007, p. 36.

en cualquiera de los pueblos de la demarcación, sus habitantes adoptan el culto a un santo y organizan una mesa directiva o mayordomía, cuya participación en el ciclo ritual legitima su existencia ante el común de la población, pese a que el reconocimiento del nuevo espacio habitacional por parte de la delegación implica prolongadas y complejas gestiones.

Las fiestas patronales, salvo la dedicada a la virgen de la Asunción, duran una semana; el tiempo de su celebración se ha adecuado a las nuevas condiciones de vida de los nativos, muchos de los cuales ahora cuentan con empleos asalariados y cumplen horarios de trabajo poco flexibles fuera de la delegación. En general, las fiestas patronales inician el sábado anterior al domingo más cercano a la fecha en que, de acuerdo con el calendario litúrgico católico, se conmemora al santo patrón,²¹² y se estructuran en torno de cuatro momentos a lo largo de una semana: vísperas, fiesta, tornafiesta y octava.

En las vísperas,²¹³ el patrono recibe las promesas, correspondencias o salvas²¹⁴ venidas de lejos, así como las ofrendas que deben colocarse con antelación, por ejemplo la instalación de una portada hecha de flores o semillas o la elaboración de un colorido tapete de aserrín. Las correspondencias, promesas o salvas son las visitas de las mayordomías provenientes de los barrios del mismo pueblo, de otros ubicados en la misma u otra delegación, así como de poblados asentados en estados vecinos que asumen el compromiso comunitario de visitar al celebrado portando el estandarte de su santo.²¹⁵ Estas visitas implican que, en reciprocidad, el patrono festejado acudirá a la celebración del que lo honra con su presencia. Algunas

²¹² Una excepción es la fiesta patronal de San Lorenzo Tlacoyucan, la cual se celebra en la fecha prevista por el calendario litúrgico católico.

²¹³ Este término procede de la tradición judeocristiana medieval. Para los judíos los días empezaban la tarde de la víspera, de manera que muchas festividades daban inicio en ese momento. Esta concepción fue retomada por el cristianismo y por eso, desde la época medieval y hasta nuestros días, muchas celebraciones de la liturgia católica incorporan un periodo de víspera (Dom Gaspar Lefevre, O.S.B., *Misal Diario Vespéral*, 1956, Bélgica, p. 450).

²¹⁴ Se denominan *salvas* porque es con el tronido de cohetes como se les recibe.

²¹⁵ El término promesa alude tanto a la mayordomía o grupo que asume el compromiso comunitario de llevar el regalo al santo festejado, como el mismo obsequio.

promesas foráneas “por tradición” traen a sus santos caminando, por lo que los milpaltenses deben recorrer el mismo trayecto a pie, pero en sentido inverso. El acto de peregrinar es una oblación muy apreciada por los nativos, quienes consideran que “así se hace más sacrificio”, que de ese modo se “engrandece más al santo”.

A las seis de la mañana del día siguiente –por lo general el domingo- se entonan Las Mañanitas al santo festejado y al acercarse la hora de la comida el sacerdote oficia la llamada “Misa de Promesas”. Ese domingo, a diferencia de otros del año, el templo se llena; a la liturgia asiste un nutrido grupo de personas y todas las sociedades, comisiones o mayordomías del pueblo, acuden a la celebración no a título personal, sino en representación de una colectividad cuyo emblema o bandera es el estandarte de su santo.

El acto de recibimiento de las promesas se realiza con la mayor solemnidad, generalmente en las puertas del templo. En ese lugar, los encargados anfitriones y los invitados se colocan junto a los estandartes de sus respectivos santos y pronuncian alocuciones en las que siempre hablan en nombre de la imagen a su cargo, al tiempo que sus estandartes se tocan, “se saludan” o “se abrazan”, dicen los milpantenses.

Al término del recibimiento, los mayordomos invitados ingresan al templo en formación -siempre encabezados por el estandarte de su santo- portando una ofrenda compuesta por una canasta o bandeja con limosna, ramos de flores, cohetes y, en ocasiones, cuando la promesa así lo marca, una banda de música de alientos o mariachis.



El saludo de los santos. San Lorenzo Tlacoyucan.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2007.

Mientras tanto, en los atrios, las cuadrillas de vaqueritos, santiaguitos, aztequitas y apaches, acompañados por sus músicos danzan en honor del santo, a la vez que las bandas ejecutan piezas musicales. Por lo regular, la actividad en el atrio no se interrumpe mientras se oficia la misa, a menos que así lo solicite el sacerdote, aunque en algunos casos he observado que los ejecutantes manifiestan cierta renuencia a acatar las instrucciones del presbítero. Con frecuencia, las danzas se escenifican al mismo tiempo, de tal manera que su música se confunde al producir una multiplicidad de sonidos desconcertantes para los escasos turistas que acuden a observar las fiestas de la región; muchos de ellos no alcanzan a comprender que danzas y música, al margen de su valor estético, son ante todo oblacones al santo patrón. A menudo, las ejecuciones dancísticas reactivan la memoria histórica del pueblo y suscitan entre los concurrentes sentimientos de identidad. Un ejemplo es la danza de los vaqueritos, de la cual se dice que “Los que bailan hacen el trabajo que antes hacíamos con los animales”.²¹⁶ Otras danzas, como la de los santiagos, refieren a las estrategias evangelizadoras empleadas por los misioneros durante la Colonia. En efecto, como muchas otras expresiones socioculturales del orbe mesoamericano, las danzas de la población nativa, así como otras traídas por los españoles, entre las cuales se encuentran las de los santiagos, fueron incorporadas al trabajo misional de los frailes²¹⁷ y en ese proceso se desarrollaron síntesis culturales novedosas, las cuales se reproducen hasta nuestros días, como lo demuestran los trabajos coordinados por Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, así como los desarrollados más recientemente por Francisco de la Peña y Yólotl González Torres.²¹⁸

²¹⁶ Asistente a la fiesta de San Pablo, patrono de Oztotepec, junio de 1991.

²¹⁷ Se tiene noticia por ejemplo, de que en la procesión de Corpus Christi realizada en 1538 “hubo muchas maneras de danza que regocijaban la procesión” y “niños cantores, cantando y bailando delante del Santísimo Sacramento” (Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, IIH-UNAM, 1971, pp. 99-100 (Serie historiadores y cronistas de indias 2), tomado de Yólotl González Torres, *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México, SMER/CONACULTA-INAH/Plaza y Valdes, Editores, 2005, p. 34.

²¹⁸ Véase Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, Coord. *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*. México, CONACULTA-FCE, 1996 (Col. Tezontle); Francisco de la Peña Martínez, *Los hijos del Sexto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, INAH, 2002 (Col. Científica 444) y Yólotl González Torres, *op.cit.*, 2005.

Concluida la liturgia, los encargados obsequian a las promesas con una comida cuya elaboración tomó varios días de trabajo; se sirven tamales de frijoles, habas y arbejón,²¹⁹ arroz, pollo o guajolote con mole, carnitas, barbacoa, diferentes guisos de nopal, tortillas, cocoles, agua de frutas, pulque, en fin, los platillos y bebidas asumidos como propios de la región y cuya degustación es motivo de gran deleite y satisfacción. Con el propósito de conservar la tradición, en la elaboración de esta comida se prefiere muchas veces el uso del fogón y en algunos casos, en la medida de lo posible, se busca emplear los insumos producidos en la localidad. Es por ello que algunos encargados o mayordomos, en el tiempo en que dura su encargo, además de dedicarse a las labores referidas al cuidado y veneración del santo, siembran maíz o “engordan puerquitos” para preparar la comida de la fiesta. Ahora bien, cocinar la comida festiva, procurando hacer uso de lo propio, en un contexto como el actual en el que existe una enorme industria fundamentalmente de carácter transnacional, que además de controlar la producción y el precio de los alimentos genera nuevos gustos alimenticios, puede interpretarse como un acto de reafirmación cultural que contribuye a construir fronteras identitarias o establecer mecanismos y símbolos de diferenciación cultural. La comida en general, pero muy especialmente aquella que se consume en contextos festivos, tiene connotaciones simbólicas que contribuyen a satisfacer requerimientos que van más allá de lo fisiológico; sin duda resuelve necesidades afectivas y existenciales.

La comensalidad es un rasgo distintivo de la mayoría de las fiestas milpaltenses y su función integradora es notable. Los mayordomos coordinan el trabajo de numerosas personas, quienes preparan y sirven alimentos en sus casas a las promesas foráneas y locales, así como a los músicos durante todos los días que permanecen en el poblado. En algunos pueblos, además, la comida del patrono suele incorporar a muchos comensales porque ese día “se debe dar de comer al pueblo”, es decir, que quien se acerca se hace acreedor a un plato de alimentos y bebida, norma que ciertamente denota el carácter comunitario de las fiestas

²¹⁹Chícharos.

comunitarias católicas de la región, al tiempo que nos habla de su función integradora y de su capacidad de construir emblemas de identidad colectiva. En efecto, compartir este tipo de comida, implica participar en una comunión, en el sentido de que todos consumen un alimento al que suele dársele una connotación tradicional y sagrada. En algunos pueblos de la delegación he observado que al banquete organizado para celebrar al santo, se le denomina *huentli*, término náhuatl que en el ámbito regional se traduce como “comida sagrada”. La fiesta, además, con sus ritos de comensalidad, se constituye en un eje a partir del cual se construyen y reconstruyen redes de relaciones sociales, al tiempo que es “una manera de redistribuir el ingreso y de renovar elementos solidarios de carácter comunitario con una connotación abierta.”²²⁰

Ahora bien, el día de la fiesta, al oscurecer -y para deleite sobre todo de los niños- se queman uno o varios castillos pirotécnicos y abundantes fuegos artificiales; más tarde inicia el baile, al cual asisten gustosamente muchos de los jóvenes y no tan jóvenes del poblado. Para el desarrollo de esta actividad se contratan vistosas y afamadas orquestas, así como monumentales equipos de sonido cuya presencia en el contexto de la fiesta patronal nos recuerda que los elementos de la tradición y los de la modernidad pueden sin mayor contradicción formar parte de una misma realidad sociocultural.

El tercer día inicia la tornafiesta; entonces se agasaja a las promesas foráneas con el recalentado y se les dice adiós. Este episodio ritual generalmente consiste en encaminar a la mayordomía visitante primero al templo patronal, en donde sus integrantes se despiden respetuosa y cariñosamente del festejado -“Adiós güerito, nos vemos el próximo año”-,²²¹ y después hasta un punto del trayecto cercano al poblado, en el cual los estandartes de los santos se tocan nuevamente en señal de despedida y se entrega a los visitantes “su itacate para el camino”.

²²⁰Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1997, p. 196.

Entre semana, el común de la población asiste a la feria y participa en los concursos deportivos, representaciones artísticas y otras actividades organizadas por los mayordomos o los promotores culturales locales. Las actividades deportivas y artísticas han sido incorporadas en años recientes a estas fiestas; se dice que tienen como propósito proporcionar un esparcimiento sano e instructivo para la población que coadyuve a fortalecer las tradiciones de los pueblos. Se organizan concursos de poesía u otros géneros literarios en náhuatl, muestras gastronómicas y artesanales, al tiempo que los intelectuales nativos aprovechan estos espacios para hablar acerca de la historia regional, temática que por cierto, suele despertar el interés de muchos jóvenes milpaltenses.

La música de la celebración es otro de los ámbitos festivos en el que se observan modificaciones. En la década de 1970 Martínez Rubalcaba registró que en Villa Milpa Alta, antes se llamaba a la fiesta con el toque de la chirimía y el tambor, mientras que al patrono se le obsequiaba con música de banda, y observó que en ese momento en la mayoría de las fiestas las Mañanitas al santo se entonaban al son del mariachi. En esa década, la novedad fue la incorporación de baladas en español y de canciones rancheras al espacio de la fiesta y, en general a la vida religiosa de los pueblos; hasta la fecha, este tipo de música se escucha todos los fines de semana, en muchos de los atrios de los templos. Ahora bien, en tiempos más recientes lo que se observa es un proceso de reactivación de las danzas tradicionales, así como la aparición de otro tipo de innovaciones, como la escenificación de los llamados bailes de salón en los atrios de los templos. En efecto, en Oztotepec observé cómo, junto a los santiaguitos, bailan en honor al patrón cumbia, danzón y aun rock los grupos llamados de la tercera edad, mientras que en ese y otros asentamientos han proliferado las cuadrillas de danzantes.²²² Un caso notable es el de Santa Ana

²²¹ A San Lorenzo o San Lenchito, el patrono de Tlacoyucan, también se le llama “El güerito” porque se considera que tiene la tez muy blanca.

²²² Por ejemplo, en San Pablo Oztotepec, en donde existe una familia que desde hace tiempo se ocupa de la danza de los Santiagos, hace poco se recuperó la de los Vaqueritos, mientras que en San Salvador Cuauhtenco recientemente se recuperó la danza de los Santiagos que al decir de los nativos se había perdido tiempo atrás.

Tlacotenco, pueblo en el que en la fiesta patronal celebrada en 2008 danzaron a un mismo tiempo en el reducido atrio del templo dos cuadrillas de santiajos, una de pastoras, otra de vaqueritos y otra más de charros, así como una numerosa y llamativa cuadrilla de aztequitas, cuyas integrantes entonaban cánticos en náhuatl.



Danza de Santiagos. San Pablo Oztotepec
Fotógrafo: Rodolfo Palma Rojo, 1999



**Danza de Aztequitas. Santa Ana Tlacotenco
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2008.**

En fecha reciente, además, en algunos pueblos como Villa Milpa Alta y Tlacotenco, se ha ideado que las ofrendas florales sean entregadas al patrono por parejas de jóvenes o niños; ellas ataviadas con una falda negra que simula un enredo y blusa blanca bordada y los varones vestidos con calzón y camisa de manta. Estas parejas sobre las cuales se dice que se visten “como los antiguos”, “como antes se vestían los abuelitos”, constituyen una novedosa ofrenda que se orienta a representar a los antepasados nahuas, los creadores de la tradición, los ancestros a partir de los cuales se define la pertenencia a la región.

La celebración del santo termina en la octava,²²³ día en que se oficia una misa y a continuación se lleva a cabo el cambio de la sociedad o mayordomía con una ceremonia conocida localmente como la “Coronación”. En ésta, el sacerdote bendice a los nuevos mayordomos y les coloca una corona de espinas, sobre la cual se dice que representa “todo el trabajo que tienen que hacer”, mientras que a los mayordomos salientes los corona con flores en señal de que ya “cumplieron con su trabajo”. Ese día, en algunos pueblos aparecen nuevamente las danzas, los mayordomos entrantes obsequian con una comida a los salientes, se despide a las promesas locales y se las acompaña en procesión a sus respectivos templos.

²²³Este término alude al fin de los ocho días dedicados por la iglesia católica a celebrar una festividad religiosa. En 1955 se eliminó de la liturgia el festejo de la octava, salvo en la fiestas de Navidad, Pascua y Pentecostés. Sin embargo, en Milpa Alta la octava forma parte de la llamada tradición y en tal sentido todas las fiestas patronales continúan celebrándola (“Las modificaciones



Mayordomo coronado
Fotógrafo: Rodolfo Palma Rojo, 2000.

La fiesta patronal es un espacio en el cual los nativos se reúnen para celebrar al fundador del pueblo, por lo que este festejo refuerza la idea de que se tiene un origen común y es en ese sentido que la celebración suscita sentimientos de unidad, de gusto por lo local y desde luego de identidad. Para los milpaltenses, los santos patronos -y otras imágenes albergadas en sus templos- tienen el poder de intervenir en su vida diaria, resuelven conflictos familiares, curan enfermedades, ayudan a conseguir o mantener el empleo o tener buenas ventas de nopal; algunos piensan que quien no asiste a sus fiestas se hace acreedor a un castigo, o cuando menos no puede esperar un año de bienestar. Algunos más también piensan aún, como lo hacía la mayoría de sus antepasados, que las imágenes tienen el poder de controlar los

en el misal, según el reciente decreto de la S. Congregación de los ritos del 23 de marzo de 1955”, *Suplemento de los misales de Dom Lefebvre*, Bélgica, 1955).

fenómenos atmosféricos, como las heladas que tanto afectan al nopal, o los malos aires, sequías o lluvias excesivas que malogran la producción de la milpa.²²⁴

Subciclo de invierno-Navidad.

El *calendario* eclesiástico católico señala que el ciclo de Navidad inicia con el Adviento -cuatro semanas antes del 25 de diciembre- y finaliza el domingo de Septuagésima, es decir, tres semanas antes de Cuaresma. El dogma de la encarnación es el centro de este periodo dedicado a conmemorar pasajes importantes de la infancia de Cristo. En nuestro país, este tiempo corresponde a la temporada de secas del ciclo agrícola del maíz de temporal. Para ese momento, en Milpa Alta la cosecha de la gramínea ya se almacenó, mientras que el nopal, debido al descenso de la temperatura, experimenta una disminución de su producción; se trata del fin de un ciclo agrícola y laboral y el inicio de otro. Las celebraciones propias de la religión comunitaria milpaltense, en este momento del año, son la fiesta de la virgen de Guadalupe, las posadas, Año viejo y Año Nuevo, la peregrinación a Chalma en donde se celebra a los Reyes Magos y la conmemoración de la virgen de la Candelaria. Iniciaré la etnografía de este ciclo refiriéndome al festejo de la Guadalupana, imagen omnipresente en todos los pueblos milpaltenses y cuyo culto actualmente es más extenso que el rendido a la patrona de todos los pueblos originarios de la demarcación, esto es, la virgen de la Asunción.

²²⁴ William Madsen en sus trabajos referidos a Tecoxpa proporciona abundante e interesante información etnográfica acerca de las creencias en torno de los santos que tenían los nativos de ese pueblo en los años cincuenta del siglo pasado. Por ejemplo, señala que en 1953, año especialmente seco, san Francisco produjo lluvia de manera milagrosa y también indica que ese santo patrón castigaba a quien no asistía a su fiesta provocándole “fríos” (*op.cit.* 1957 y 1960).

La celebración de la virgen de Guadalupe

La devoción a la Guadalupana intervino en la conformación de la conciencia nacional mexicana; indígenas y criollos se unieron a su veneración durante el periodo colonial, aunque la devoción de unos y otros no se sustentaba en las mismas concepciones culturales. Esta virgen -indica la tradición aparicionista- se manifestó en el Tepeyac en un cerrito cercano a una fuente de agua, en donde se honraba a una deidad identificada como Tonantzin, una de las diosas del panteón mesoamericano de la cuenca de México. En un inicio, el culto a la Guadalupana sólo congregaba a los indígenas, pero su devoción se expandió notablemente a todos los grupos de población colonial, a partir del siglo XVII, cuando los patriotas criollos la convirtieron en un fundamento espiritual autónomo para la iglesia mexicana.²²⁵ Esto condujo a que la Guadalupana fuera proclamada, en 1754, Patrona de la Nueva España.²²⁶ Ahora bien, esta virgen, como lo muestra su iconografía, es una inmaculada concepción, por lo que su culto refiere al misterio de la Encarnación cuyo festejo, el 12 de diciembre, es propio de la liturgia católica de ese momento del año. Sin embargo, estos presupuestos teológicos, a menudo mencionados en Milpa Alta por los sacerdotes durante las misas celebradas en su honor, no aparecen en el imaginario religioso de los nativos, para quienes la virgen de Guadalupe es ante todo la madre de los mexicanos.

En la década de los cincuenta, los nativos de San Francisco Tecoxpa creían que la Guadalupana les había dado el pulque y por eso la veían como una madre compasiva y proveedora. Entonces se narraba que:

²²⁵ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones ERA, 1988, pp. 27-29; *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 1991, 375-380 y Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 303-307 y 393-396.

²²⁶ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1977: 393-396.

Mucho tiempo atrás, antes que dios destruyera al mundo y a la humanidad con un diluvio, Tonantzin (la virgen de Guadalupe) movida por la compasión hacia los sobrevivientes creó el primer maguey al pie de una montaña para que la gente tuviera que beber. Pero el hombre no descubrió el jugo del maguey sino hasta 300 años después, cuando una tuza rompió la parte de arriba de la planta y chupó su jugo; el aguamiel. La gente raspó el maguey con cuchillos de obsidiana y extrajo el primer jugo que se convirtió en pulque. Al pulque se le llama la leche de la virgen, y con esta leche Tonantzin crió a sus hijos, los mexicanos.²²⁷

La vinculación entre la virgen, el pulque y el maguey se ha erosionado en los pueblos de la delegación; hasta la fecha no he obtenido testimonios que la recreen todavía. Es probable que el desvanecimiento de esta creencia se deba al decaimiento en la producción de la bebida fermentada. No obstante, la devoción por la Lupita es todavía muy importante en Milpa Alta; en cada pueblo existe una capilla, o un altar en una iglesia, dedicado expresamente a esta imagen cuyo culto está a cargo de mayordomías específicas, las cuales se ocupan de celebrarla y cuidarla a lo largo del año. En Villa Milpa Alta, por ejemplo, el festejo del 12 de diciembre es grande; se lleva a cabo en la capilla de la virgen, en donde los mayordomos “sacan la fiesta” y el día 11 llevan a la “virgen caminera”²²⁸ a la Villa. Ese día por la noche se observa en caminos y carreteras de la delegación a grupos de peregrinos profusamente abrigados, quienes de manera animosa pedalean sus bicicletas para recorrer el largo trayecto por el que llegarán a la Basílica, en donde participan de los festejos que desde la madrugada se celebran para honrar a la Guadalupana y en los que tienen una fuerte presencia actores y cantantes de Televisa. Empero, este tipo de viaje en el que participan fundamentalmente jóvenes y cuyo desarrollo al parecer es reciente, no refiere a las peregrinaciones corporadas a la Villa de Guadalupe de los pueblos originarios de la delegación. En efecto, todos los pueblos originarios de Milpa

²²⁷ William Madsen, *op. cit.*, 1960, p. 35.

²²⁸ Algunas de las imágenes de la delegación tienen una o varias réplicas que reciben el nombre de camineras o peregrinas, precisamente porque son las que salen de las iglesias durante las peregrinaciones y procesiones. Es común que a cada una de estas imágenes se les atribuya personalidad propia, por lo que a menudo son diferentes las mayordomías que se ocupan de ellas.

Alta²²⁹ van como pueblo, en camión y en distinta fecha a la Basílica de Guadalupe, salvo Villa Milpa Alta, en donde los mayordomos de la Guadalupana, preocupados por darle más lustre al recorrido al Tepeyac, encabezan ahora una peregrinación en la cual una parte de la gente va a pie, mientras que otra continúa trasladándose en camión.

El festejo de la Guadalupana, por otra parte, tiene una relevante dimensión comunitaria. El 12 de diciembre muchas familias organizan una comida en su honor, en la cual también se festeja a menudo al miembro del grupo doméstico cuya vida se le agradece. A esta “virgencita” se le pide curar a los recién nacidos enfermos de gravedad y en reciprocidad se le ofrece el niño al cual se le asigna el nombre de Guadalupe.

Posadas y Navidad

Las posadas se desarrollan entre el 16 y el 24 de diciembre, día en el que la iglesia católica conmemora el nacimiento del Mesías. Estas fiestas, según la doctrina católica, constituyen un periodo de preparación para celebrar la Navidad, pero la narrativa popular sostiene que evocan los nueve meses de embarazo de la virgen. Al parecer, en la Nueva España las posadas fueron instituidas por fray Diego de Soria, miembro de la comunidad Agustina de Acolman, quien en 1857 obtuvo la autorización de Pablo Sixto V para celebrar en esta parte del mundo las Misas de Aguinaldo. Este tipo de liturgia se oficiaba al amanecer durante los nueve días anteriores a la Pascua de Navidad, en ellas se acostumbraba cantar villancicos -algunos de los cuales se habían compuesto en náhuatl-²³⁰ y se cree que fueron los

²²⁹ En Tlacoyucan no existe la práctica de peregrinar como pueblo a la Basílica de Guadalupe, pero a lo largo del año algunos grupos familiares se organizan para ir al Tepeyac.

²³⁰ En los últimos años algunos musicólogos se han interesado por recuperar este tipo de material musical, un ejemplo de ello es la grabación producida y dirigida por Aurelio Tello de varias piezas contenidas en el Cancionero musical de Gaspar Fernandes, obra que se considera el “testimonio manuscrito más antiguo del repertorio de villancicos y chanzonetas de toda América Latina”, que se encuentra resguardado desde mediados del siglo XVII en la catedral de Oaxaca, el cual contiene varios villancicos en náhuatl. Aurelio Tello, Director, *La música de la catedral de Oaxaca*,

agustinos quienes “idearon que después de la misa se representara una de las nueve jornadas del viaje de San José y la virgen de Nazaret a Belén pidiendo posada”,²³¹ en los atrios de los templos, como una más de las medidas impulsadas por esa orden para evangelizar a los indios.

En nuestros días, las posadas se festejan a lo largo y ancho del Distrito Federal, pero en casi todos lados estas celebraciones ya no tienen el sentido religioso comunitario que aún conservan en Milpa Alta, en donde generalmente se continúan efectuando -como sucedía en la Colonia- en los atrios de los templos; a este lugar puede asistir cualquier residente de la población interesado en participar en esta actividad colectiva. En estas festividades se canta para pedir posada, se rompen piñatas,²³² se truenan cohetes y los niños prenden luces de Bengala. Por lo regular, la responsabilidad de organizarlas se rota entre los mayordomos de los diferentes centros de culto ubicados en cada pueblo. Por ejemplo, en Atocpan la obligación de organizar la primera recae en los encargados del santuario de las Misericordias y la última es responsabilidad del Padrino del Niño Dios de la Parroquia de San Pedro, mientras que la organización de las siete restantes se sortea entre los encargados de las demás capillas del poblado.²³³ En Tlacoyucan la mesa directiva de la iglesia de San Lorenzo, también conocida como capilla mayor, se ocupa de las posadas de los días 16, 17, 18 y 19 de diciembre y el resto la organizan los mayordomos de los barrios de San Marcos y Santa Cruz, de la Ermita del Calvario y los mayordomos del Cristo de Chalma.

La posada más significativa es la del 24 de diciembre, día en que los nativos de Milpa Alta acuden a sus templos al “Arrullo del Niño Dios”, “a cantarle al niñito

México. *El cancionero de Gaspar Fernandes*, Vol. I, México, Capilla Virreinal de la Nueva España, 2003.

²³¹ Luis Weckman, *La herencia medieval en México*, México, México, FCE-Colmex, 1996, p. 210.

²³² La palabra piñata proviene del italiano pignatta, voz con la cual se designa una olla redonda cuya forma es parecida a la de una piña (fruto del pino), que según Luis Weckmann, durante la Colonia se llenaba de dulces y de colgaba para el baile de máscaras celebrado el primer domingo de Cuaresma, también llamado Domingo de Piñata, *op.cit.*, 210.

²³³ Don Nicolás, nativo de San Pedro Atocpan, enero de 2006.

canciones de cuna”. Las imágenes de los *niñosdioses* resguardadas en los templos están a cargo de una pareja de padrinos, quienes se ocupan de arreglarlas para la ocasión y de repartir entre los asistentes tamales, atole, café, pan y buñuelos. En esta celebración también se arrulla a los *niñosdioses* propiedad de las familias milpaltenses, que llegan al templo en brazos de sus madrinas; las mujeres que han aceptado hacerse cargo del arreglo de la imagen a lo largo de un periodo de tiempo variable, desde uno hasta cuatro años. La última posada concluye con reuniones familiares en las que se sirve champurrado, atole, tamales y buñuelos, golosina esta última que años atrás representaba para los texcopanos los pañales de Cristo.²³⁴

Año Viejo-Año Nuevo

Este festejo se celebra en cada uno de los hogares de la demarcación, según las costumbres familiares, aunque en algunos lugares como Villa Milpa Alta la conmemoración da lugar a una visita a la imagen patronal que es organizada por las sociedades o mayordomías, acto ritual cuya ejecución nuevamente habla del poder que tienen los santos patronos para congregar a la población en momentos significativos del año.

Todos nos vamos a nuestras casas a festejar con nuestras familias el Año Viejo, cada quien en su casa cena y recibe el año, pero a las dos de la mañana nos reunimos en esta capillita para ir a la Asunción. Cada barrio tiene un horario para llevarle las Mañanitas, a los Ángeles le toca a las tres de la mañana y a cada barrio le dan media hora para cantarle y alabar a la virgen; tiene que apurarse a salir porque ya los otros barrios están esperando su turno. Nosotros acudimos con una promesa para la patrona.²³⁵

²³⁴ William Madsen, *op. cit.*, 1960, p. 159.

²³⁵ Señora Luz Torres, socia o encargada del barrio de los Ángeles de Villa Milpa Alta, 2008.

En otros lugares, como en Santa Ana Tlacotenco, el día primero inician los festejos al Señor de Chalma a cuyo santuario saldrán en peregrinación, el 3 de enero, los nativos de los pueblos originarios de Milpa Alta.

Aquí en Santa Ana también festejamos el día primero de enero, es también una fiesta grande, festejamos al Señor de Chalma, pero decimos la Renovación del Señor de Chalma...renovación, re-novar la devoción al Señor de Chalma que eso pues es cuando se renovó aquí en Santa Ana.²³⁶

Ciertamente, al comenzar el año los milpaltenses se preparan para salir al santuario de Chalma, lugar en donde festejan a los Reyes Magos. Sobre este proceso ritual, que en las últimas décadas se ha convertido en el emblemático de los pueblos de la demarcación, hablaré en el último apartado de este capítulo.

La bendición del Niño Dios

El calendario litúrgico católico conmemora el 2 de febrero la Presentación del Niño al Templo y la Pureza de María bajo la advocación de la virgen de la Candelaria. Esta solemnidad es una de las más antiguas del cristianismo; ocupaba en Roma, durante el siglo VII, el segundo lugar después de la Asunción.²³⁷ La festividad de la Candelaria se instituyó en Europa en el siglo V; su culto se sobrepuso al ofrecido a diversas deidades de la fertilidad y el amor de los antiguos panteones precristianos en cuyos rituales aparecía el fuego y las antorchas, lo cual señalaba la reaparición del sol al finalizar el invierno.²³⁸

En la cuenca de México, la fiesta de la Candelaria se adaptó a la cosmovisión propia de los pueblos mesoamericanos, a una explicación del funcionamiento del

²³⁶ Señora Elvira Palemón Calderón, nativa de Santa Ana Tlacotenco, 2008.

²³⁷ Dom Gaspar Lefebre, *op. cit.*, p. 1298.

²³⁸ En Roma se celebraban las *Februarias* con ritos sacrificiales, en los cuales se encendían fuegos sagrados, orientados a propiciar la fertilidad femenina y de la tierra. Los celtas celebraban a *Imbolg* y a *Bridget*, diosa del amor sobre la cual se piensa que pasó al cristianismo con el nombre de santa Brígida (Teresa Rhode, *Tiempo Sagrado*, México, Editorial Planeta, 1990, p. 44).

cosmos, en buena medida construida con base en la observación de los fenómenos climáticos vinculados sobre todo con la producción de maíz de temporal. Febrero marcaba el inicio del año mesoamericano, y era un momento que al formar parte del período de secas era propicio para realizar ceremonias de petición de lluvias en los cerros -espacios que se pensaban llenos de agua-, en las cuales se sacrificaba a niños, quienes eran entendidos como el maíz, como los *tlaloques* servidores del dios de la lluvia o como los *ehecatontin*, personajes concebidos como enanos ayudantes del viento.²³⁹ Con este trasfondo cultural, es probable que la adopción del culto al Niño Dios tuviera en tiempos coloniales gran aceptación entre los indígenas; la imagen del niño, aunque católica, ciertamente evocaba a los menores sacrificados en los cerros, de manera que su imagen permitió dar cuerpo a antiguas nociones cosmológicas relacionadas con la producción de la gramínea.

En Milpa Alta, el Niño Dios es una figura venerada a lo largo de todo el año, pero el tiempo en que se intensifica su culto es el correspondiente a la temporada de Invierno-Navidad, de diciembre a febrero, mes este último en que en las partes más altas y frías de la delegación da inicio la preparación de las tierras para el cultivo del maíz, cuando se lleva a bendecir al Niño Dios al iglesia y cuando décadas atrás, se hacía el cambio de fiscales de los templos y de las mayordomías que colaboraban en la organización de la fiesta patronal, acontecimiento que sin duda evocaba el inicio del año mesoamericano.

Ahora bien, hace aproximadamente cincuenta años, en la Candelaria se acostumbraba bendecir la semilla para la siembra y aunque también se levantaba al Niño Dios del nacimiento, esta figura no tenía la importancia que ahora tiene. A este respecto es ilustrativa la siguiente descripción de William Madsen, en la que se observa la relevancia que entonces tenían los granos en la celebración del 2 de febrero.

²³⁹ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o culto a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharina Good Eshelman, Coord. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH, 2004, p. 78-79 (Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

La Candelaria es celebrada en Tecospa el 2 de febrero. Mujeres que cargan canastas con las semillas que sus familias plantarán en los campos ese año, entran a la iglesia y depositan las canastas en dos hileras, formando un pasillo desde la puerta al altar. La madrina del nacimiento viste a las imágenes de la virgen y del Cristo niño con las nuevas ropas que ha hecho para ellas. Después el sacerdote lee una oración en latín y salpica agua bendita sobre la imagen de la virgen, para lo cual la madrina le ha pagado un peso con cincuenta centavos que coloca en el altar.²⁴⁰

La importancia de las semillas ha declinado con los años; en algunos pueblos como Villa Milpa Alta prácticamente han desaparecido del escenario festivo de la Candelaria, pero en cambio el Niño Dios se ha convertido en la imagen central de esa celebración. En relación con ella aparecen objetos que ya no tienen vinculación con el trabajo agrícola, pero que simbolizan el tipo de abundancia esperada hoy día por los milpaltenses. A pesar de ello, el platillo y bebida que continúan siendo los característicos o tradicionales en el festejo de la Candelaria son los tamales y el atole, alimentos que ciertamente se preparan con maíz, cereal cuyo origen y domesticación se ubica en esta parte del mundo.

En San Pablo Oztotepec, uno de los pueblos en donde se dice que la producción de la gramínea todavía mantiene cierta relevancia, en 1999, cuando asistí a la celebración de la virgen de la Candelaria, los *niñosdioses* llegaron a la iglesia recostados en canastas que contenían algunos granos de maíz, frijol y habas, aunque también en lugar de las semillas o junto a ellas aparecían veladoras, monedas, billetes, dulces y juguetes. En algunos casos, las mujeres portaban a la imagen en sillitas o la cargaban en los brazos, se la arropaba con un rebozo, como si fuera un hijo. Lo más común era que ellas cargaran a los *niñosdioses*, que ese día lucían variados y vistosos ropones, o habían sido engalanados con la vestimenta característica de algún santo o con la indumentaria de un recién nacido. En este último caso, a los niños se los abrigaba muy bien “porque en febrero hace frío y no

²⁴⁰ William Madsen, *op.cit.*, 1957, p. 9.

se vaya a enfermar”. Entre las imágenes religiosas, la del Niño Dios es una de las que ha sido más humanizada por la población nativa de Milpa Alta, se la cuida y atiende con esmero, como si de un niño vivo se tratara.²⁴¹

Cuando finalizó la misa, el sacerdote salió al atrio, en donde después de hacer la señal de la cruz esparció el agua bendita sobre los concurrentes y su cargamento de *niñosdioses*. Ese episodio del ritual fue el más significativo para los asistentes, quienes se arremolinaron ansiosamente en busca del rocío, a pesar de que el sacerdote repetía una y otra vez que la bendición se impartía con la señal de la cruz, por lo que no era necesario que las figuras recibieran el agua. En ese momento, la imagen del atrio se saturó de símbolos alusivos a la fecundidad femenina y agrícola. Las mujeres aparecían en relación de contigüidad con los *niñosdioses* -y de sus hijos-, resaltando su condición de gestadoras, mientras que la figura del niño y las semillas, acercadas ansiosamente al agua bendita, por una parte evocaban la importancia que tiene este líquido para la agricultura, y por la otra sugerían que ambos símbolos -niños y semillas- son intercambiables, ya que los dos representan el inicio o el resurgimiento de la vida. Sin embargo, la celebración de la Candelaria tiene ahora un sentido que trasciende el referido a la fertilidad y abundancia agrícola; al Niño se le ha atribuido la capacidad de otorgar otro tipo de bienes que son representados por los billetes, los cuales se colocan junto a su imagen “para que se acuerde que el dinero nos hace falta”.

En Villa Milpa Alta, el festejo de la Candelaria es una celebración magna, no sólo porque acude a la iglesia infinidad de personas que llevan a bendecir a sus *niñosdioses*, sino porque ese día se efectúa el cambio de mayordomía del niño dios del pueblo. En cada uno de los asentamientos milpaltenses existe una imagen de ese niño que algunas veces se alberga en el templo del santo patrón y cuyo cuidado es responsabilidad de una pareja a la que se conoce como padrinos del Niño Dios.²⁴²

²⁴¹ Muchos milpaltenses creen que las imágenes religiosas se mueven, tienen voliciones y sentimientos como cualquier ser humano.

²⁴² Es oportuno señalar que las imágenes de los *niñosdioses* han proliferado en los templos milpaltenses, de manera que ahora gran parte de las capillas de los santos barriales, además de la

Sin embargo, en Villa Milpa Alta, para darle mayor relevancia, tanto a la imagen como al cargo, el puesto se transformó hace relativamente poco tiempo en una mayordomía que el 2 de febrero escenifica su coronación.²⁴³ En consecuencia, en esa fecha, en la parroquia de la Asunción se celebra una misa solemne que recupera el llamado ritual con el toque de tambor y la chirimía y a la cual acude un gran número de vecinos, así como todas las sociedades y mayordomías del pueblo que entran a la iglesia en procesión encabezadas por las figuras del Niño Dios del pueblo, la Sagrada Familia, la Virgen y el señor San José, imágenes que a lo largo del año permanecen en la casa de los mayordomos en turno.²⁴⁴

En la celebración de este pueblo a la que acudí en 2006, los asistentes -al igual que en Oztotepec- esperaron pacientemente a que terminara la liturgia para que las imágenes recibieran la anhelada agua bendita, sólo que en este caso la gran mayoría de los *niñosdioses* se acompañaba de juguetes, dinero, veladoras, ramos de flores y de romero, aunque entre los asistentes aún se encontraban algunos campesinos que junto a la figura del Niño llevaban a bendecir sus semillas:

Para espantar el mal aigre, cuando el elote está jiloteando en agosto, viene la culebra de agua y viene y ve que la semilla está bendecida, se va a otro lado. Cuando la culebra es blanca es granizo, cuando es negra, es pura agua.... Muchos no creen, pero nosotros somos católicos y si creemos. Ahora tengo un chayote, se dio un chayote, lo traigo.²⁴⁵

dedicada al santo tutelar del pueblo, contienen una de estas figuras cuyo cuidado a menudo está cargo de una pareja de padrinos.

²⁴³ “Aquí hay un mayordomo, bueno antes no era así, antes decíamos es el padrino del niño, ahora ya decimos es mayordomo, que hace el cambio de mayordomía y de igual forma todos los barrios se juntan. El mayordomo del niño de esta iglesia lo trae a misa y da el desayuno, el nuevo mayordomo da la comida. Aquí se tiene la costumbre de que a los nuevos mayordomos se les pone una corona de espinas y a los viejitos una corona de flores” (don Natalio Melitón Álvarez, nativo de Villa Milpa Alta, 2008).

²⁴⁴ En realidad uno de los factores que al parecer determinaron que el padrino del niño dios se transformara en mayordomía fue el hecho de que la persona que ocupa el cargo además de festejar al Niño en la Candelaria, la Navidad y el Día del Niño, ahora también se ocupa de festejar a la virgen el 10 de mayo y a San José el 18 de marzo.

²⁴⁵ Don Agustín Romero, nativo de Villa Milpa Alta, febrero de 2006.

El mal aire es el que trae en la temporada de lluvias al perjudicial granizo, cuyos efectos se contrarrestan con la semilla bendecida en la Candelaria, mientras que el aire bueno atrae a la culebra negra productora de la lluvia y la humedad, que son necesarias para que la planta crezca en la temporada de lluvias, esto es, de fines de mayo a agosto y hasta septiembre cuando se cosecha.²⁴⁶

Décadas atrás, Martínez Ruvalcaba²⁴⁷ notificó que en Villa Milpa Alta, en la Candelaria, las velas se acompañaban con una ramita de romero y que las repartía el Centurión, personaje que hasta la fecha se ocupa de organizar la Representación de la Pasión. También indicó que las ceras, una vez benditas, se guardaban en las casas en donde se encendían cuando un miembro de la familia padecía una enfermedad grave. El Centurión ya no participa en la ceremonia del 2 de febrero, pero los ramos de flores, el romero, así como las velas, se colocan en el altar familiar y sobre estas últimas se continúa señalando que su luz ayuda a los enfermos, en especial aquellos que están al borde de la muerte, lo que no resulta sorprendente si se considera que la luz de las velas es entendida por la doctrina católica, como “aquella que guía las almas de los fieles hasta el fin de los tiempos”.²⁴⁸ La vela y el romero cumplen, además, otro tipo de función apotropaica que probablemente recrean nociones europeas de origen precristiano, que fueron retomadas por el cristianismo medieval y que con celeridad se apropiaron los indígenas. Teresa Rhode afirma que en los países católicos de Europa las mujeres campesinas colocan hasta la fecha las velas benditas en la Candelaria en algún lugar de la casa, en donde permanecen todo el año cuidando del hogar, controlando el mal, las tormentas y los rayos,²⁴⁹ mientras en

²⁴⁶ El trabajo de Madsen muestra que en Tecoxpa el santo patrón controlaba a la culebra de agua o *yeyecacoatl*, que dirigía a los *ahuatoton* quienes se encargaban de producir las lluvias, los aires, los truenos y el granizo. Estos seres residían en la montaña de San Miguel y en el volcán Teutli y recibían en español el nombre de enanos, indicando con esto que se trataba de seres pequeños, del tamaño de un niño (*op.cit.*, 1960, p. 131). En Villa Milpa Alta, hasta la fecha “los abuelos hablan de los duendes del agua, chiquitos, juguetones, verdecitos, encueraditos que no se deben tocar, porque si los tocas te conviertes en piedra” (Félix Martínez, nativo de Villa Milpa Alta, diciembre de 2005).

²⁴⁷ Martínez Ruvalcaba, *op. cit.*, 1974, p. 112 y 136.

²⁴⁸ Párroco de la iglesia de la virgen de la Asunción, febrero 2006.

²⁴⁹ *Op.cit.* pp. 48-49

Villa Milpa Alta una mujer que se atareaba vendiendo los artículos propios de esta celebración de febrero me indicó: “Cuando viene el granizo o trueno muy fuerte, hay que prender la vela y quemar el romero y eso protege los campos y la casa.”²⁵⁰

Los *niñosdioses* son objeto de un culto intenso entre los milpaltenses; prácticamente toda familia tiene una imagen de bulto de esta figura en su casa, en donde convive todo el año con los miembros del grupo doméstico. Se lo atiende como a un niño, se le obsequian juguetes y dulces o se lo abriga si hace frío; se lo venera continuamente con flores y rezos y en reciprocidad el Niño concede infinidad de favores que cumple sin perder los rasgos de niño alegre y juguetón. La imagen aún se relaciona con la producción de maíz, se vincula con el atole y los tamales; se le atribuye el poder de brindar bienestar a las familias y se le encomienda el cuidado de la casa. Su imagen aparece en diversos rituales; viaja a Chalma sostenido con rebozos sobre las espaldas de los peregrinos, se bendice en la Candelaria, algunas veces se coloca en la ofrenda de muertos y se lleva al templo el 24 de diciembre, en donde lo arrullan sus madrinas. Su culto, ciertamente propicia la generación de una poderosa red de interacción social, por la que circulan bienes y otras expresiones de solidaridad que alimentan la vida cotidiana de los pueblos. Además, “de un tiempo para acá, también le hacemos su fiesta el Día del Niño”. En efecto, uno de los rasgos característicos de la religión comunitaria es su capacidad de sacralizar fiestas que surgieron en el ámbito cívico o en el comercial. Esto sucede, por ejemplo, con los llamados Día del Niño, de la Madre²⁵¹ y del Padre, conmemoraciones que fueron introducidas a los pueblos a través del aparato escolar y cuyos propósitos

²⁵⁰ Con relación a las creencias asociadas a las velas de esta festividad Motolinía escribió: “en la Purificación o Candelaria traen sus candelas a bendecir y después de que con ellas han cantado y andado en procesión, tienen en mucho lo que les sobra, y guárdalo para sus enfermedades, y para truenos y rayos”, Motolinía, Toribio de Benavente o *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1969, p. 55 tomado de Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, “Los pueblos, los conventos y la liturgia, en Pilar Gonzalbo Aispuru (dirección), *Historia de la vida cotidiana en México, I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, FCE-Colegio de México, 2004, p. 367-390.

²⁵¹ El Día de la Madre, por ejemplo, se celebró por primera ocasión en México, en 1922, año en que el festejo de la conmemoración fue promovida por el periódico *Excelsior* (Gloria Evangelina Ornelas, “El ciclo festivo escolar en un pueblo del sur de la cuenca de México”, en Andrés Medina Hernández, Coord. *op.cit.*, 2007, p. 331

comerciales son indudables, pero que en Milpa Alta se han incorporado al ciclo festivo religioso de los pueblos originarios, en donde las sociedades o mayordomías organizan esos días fiestas en honor al Niño Dios, a las vírgenes y a los cristos, a las cuales pueden asistir todos los miembros de la colectividad, como sucede con el resto de las celebraciones religiosas comunitarias de la demarcación.



**Niño Dios del santuario de Chalmita, San Pablo Oztotepec.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2006.**



**Niño Dios de la capilla de la Santa Cruz, Villa Milpa Alta.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2008.**

Subciclo de Cuaresma-Pascua

Mientras que en el subciclo de Invierno-Navidad es el Niño Dios la figura principal, en el de Cuaresma-Pascua es la imagen de Cristo la que ocupa ese lugar. Esto no resulta sorprendente si se observa que en el calendario litúrgico católico el tiempo comprendido entre el Miércoles de Ceniza y la celebración de Pentecostés, durante el denominado Ciclo Pascual, se conmemoran los 40 días de ayuno de Jesucristo, su

muerte y resurrección, su ascensión al cielo y el arribo del Espíritu Santo o Pentecostés. Todas las fiestas del ciclo Pascual -salvo la dedicada a la Santa Cruz, que forma parte de un ciclo litúrgico diferente-²⁵² son movibles; se establecen a partir de la fecha en que se celebra el momento más importante del periodo; la Pascua de Resurrección, festividad conmemorada el primer domingo posterior a la luna llena del equinoccio de primavera, esto es, entre el 22 de marzo y el 25 de abril.²⁵³ Ahora bien, el ciclo Pascual inicia al finalizar febrero o a principios de marzo, con la conmemoración del Miércoles de Ceniza y termina en junio, con Pentecostés, por lo que en parte coincide con la temporada de secas del ciclo agrícola del maíz.

Los ritos y creencias relacionadas con la imagen del sacrificio de Jesús aluden a continuidades históricas provenientes de diversas tradiciones culturales precristianas, fincadas en una cosmovisión agrícola basada en la idea de que las plantas nacen, mueren y renacen, ciclo reproductivo cuyo cumplimiento se hacía depender de ciertas deidades, quienes debían ser propiciadas con sacrificios humanos o con la ejecución de rituales en los que se representaba la muerte del dios y se hacían oblaciones de sangre. Estas nociones “constituyen la base de la actual Semana Santa que se celebra en las mismas épocas en las cuales acontecían, las fiestas de Tamuz y Atis”.²⁵⁴ El ceremonial cristiano reproduce esta secuencia ritual; Jesús es crucificado, muere y resucita al tercer día, sólo que este acto no se refiere al

²⁵² Johanna Broda quien ha explorado el sentido del culto a la cruz dice que éste se vincula con diversos sucesos conmemorados por la iglesia católica y otros relacionados con la Reconquista de España; su veneración se compone de tres festividades: el 3 de mayo cuando se conmemora “El hallazgo de la cruz”, el 26 de julio que festeja “El triunfo de la cruz” y el 14 de septiembre, día dedicado a la “Exaltación de la Cruz” (Johanna Broda, *op. cit.* 2004, p. 74).

²⁵³ Philippe Walter, *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 98.

²⁵⁴ Tamuz era el dios frigio, quien durante el mes de marzo encarnaba el ciclo de muerte y renacimiento de la vegetación, momento este último en que la deidad era vestida con una túnica púrpura recubierta de violetas (Teresa Rhode, *op.cit.* p. 79). No deja de llamar la atención que durante la Cuaresma y la Semana Santa, los ornamentos usados en las iglesias católicas sean de color púrpura, y que en muchos templos de México, incluidos los de Milpa Alta, en ese periodo, los santos se cubran con tela del mismo color, al tiempo que sus altares, se adornen con naranjas, fruta que durante la Colonia se decía que reflejaba la tristeza de la virgen de Dolores (*La fiesta en la Nueva España*, CNCA-INAH, Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán, Edomex, 1997, s/p).

cumplimiento del ciclo agrícola, sino a la salvación de los hombres, suceso que el catolicismo sostiene que no ocurre en este mundo sino en el llamado reino de dios.

El sacrificio humano era una realidad en el territorio ocupado por nuestro país cuando llegaron los conquistadores españoles; se sacrificaba a niños durante la temporada de secas y se inmolaba en diferentes festividades a guerreros con el propósito de alimentar y vitalizar a los dioses. Se creía que las divinidades morían cuando se inmolaba a los esclavos escogidos para representarlos, quienes en este tipo de ritual recibían en nombre de *ixiptlas*.²⁵⁵ Por esa razón, la imagen del sacrificio de Cristo y las prédicas sobre el poder salvador de su sangre plantearon dificultades a los evangelizadores; éstos prontamente observaron una serie de paralelismos entre la celebración cristiana de la Semana Santa en la que se desarrollaban las llamadas “procesiones de sangre” y de nazarenos, cuyos participantes se cubrían con capuchas al tiempo que hacían oblaciones de sangre,²⁵⁶ y algunas de las acciones rituales propias de los cultos nativos en los que se sacrificaba a seres humanos con el fin de mantener el funcionamiento del ciclo cósmico.

Esta simetría –formal- provocó que las autoflagelaciones características de las procesiones españolas realizadas durante la Semana Mayor se prohibieran o sometieran a una estricta vigilancia en la Nueva España.²⁵⁷ Sin embargo, los indígenas reinterpretaron las nociones cristianas del ciclo pascual y ahora, a pesar de que las ceremonias de Semana Santa son propiamente católicas, la manera en que las recrean los nativos de Milpa Alta señala la velada continuidad de algunas concepciones del complejo cultural de raíz mesoamericana constituido por los cerros, cuevas, agua y aires. Estos elementos fisiográficos y climatológicos

²⁵⁵ Michel Graulich, “El sacrificio humano en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, Vol. XI-Núm. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 18-19.

²⁵⁶ Luis Weckmann, *op. cit.*, p. 244. Weckmann considera que los actos sacrificiales que implican el derramamiento de sangre, que realizan actualmente los peregrinos que van a Chalma y a otros santuarios cargando cruces claveteadas o provocándose otro tipo de flagelos, no derivan de prácticas religiosas mesoamericanas, sino de las procesiones de sangre propias de la Europa medieval.

²⁵⁷ Luis Weckmann, *op. cit.*, 244.

aparecen en las narraciones referidas al origen de los pueblos mesoamericanos y hasta la fecha forman parte de una cosmovisión o entendimiento del mundo vinculado con la producción del maíz.

Ahora bien, en Milpa Alta el maíz se siembra entre marzo y abril; más adelante, cuando han caído las primeras lluvias, se deshierba y en junio cuando la caña ya tiene cierta altura se le hecha el *montón*.²⁵⁸ Durante este tiempo, en el cual se requiere agua para que la planta germine e inicie su crecimiento, es cuando se realiza la mayor parte de las peregrinaciones corporadas de la región, las cuales acuden a visitar a Cristos ubicados en poblados del Estado de México y Morelos. Además se representa la Pasión de Cristo, se festeja el Carnaval, la Santa Cruz, Corpus Christi, la Ascensión del Señor y Pentecostés.

Las peregrinaciones de las ferias de Cuaresma

En los siglos XVI y XVII, los evangelizadores españoles construyeron a lo largo y ancho del territorio novohispano centros de culto dedicados a la imagen de Jesús crucificado. Entonces se instauraron el santuario del Cristo de Amecameca o señor del Sacromonte, ubicado en el Estado de México y los templos dedicados a los Cristos de Tepalcingo, Ixcatepec y Mazatepec, que se asentaron en el norte de Morelos. Estas iglesias se edificaron en lomas o cerros y el territorio que los circunda suele contener cuevas y fuentes de agua, hecho que ha llevado a diversos investigadores a sostener que se trata de sitios antiguamente dedicados al culto de las deidades del agua.²⁵⁹ Las fiestas de estos Cristos dieron pie a la generación de un circuito ceremonial y comercial al que Bonfil Batalla llamó el Ciclo de Ferias de

²⁵⁸ Este término hace referencia literalmente al montón de tierra que se le pone a la planta para ayudarla a que se mantenga erguida cuando empieza a crecer.

²⁵⁹ Por ejemplo, sobre el señor del Sacromonte, Mendizábal apuntó que en el cerro de Amecameca existía “un teocalli dedicado al viejo Tláloc y a los familiares Tlaloques (Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas*, Tomo II, p. 253).

Cuaresma.²⁶⁰ A ellas acuden poblaciones del centro y norte de Morelos, algunas del Estado de México y otras de los pueblos originarios del Distrito Federal. En el caso de la delegación Milpa Alta, destacan las peregrinaciones de San Pedro Atocpan, pueblo que visita al señor del Sacromonte y Mazatepec y las realizadas por los nativos de Villa Milpa Alta a Amecameca, Tepalcingo e Ixcatepec, asentamiento este último ubicado en las faldas del Tepozteco en donde se venera a un Cristo y del cual se dice que sostiene relaciones de hermandad con el Señor de Chalma, con el de las Misericordias de Atocpan y el de Chalmita de San Pablo Oztotepec.

Se desconoce desde cuándo se realizan las peregrinaciones cuaresmales, que ahora como antaño se hacen caminando, pero las personas mayores dicen que al finalizar el siglo XIX las mayordomías se encargaban de organizarlas, aunque esto se interrumpió con la Revolución y se reactivó al concluir el movimiento armado. Martínez Ruvalcaba señaló, en el decenio de 1970, que estas peregrinaciones mostraban cierta declinación; su desarrollo ya no convocaba a un número considerable de nativos. No obstante, más de 30 años después no han desaparecido, aunque muy probablemente en alguna medida su sentido se ha transformado. Estos recorridos rituales hablan de la permanencia de antiguos vínculos ceremoniales con pueblos del Estado de México y el norte de Morelos, que seguramente estuvieron con anterioridad relacionados con ritos orientados a propiciar la precipitación pluvial, pero que hasta la fecha se mantienen porque además de mostrar la persistente devoción de los milpaltenses por las imágenes visitadas, simbolizan la unidad de sus pueblos y su continuidad articulada; las peregrinaciones cuaresmales son corporadas; su organización se halla a cargo de mayordomías que acuden a los santuarios acompañando al santo patrón de sus respectivas comunidades y cuyo estandarte invariablemente abandera a los peregrinos. El sujeto de este tipo de recorrido ritual, como bien señala Gilberto Giménez, no es el individuo, ni un grupo

²⁶⁰ Véase Guillermo Bonfil Batalla, "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México" en *Anales de Antropología*, Vol. VIII, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971.

aislado, sino todo el pueblo “simbolizado por las imágenes de los santos patrones”.²⁶¹

La representación de la Pasión

Esta práctica religiosa de origen medieval se introdujo en la Nueva España en el siglo XVI, como una más de las medidas evangelizadoras que se apropiaron los indios. Gruzinski señala que la preparación de los *nescuitiles* -o pasiones indígenas- se hacían a lo largo de dos meses y eran dirigidos por los notables de los pueblos, quienes repartían entre los habitantes de la población 30 a 40 papeles. En estas representaciones, “los indígenas tenían la oportunidad de producir su propia versión del cristianismo; improvisaban los parlamentos e ideaban las escenificaciones, así como los trajes”. El drama “era un espacio importante de producción de reliquias; los indígenas se repartían el carmín que coloraba las heridas de la imagen, recogéndolo con pedazos de algodón, puesto que se creía que estos objetos curaban a los enfermos”. Los actores se confesaban y comulgaban antes y después de la representación, en especial aquellos que habían interpretado papeles nefastos.²⁶²

En el siglo XVI, los *nescuitiles* fueron tolerados por los sacerdotes, que poco comprendían la manera en que los indígenas reinterpretaban el sacrificio de Cristo, de manera que se limitaban a impedir la ocurrencia de excesos en las festividades. Sin embargo, en 1769, bajo la égida del despotismo ilustrado, la iglesia los prohibió; “la indecencia de los participantes, la profanación de los adornos y vestimentas litúrgicas, los accidentes, los excesivos gastos, el aspecto grotesco de las celebraciones”²⁶³ fueron algunos de los argumentos esgrimidos por la institución

²⁶¹ Gilberto Giménez, *op.cit.*, 1978, p. 158.

²⁶² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 251.

²⁶³ Serge Gruzinski, *La ciudad de México. Una historia*, México, FCE, 2004, p. 429 (Col. Popular, 566).

religiosa para tratar de terminar con esos dramas sagrados. Ahora bien, desconozco el devenir histórico de los *nescuitiles* en Milpa Alta, pero hoy en día la representación de la Pasión en los pueblos originarios de esa demarcación es una práctica viva y muy dinámica en cuya organización y ejecución interviene un número notorio de nativos e imágenes, muchas de ellas de gran antigüedad. En efecto, en Villa Milpa Alta durante la Semana Santa salen a la calle el Divino Maestro, el Divino Salvador y el Santo Entierro, todas ellas imágenes de manufactura colonial, cuya preservación se debe a la devoción y al gran cuidado que le prestan sus custodios, esto es, los mayordomos encargados de su culto.

La Pasión se escenificaba hasta hace poco tiempo en siete de los 12 pueblos de la demarcación, si bien como parte del proceso de reactivación de la cultura propia que se ha manifestado en la región durante las últimas décadas, esta actividad ha adquirido un alto grado de popularidad y por esa razón en los últimos seis años dos pueblos más empezaron a representarla.²⁶⁴ Los actos rituales, las escenas, así como los papeles interpretados, varían en cada lugar y dependen de la creatividad de los nativos. Las representaciones se llevan a cabo en vivo y en ellas participan actores locales, quienes se preparan con mucha antelación para “servirle a Cristo”.

Viene la Semana Santa, esa tradición está. Los muchachos la hacen bien. Servir a Cristo es bueno...cuando yo era joven tomé el papel de Sentencia, nadie creía que yo iba a poder. Casi no fui a la escuela, leía mal, era huérfano, pero mi maestro era muy bueno, me enseñó. Mi maestro ya está bajo tierra.²⁶⁵

La organización de las celebraciones de la Semana Mayor, como el resto de las ceremonias comunitarias religiosas milpaltenses, tiene en cada pueblo características específicas, pero es en Villa Milpa en donde muestran un alto grado de complejidad;

²⁶⁴ Los pueblos en donde actualmente se representa la pasión son: Villa Milpa Alta, San Salvador Cuauhtenco, San Pablo Oztotepec, San Francisco Tecoxpa, San Pedro Atocpan, San Jerónimo Miacatlán, San Agustín Ohtenco, San Lorenzo Tlacoyucan y San Antonio Tecómitl.

²⁶⁵ Don Agustín Reynoso, nativo de Villa Milpa Alta, febrero de 2006.

en ella participan las mayordomías encargadas del cuidado de las cinco imágenes que “salen durante la Semana Santa”.

El mayordomo del Santo Entierro, el mayordomo del Divino Salvador y el mayordomo de la Virgen de Dolores tienen que ponerse de acuerdo... ¡ah! Se me olvidaba y el Centurión es un mayordomo que organiza todo lo de Semana Santa. Junto con el sacerdote de aquí debe organizar desde el Domingo de Ramos. A qué hora debe ser la misa, a qué hora debe ser la Bendición de las Palmas, de donde debe salir la imagen del Divino Maestro y para la semana pues que actividades va a haber en la parroquia. Y el Jueves Santo a qué hora va a ser la misa,...los sermones de flagelación. Hacen sus reuniones, se congregan y así van desglosando el programa.²⁶⁶

En Villa Milpa Alta, la persona encargada de “sacar el cargo de Semana Santa” recibe el nombre de Centurión,²⁶⁷ en su casa se hacen a partir de agosto los ensayos de los actores de la representación y se guarda su llamativo vestuario, el cual se alquilaba en comercios especializados del centro, hasta que al finalizar la década de 1950 se compró para tenerlo siempre listo para la ocasión. Es también en el hogar del Centurión en donde se ofrece alimento en los días santos al reparto de la dramatización; esta comida, como lo establece la tradición, se compone de platillos cuaresmales: revoltijo, tortas de papa y pescado, entre otros preparados más.²⁶⁸

Durante la Semana Santa del año 2006, en el interior de la Parroquia de la Asunción, se llevaron a cabo las ceremonias previstas por la liturgia católica,²⁶⁹ cuya

²⁶⁶ Señor Natalio Álvarez, nativo de Villa Milpa Alta, agosto de 2008.

²⁶⁷ La palabra centurión que en principio designa al legionario romano a cuyo cargo estaban cien soldados, fue empleada por los españoles para nombrar a un funcionario encargado de recaudar tributos en las Repúblicas de indios. Gibson indica que “Dentro del calpultin, las familias parecen haber estado agrupadas en unidades vigecimales, cada una con un funcionario propio. Muchas noticias comentan especialmente sobre los *centecpanpixqui* (20 *pixqui*) con jurisdicción sobre veinte familias, y los *macuiltecanpixqui* (100 *pixqui*) o centurión con jurisdicción sobre 100 familias”, y añade que durante las primeras décadas del gobierno español, la organización vigesimal representada por los anteriores funcionarios permaneció en varios lugares, como en Xochimilco “en donde en 1561, la organización consistía de 52 centuriones y 24 80-*pixque*.” *op.cit.* p. 184 y 185.

²⁶⁸ En San Juan Tepenahuac durante este período del año se acostumbra recolectar *tellates*; huevos de hormiga que se guisan con salsa roja o verde, con nopales y epazote y se consideran comida de Cuaresma.

²⁶⁹ Las ceremonias propias de la liturgia católica son el traslado del Santísimo Sacramento al Altar, el Lavatorio de los Pies, la Liturgia de la Pasión y Muerte de Jesucristo, la Vigilia Pascual y la

ejecución se intercaló con las propias de la Representación de la Pasión. El jueves se escenificó dentro del templo la Última Cena; el viernes se sacó al Cristo del *apostillo*, una celda que se construye en el atrio y se arregla con ramos de manzanilla y naranjas (éstas, por cierto, una vez terminado el acto se reparten como reliquias). El vía crucis se desarrolló el Viernes Santo, partió de la parroquia y recorrió las estaciones colocadas en los diferentes barrios del pueblo, hecho que convocó la participación de sus pobladores quienes salieron a la calle para observar o unirse al recorrido; en éste, algunas personas rememoraban con gusto la representación en la que años atrás ellos había colaborado desempeñando el papel de algún personaje. Por último, el vía crucis regresó a la parroquia, en donde se dramatizó en vivo el ahorcamiento de Judas, acto cuya complicada ejecución provocó suspenso, algarabía, carcajadas y, en suma, nerviosismo y gran expectación. Por la tarde se escenificó la crucifixión, el descendimiento de la Cruz y se llevó al Santo Entierro en procesión a la Capilla del barrio de la Luz; ahí se representó el Sepulcro de Jesucristo y se veló al Santo Entierro, hasta que el Domingo de Resurrección dicha imagen regresó, de nueva cuenta acompañada de una nutrida procesión, a la parroquia de la virgen de la Asunción.

En Villa Milpa Alta, a diferencia de lo que ocurre en Tecoxpa y Oztotepec, se dice que “por respeto” no se representan en vivo ni a Jesús ni a la virgen, por lo que la imagen que sube al madero es la del Santo Entierro.²⁷⁰ Sin embargo, esto no significa que este vía crucis esté exento de sacrificios corporales: cargar las imágenes o representar los papeles de Dimas y Gestas -el ladrón bueno y el malo-, quienes en su recorrido cargan cruces al duro rayo del sol, son sin lugar a dudas una tarea extenuante que a menudo desempeñan personas que cumplen votos y mandas.

El Centurión deja su puesto el domingo de Pascua, día en que al término de una misa se desarrolla el cambio de cargo en una ceremonia igual a la celebrada por

Bendición del Cirio y del Agua Bautismal, pero estas ceremonias no suscitan tanta expectación como las organizadas por el Centurión.

las sociedades y mayordomías, sólo que en este caso el Centurión entrante y el saliente, así como sus respectivas esposas, caminan en una vistosa procesión a la iglesia acompañados por los actores de la representación, los soldados romanos, los apóstoles, Dimas y Gestas, María Magdalena y, entre otros personajes más, un nutrido grupo de niñas vestidas de angelitos.

En San Francisco Tecoxpa, en donde la representación de la Pasión se ha fortalecido en los últimos años, la celebración inicia con una misa el Viernes de Dolores en la cual, como sucedía durante la Colonia, se confiesan y comulgan los actores y se bendicen sus vestuarios. En la escenificación de este pueblo se incorporó hace poco tiempo el papel de los judíos, personajes a los que se les encomendó el trabajo de construir el palacio de Pilatos, al tiempo que los encargados de la representación resolvieron recientemente invitar a participar en el desarrollo de este drama a sus vecinos de San Jerónimo Miacatlán y San Agustín Ohtenco. Con esto, el recorrido del vía crucis se amplió y aumentó el número de organizadores, así como de actores.²⁷¹ San Lorenzo Tlacoyucan es otro de los pueblos en donde también se han fortaleciendo las ceremonias de la Semana Mayor.

Antes, solamente recorríamos el pueblo y rezábamos. [Desde] hace tres años se hace la Última Cena en el Calvario, se ponen las estaciones...las caídas. Se sienten muchos sentimientos...y no crea que improvisamos, todos ensayamos.²⁷²

La impronta mesoamericana en la Representación de la Pasión se observa en las creencias que en torno del Santo Entierro circulan en los pueblos de Milpa Alta. Esta imagen es un Cristo yacente, de talla similar a la de un hombre que se coloca en

²⁷⁰ Esta imagen, como muchas otras elaboradas en la Colonia es liviana y flexible; está hecha de bagazo de caña y está articulada con piel de ternero. En tiempos coloniales la figura del Santo Entierro era la que se empleaba en la escena de la crucifixión.

²⁷¹ En 2006, además del Comité de Semana Santa de Tecoxpa, participaron en la organización de esta representación la Comisión de Semana Santa de San Jerónimo Miacatlán y la Mayordomía de Semana Santa de San Agustín Ohtenco.

²⁷² Encargado de la capilla mayor o iglesia de San Lorenzo, 2007.

un féretro, con lo cual representa la muerte de Jesús; solamente sale de los templos en la Semana Mayor, es decir, en temporada de secas y se piensa que su desplazamiento produce lluvia “Cuando el *santoentierrito* sale de su iglesia llueve o hay mucho viento,...cuando el Cristo regresa a su capilla se siente otra vez a gusto, descansa y ya no llueve”.²⁷³ El Santo Entierro es una imagen que suele estar asociado a las cuevas y en tal sentido su imagen evoca al *Tepeyólotl*,²⁷⁴ es decir al corazón del cerro, señor del Eco y poderoso señor de los animales.

²⁷³ Doña Anastasia, nativa de San Pablo Oztotepec, 1992.

²⁷⁴ Entre los santos entierros asociados con cuevas se encuentran el de Amecameca; el Señor de la Cuevita de Iztapalapa, imagen sobre la cual se dice que se extravió en su camino a la ciudad de México en donde iba a ser restaurada, pero que apareció totalmente renovada, dentro de una cueva en Iztapalapa, y en Milpa Alta, el santo entierro depositado en el santuario de Chalmita, espacio que como se verá más adelante se relaciona con la existencia de cuevas y de una fuente de agua.



**Representación de La Pasión.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 1998.**



Procesión del Santo Entierro, San Pablo Oztotepec.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 1998.



Santo Entierro, Parroquia de la Asunción, Villa Milpa.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2008.

Los carnavales milpaltenses

El carnaval no es una celebración propiamente religiosa, aunque se vincula con la Cuaresma. Philippe Walter sostiene que los pueblos europeos conquistados por los romanos organizaban el tiempo con base en los ciclos lunares, de manera que el año se dividía en ocho periodos de 40 días a cuyo inicio o final se celebraban grandes comilonas o carnavales.²⁷⁵ El mismo autor considera que la instauración de la Cuaresma, como un periodo preparatorio para la Pascua “con la prohibición de comer carne”, procede del cristianismo; surgió en la Edad Media y respondió “a la voluntad deliberada de desterrar los excesos del festín carnavalesco considerados como un rito impuro”.²⁷⁶

Los colonizadores españoles introdujeron los carnavales a la Nueva España; en donde éstos adquirieron connotaciones distintas dependiendo del grupo sociocultural que los realizara. Al respecto, Ethel Correa y Ruth Solís, señalan:

Todo parece indicar que en la ciudad de México había dos carnavales “paralelos”, el de la población indígena, que tenía lugar en los pueblos aledaños a la ciudad y cuyas manifestaciones más características fueron el baile de los huehuenches y la fiesta del ahorcado, y el carnaval de la población española-criolla-mestiza, que se realizaba dentro de la traza urbana y cuyas manifestaciones más típicas fueron los bailes de máscaras, los “paseos” o desfiles de carruajes y las chanzas y burlas callejeras.²⁷⁷

Ahora bien, en algunos pueblos milpaltenses los carnavales inician el Sábado Santo, en otros el domingo de Resurrección y en otros más un domingo después de esta celebración.²⁷⁸ En consecuencia, en algunos casos los últimos ritos de la Semana Mayor coinciden con el inicio del carnaval. Esto sucede en San Pablo

²⁷⁵ Philippe Walter, *op.cit.* p. 16 y 17.

²⁷⁶ Philippe Walter, *op.cit.*, p. 98.

²⁷⁷ Ethel Correa y Ruth Solís “Carnaval, baile de máscaras y mascaradas en la ciudad de México”, en *Antropología*. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Núm. 41, 1994.

²⁷⁸ Los pueblos que celebran el carnaval son Villa Milpa Alta, San Salvador Cuauhtenco, San Pablo Oztotepec, San Francisco Tecoxpa y San Antonio Tecómitl.

Oztotepec, en donde el Sábado Santo empiezan a circular por la calle principal las alegres comparsas carnavalescas que se acallan y momentáneamente se detienen cuando en su recorrido se encuentran con la procesión del Santo Entierro, que ese día después de la ceremonia de velación -en este caso desarrollada en el templo de San Pablo- regresa al santuario de Chalmita, su hogar habitual. El hecho de que el último día de la Semana Mayor coincida con el inicio del carnaval suele incomodar a los sacerdotes, quienes consideran que “el sábado todavía es día de luto y no se baila”.²⁷⁹ No obstante, según pude observar, para los sampableños esta superposición no representa ningún problema; algunos deciden acompañar al Santo Entierro en su retorno a Chalmita y después se incorporan al carnaval; otros, cuando en la calle principal coinciden las comparsas y la procesión, dejan la animación carnavalesca y se adhieren por un momento al recorrido ritual, para luego reintegrarse al baile del festejo, sin que este tránsito cause alarma o desaprobación entre el grueso de la población.

Para revestir al Carnaval de un sentido religioso, los sacerdotes han inculcado a los milpaltenses que este festejo celebra la Resurrección del Salvador, pero el hecho de que el carnaval se desarrolle después de la Cuaresma probablemente señala su relación con el ciclo productivo del maíz. Así lo sugiere el siguiente testimonio de un comunero milpaltense, para quien “El Carnaval, la fiesta de los chinelos, mezcla la llegada de la primavera, también es la siembra que empieza y del gusto por la Resurrección”.²⁸⁰

En Milpa Alta, los carnavales duran entre cuatro días y una semana; para su desarrollo, los barrios de los pueblos organizan comparsas que son encabezadas por algunas mujeres jóvenes, candidatas además al título de reina. Cada comparsa se integra por un grupo de organizadores y de Chinelos, personajes que acompañados por una banda musical ejecutan la afamada danza que los caracteriza, la cual se conoce con el nombre de *el brinco*.

²⁷⁹ Don Pablo, presbítero que estaba a cargo de las iglesias de Cuauhtenco y Oztotepec, 1992.

²⁸⁰ Lázaro Mármolejo, nativo de Oztotepec, 1992.

Termina la Semana Santa el domingo de Resurrección y ya por la tarde se congregan los barrios para ir a recoger a la reina del carnaval. El año este que salió le tocó al barrio de San Mateo, todos los barrios restantes se reúnen en esa capilla para ir por la reina. Ellos tienen como símbolo una bandera y los siete emblemas de los barrios y lo principal, pues que está la imagen de la virgen. La reina tiene que hospedar esa bandera en su casa, todos se reúnen ahí, ahora son cuatro días, anteriormente eran tres.²⁸¹

En algunos pueblos como San Salvador Cuauhtenco y San Pablo Oztotepec se elige en la inauguración del Carnaval a la reina y después esta joven y las princesas -el resto de las concursantes- suben a sus respectivos carros alegóricos y circulan, una y otra vez, por la calle principal del pueblo aventando dulces y frutas a los concurrentes, una acción que bien puede interpretarse como una signo de abundancia o de fertilidad. Los recorridos se acompañan de bandas musicales, chinelos, así como diversos personajes carnavalescos, es decir personajes que presentan el mundo al revés o que escenifican situaciones de inversión sexual: parejas de hombres vestidos de novia y novio; varones disfrazados de mujer -cuyo arreglo acentúa cómicamente las características propias del cuerpo femenino-; y personas disfrazadas como políticos o artistas de la televisión, quienes dramatizan situaciones hilarantes, algunas impregnadas de un erotismo que difícilmente se exhibiría fuera del carnaval, cuyo espacio y tiempo son lúdicos y transgresores. En efecto, a lo largo de las últimas décadas he visto desfilar en los carnavales milpaltenses a personajes que caracterizaban de manera grotesca y satírica a diversas autoridades gubernamentales, por ejemplo, a Carlos Salinas de Gortari y Vicente Fox, dos ex-presidentes de México, a George W. Bush, quien hasta hace poco fungiera como presidente de Estados Unidos y a Bin Laden.

Los chinelos son danzantes vestidos con una túnica de terciopelo negro y un gorro cilíndrico elaborado con el mismo material que se ensancha en la parte superior, lo que aumenta el tamaño del personaje. En la túnica y el gorro se bordan

²⁸¹ Señor Natalio Álvarez, nativo de Villa Milpa Alta, agosto de 2008.

con chaquira y lentejuelas diversos motivos, desde imágenes religiosas -como la virgen de Guadalupe o el señor de Chalma- hasta caricaturas de Walt Disney. En los últimos años, al parecer debido al influjo del Movimiento de la Mexicanidad, se han incorporado motivos como el Popocatepetl y la Iztacíhuatl, representados en su versión humana, es decir, como un guerrero indígena semiarrodillado y una mujer dormida. Los chinelo usan una máscara de hombre barbado y enormes ojos; su larga vestimenta remeda una túnica que cubre por completo al individuo, de tal manera que es difícil identificar a la persona que escondida tras ese disfraz tiene la autorización de jugar bromas a los participantes.

Andrés Medina considera que el chinelo²⁸² es un personaje derivado de la danza de Moros y Cristianos de la cual se mantiene únicamente el disfraz de sarraceno. Propone que esta danza se difundió hace pocas décadas desde un punto de origen (Tlayacapan y Tepoztlán) a diversos pueblos originarios situados al sur del Distrito Federal, en donde el baile característico del carnaval era el de los huehuenches. Éste parece ser el caso de los pueblos milpaltenses, en los que los trabajos antropológicos elaborados durante la primera mitad del siglo XX no mencionan al llamativo chinelo, mientras que algunos nativos conservan la memoria de que antes de los chinelo estaban los huehuenches.

Los huehuenches son estos señores que se disfrazaban, pues de diferentes...de viejitos, de señoras viejitas con sus trenzas. Los señores se vestían de mujer, con su ropa como antes eran las abuelitas, sus chincuetes,... unas camisas que nuestros antepasados usaban de manta. Era para reírse. Todavía que nos hacían reír, ellos tenían que pagar la orquesta ...los vecinos no querían cooperar, como tres años no hubo carnaval, se desanimaron, hasta que se volvieron a organizar nuevamente. Los chinelo, así como los conocemos son relativamente recientes, tienen pocos años.²⁸³

²⁸² Andrés Medina, comunicación personal. En apoyo a la hipótesis de Medina, en este punto conviene señalar que la voz chinelo o chinela, designa a una babucha o zapatilla morisca (*Enciclopedia Sopena Universal*, Barcelona, Ed. Ramón Sopena, S.A, Tomo I, 1963, p. 924).

²⁸³ Doña Elvira Palma, nativa de Santa Ana Tlacotenco, agosto de 2008.

Hasta el momento no he obtenido información que me permita conocer cuál era el sentido que tenía para los milpaltenses la danza de los huehuenches; lo único que parecen recordar los nativos acerca de estos personajes es que “eran unos hombres que se vestían de mujeres”. Sin embargo, el término huehuenche es un vocablo náhuatl que alude a los viejos o ancestros, los cuales se ha propuesto que regresan en el carnaval y muestran una clara conducta sexual que puede interpretarse como signo de fertilidad, abundancia y alimento,²⁸⁴ precisamente en un momento del año en que está por iniciar el cultivo del maíz. En este sentido, es probable que la desaparición de esta danza en Milpa Alta se debiera precisamente a la disminución del cultivo de esa gramínea en la delegación.

Conviene señalar que, dado el interés surgido en las últimas décadas entre los nativos de la demarcación por reactivar aquellas prácticas culturales que los relacionan con su pasado mesoamericano y los distingue como pueblos dentro de la urbe capitalina, en algunos asentamientos se ha revalorado la figura de los huehuenches, aunque naturalmente su recuperación ha implicado la aparición de novedosas reinterpretaciones. En San Francisco Tecoxpa, por ejemplo, en 2004 se efectuó un concurso de huehuenches en el que participaron jóvenes disfrazados de mujer, cuyo aspecto era parecido al de un travesti, y personas que representaban monstruos como los que habitualmente aparecen en la televisión y que danzaban el *brinco* del chinelo.

En apariencia, San Antonio Tecómilt fue el único pueblo en el que no desaparecieron del todo los huehuenches. En ese lugar, la introducción del chinelo dio pie a la generación de un conflicto entre dos barrios, de tal manera que por varios años cada uno de ellos salió al carnaval con una danza diferente.

El primer barrio que los trajo acá (a los chinelos) fue Xochitepetl. Fue y alquiló unos trajes al pueblo de Yautepec para que trajeran a unos vestidos de chinelos. Se armó un broncón con el barrio Xaltipa porque, pues antes no se

²⁸⁴ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, 1990, UNAM-CEMCA-INI, p. 333-383.

traían. Pero mire ahorita que bueno que ya en la plaza cívica se juntan los dos; porque ya entran muchachas, niños y antes no porque eran puros hombres, con los huehuenches no salían mujeres.²⁸⁵

Miguel Morayta, por su parte, considera que el chinelo empezó a extenderse desde el norte de Morelos hasta otras regiones del mismo estado y también a algunos pueblos del Distrito Federal a partir de la década de 1960.

Lo vistoso de los trajes y de la danza misma, así como la alegría de la música hicieron de los chinelos un excelente regalo, con el cual los pueblos acompañaban sus promesas, cuando visitaban a los pueblos del Distrito Federal, del Estado de México y del mismo Morelos. Este tipo de intercambio ceremonial estimuló la creación de comparsas en los pueblos visitados. Así por ejemplo, la Banda de Brígido Santamaría de Tlayacapan apoyó la creación de una comparsa de chinelos en Milpa Alta.²⁸⁶

Hoy en día, al chinelo se lo entiende en Milpa Alta como una más de las tradiciones propias; este personaje aparece sobre todo en el carnaval, pero su danza también se ejecuta en contextos de interacción social en los que los milpaltenses tienen un interés especial en mostrar su especificidad cultural, de tal modo que el personaje y su danza se han convertido en uno más de los emblemas que identifican a los nativos de la delegación.

Para terminar este apartado, creo oportuno mencionar dos cosas. La primera es que desde hace poco tiempo las comparsas de algunos de los pueblos de la delegación acuden a danzar a la inauguración del carnaval de Villa Milpa Alta, con lo cual el festejo está generando un proceso de articulación que empieza a rebasar el nivel de la comunidad para expandirse al ámbito regional. La segunda es que el carnaval es uno de los dos festejos o tradiciones comunitarias en el que he visto participar al delegado, tal vez porque tres años atrás la autoridad local empezó a financiar parte de esta actividad, a la cual las últimas administraciones

²⁸⁵ Señor Fernando Aguilar Jiménez, nativo de San Antonio Tecómitl, 2008.

²⁸⁶ Miguel Morayta, "El norte de Morelos. ¿La parte sur de una gran región simbólico-ceremonial?", documento de trabajo s/f, p.16 y 17.

delegacionales le atribuyen potencialidades turísticas y bondades comerciales. En este punto, es oportuno señalar que uno de los elementos que configuran la política que el gobierno del Distrito Federal, encabezado por Marcelo Ebrard, ha diseñado para los pueblos originarios de la entidad es su promoción turística.



**Chinelos, Carnaval en San Pablo Oztotepec.
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 1998.**

La Santa Cruz.

En el centro de México, la fiesta de la Santa Cruz es un ritual que contiene un importante referente agrícola; su simbología se alimenta, en buena medida, de la cosmovisión fraguada por los pueblos mesoamericanos a partir de la observación de los fenómenos meteorológicos propios de esta parte del mundo. La fiesta se vincula, en términos simbólicos, “con el paso de la estación seca a la de lluvias (marcado por

el paso del sol por el cenit) y el inicio de la siembra”.²⁸⁷ En muchos pueblos de raíz mesoamericana, la celebración de la Santa Cruz implica la realización de rituales en los cerros o lugares cercanos a fuentes de agua, en donde se colocan a menudo cruces y se celebran ceremonias de petición de lluvias, al tiempo que se propicia la aparición de vientos que favorecen el crecimiento de la planta del maíz y se conjura a los dañinos.²⁸⁸

Relata Luz Jiménez que a principios del siglo XX, en el barrio de la Santa Cruz de Villa Milpa Alta la cruz se sacaba en procesión cuando el agua no caía.

Sacaban a nuestro buen Dios; daba vueltas por todo el pueblo: de vez en cuando dábamos la vuelta y nos cogía la lluvia: ¡Qué gusto tenía la gente porque ya llovía! Y se decía: “las milpas se están secando –milpas de maíz, de frijol- todo se muere de sed. Ya dan tristeza nuestras milpas” Y cuando daba de vueltas nuestro Señor con el padrecito, descansaba en cada esquina el Santísimo. Y el padrecito rezaba y echaba agua bendita. Así lo hacía en las cuatro esquinas del barrio.²⁸⁹

En San Pablo Oztotepec se recuerda que todavía al iniciar el siglo XXI, los alumnos de una de las escuelas primarias del pueblo enfloraban en mayo las cruces colocadas cerca del centro escolar que se ubica en un cerro. Actualmente, el 3 de mayo se celebra en Villa Milpa Alta una misa en la cima del volcán Teutli, lugar en donde está colocada una cruz, y en Atocpan el sacerdote encabeza una procesión que toca diferentes puntos del poblado en los que se ubican cruces y, pese a que en el recorrido las súplicas de los sampedreños ya no parecen aludir al tema de la lluvia, la vinculación de cerros, cruces y agua aún se recrea en la región. Así lo sugiere el hecho de que en abril algunos campesinos tlacotencas suben al cerro Metlaxinca a pedirle al monte que no lleguen los granizos a los terrenos de Santa Ana.²⁹⁰

²⁸⁷ Johanna Broda, *op. cit.*, 2004, p. 68.

²⁸⁸ Johanna Broda, *op. cit.*, 2001, p. 192.

²⁸⁹ Fernando Horcasitas, *op. cit.*, p. 40

²⁹⁰ Annabel Chavira, *El mito puesto en escena. Un encuentro con sí mismo y con el ser social*, tesis para obtener el grado de antropología social, ENAH, 2001, p. 27.

En todos los asentamientos de la región, por otra parte, el 3 de mayo se offician misas a las que acuden los nativos portando cruces adornadas con flores y listones para que reciban el agua bendita. A estas cruces se les atribuye el poder de cuidar las casas, las obras en construcción y a los albañiles, creencias que parecen aludir a una secuencia ritual realizada todavía al mediar el siglo pasado y que relacionaba la cruz con el espíritu protector de la casa.

Seis décadas atrás, William Madsen registró que en San Francisco Tecoxpa, cuando una persona edificaba su casa elegía al padrino de su espíritu protector y que cuando iniciaba la construcción, el padrino llegaba al sitio con pulque y tequila y colocaba la primera piedra diciendo: “en el nombre de dios haz que esta casa prospere”. Después erigía una cruz y la adornaba con flores, cosa que repetía cada semana hasta la terminación de la obra. El padrino, además, regalaba un perrito que era enterrado vivo en una olla bajo el suelo de la casa y cuyo espíritu se esperaba que protegiera a los niños que ahí vivirían. Cuando terminaba la construcción, el sacerdote bendecía la cruz, el padrino la colocaba cerca del altar familiar y la adornaba con flores frescas, oblación que repetía cada año en la misma fecha.²⁹¹ Este elaborado ritual ya no se realiza en los pueblos de Milpa Alta, pero en algunos hogares el 3 de mayo se invita a comer al “compadre de la cruz del colado”, o al “compadre de la cruz de la casa” personaje que al parecer funge ahora como el padrino de la casa.

Entonces cuando cuele uno o echa uno su techo de concreto ve uno a alguien que lleve la cruz para, según la creencia de uno, que no se caiga...Le lleva uno sus cajas de galletas, sus flores, si hay para cohetes, pues una docena de cohetes. Qué es lo que hace el casero, pues ofrecer un taco. Puede ser un amigo el que va a ser nuestro compadre.²⁹²

Además, las cruces bendecidas en mayo parecen haber retenido las propiedades fundacionales y protectoras, anteriormente atribuidas al espíritu de la casa. Se

²⁹¹ William Madsen, *op.cit.*, 1960, p. 60-63

²⁹² Señor Fernando Aguilar Jiménez, nativo de San Antonio Tecómitl, 2008.

colocan en las obras en construcción y en los altares domésticos y desde ahí se espera que “afiancen el calor del hogar” o que “tengan una buena influencia” sobre los miembros del grupo doméstico.

Dos Cristos milpaltenses, sus fiestas y santuarios

Cada pueblo milpaltense tiene un centro que, como he señalado antes, se ubica por lo general en la iglesia del santo patrón. Sin embargo, en algunos asentamientos, la centralidad conferida al santo epónimo y a su templo es compartida o desplazada a otro espacio en donde habita una imagen religiosa, cuya jerarquía si bien en términos de la doctrina católica es superior a la brindada a los santos, en el contexto local tiene una relevancia que no deriva exclusivamente de los preceptos instituidos por esa iglesia. Éste es el caso del señor de las Misericordias de San Pedro Atocpan y del Cristo de Chalmita ubicado en San Pablo Oztotepec; tales imágenes están hermanadas con el Señor de Chalma y con cuatro cristos más. Los centros de culto de los cristos milpaltenses fueron instaurados en el primer siglo de la colonización y se localizan en cerritos; de éstos circulan llamativas narraciones, cuyos contenidos remiten a nociones alusivas al origen de los pueblos que los alojan. Se trata de elevaciones que muy probablemente fungieron como la morada del dueño del lugar o *calpulteotl*, y en los cuales se colocaron durante la dominación española imágenes católicas a las que hoy día se les atribuye la capacidad de obrar infinidad de milagros. En efecto, el Señor de las Misericordias, el de Chalmita y desde luego el de Chalma, constituyen los tres cristos más importantes del panteón milpaltense.

Sobre el Señor de las Misericordias circula un relato que alude a su papel de fundador del pueblo, ya que muestra cómo este Cristo eligió quedarse a vivir en un espacio situado en lo que ahora es San Pedro Atocpan. En efecto, se dice que el Señor de las Misericordias originalmente residía en Santo Domingo Ocotitlán -una población ubicada en el municipio de Tepoztlán-, que lo llevaron a reparar a la Ciudad de México y que a su regreso lo bajaron para descansar en un cerrito cercano

a lo que ahora es San Pedro; empero, cuando los cargadores quisieron reanudar el camino e intentaron levantarlo “el Cristo ya no se quiso mover...se puso bien pesado. Ya no se movió”.²⁹³

Este Cristo ha recibido diferentes denominaciones y ha cambiado varias veces de lugar. Primero se lo llamó señor de *Xalimoloya*, “donde hay arena”, por las características del cerro en que decidió quedarse; posteriormente recibió el nombre de *Cruzlatempa*, “cruz en tierra alta”, para señalar precisamente que residía en una parte elevada. Más adelante fue trasladado a la parte baja del cerro, en donde se le construyó una pequeña capilla, en un lugar llamado *Yencuictlalpan*, por lo que a la imagen también se le asignó ese nombre. Durante la Revolución, para protegerla de los ejércitos que asolaban Milpa Alta, su imagen fue depositada en la iglesia de San Pablo ubicada en el centro de la ciudad y ahí permaneció en custodia hasta que en 1920 regresó a San Pedro Atocpan en donde fue recibida con una multitudinaria procesión. En el decenio de 1930 cayó una fuerte tromba en Atocpan que afectó gravemente a la capilla de *Yencuictlalpan*; pese a ello, el señor de las Misericordias permaneció en ese recinto 30 años más. Entonces, cuando la producción de mole empezaba a reportar importantes beneficios al pueblo, los sampedreños iniciaron la construcción del enorme santuario en el que actualmente se lo honra y que se ubica en el cerro elegido de forma inicial por el Cristo como su lugar de residencia.

La fiesta del Señor de las Misericordias conmemora la Ascensión del Señor; a ella concurren los habitantes de San Pedro y otros pueblos de la delegación, así como grupos de peregrinos procedentes de Morelos y el Estado de México. En su octava, llega una importante peregrinación de sampedreños que residen desde hace décadas en el centro del Distrito Federal y que año con año van a visitar al Cristo para agradecerle sus favores.

Entre las promesas que acuden a esta fiesta se encuentra la del Leñerito, imagen que también es festejada en esa fecha y que, como lo indiqué en el capítulo anterior, es una reproducción del Señor de las Misericordias, cuya mayordomía se

²⁹³ Semanero del Santuario del Señor de las Misericordias, febrero 2005.

ocupa hoy día de subir al bosque y cortar la madera para las comidas festivas, en un acto ritual que recibe el nombre de “la bajada de la leña”. A esta imagen, por su vinculación con los fogones para preparar la comida de los santos, bien puede relacionarse con el huehuateótl, el antiguo dios del fuego del panteón de los pueblos mesoamericanos ubicados en la cuenca de México.

Dos semanas después de la Fiesta del Señor de las Misericordias, en la conmemoración del Espíritu Santo, se celebra al Cristo de Chalmita, figura que también se sitúa en un santuario construido en un cerrito al cual se llega después de ascender por una larga y extenuante escalinata. El santuario consta de dos pequeñísimas capillas coloniales colocadas una frente a la otra, a diferentes alturas, así como una iglesia de enormes proporciones que empezó a edificarse al finalizar el siglo XIX y que no se concluyó en ese momento debido a los estragos causados por la Revolución. Empero, la devoción por este Cristo es tan grande, que en la última década de la centuria pasada los oztotepenses se dieron a la tarea de terminar la construcción de su nueva iglesia, al tiempo que realizaban las gestiones necesarias para que el centro de culto se consagrara como santuario, empeño que se logró en la conmemoración de Pentecostés del año de 1998; en esa ocasión se le otorgó al recinto dicha jerarquía eclesiástica.

Chalmita concentra festividades del ciclo ritual de Oztotepec que en los otros pueblos de la delegación habitualmente se desarrollan en el templo dedicado al santo epónimo. En diciembre se festeja a la virgen de Guadalupe, en enero se conmemora la Conversión de San Pablo -el patrono del asentamiento- y en febrero al Niño Dios. El Miércoles de Ceniza recibe un culto especial el Santo Entierro, imagen muy preciada por ser una reproducción del Sacromonte de Amecameca, lugar al que he señalado peregrinan en la Cuaresma diversos pueblos milpaltenses. El Santo Entierro, que como hemos visto reproduce nociones cosmogónicas asociadas al Tepeyólotl o corazón del cerro, también es venerado durante la Semana Santa, único momento del año que sale en procesión. La fiesta del señor de Chalmita se celebra en Pentecostés y el 14 de abril se conmemora el traslado del

Cristo a la nueva iglesia y, además, ahora también se festeja a San Judas Tadeo, cuyo ícono se incorporó al santuario hace pocos años y que desde luego ya cuenta con un grupo de encargados quienes se ocupan de su culto. Como lo mostraré en el siguiente apartado, prácticamente todas las imágenes de los templos están al cuidado de una agrupación que puede recibir el nombre de mayordomía o que se organiza como una mesa directiva.

Al decir de la población local, la fiesta de Chalmita siempre ha sido más importante que la de San Pablo; “no sabemos por qué”, me indicó el profesor Lozada -un reconocido maestro de primaria de Oztotepec-, “Será por el mes en que sale. Dicen que es Pentecostés”. Y ciertamente, la festividad del Espíritu Santo es según la liturgia católica, jerárquicamente superior a la del apóstol San Pablo, pero éste no parece ser un precepto teológico conocido por el común de los oztotepenses, para quienes su milagroso Cristo y su espacio condensan múltiples e importantes significados que remiten a nociones culturales alusivas al origen del pueblo o a la presencia de seres que evocan concepciones propias de la tradición religiosa mesoamericana.

Allí en ese cerrito donde está la iglesia, antes había toda clase de animales y se le llamaba *Cuyuchucayan* que quiere decir “el lugar donde moran los coyotes”. De la capilla un poco al sureste, a unos cien metros, donde está la secundaria, había una cueva. Todavía de chiquillo mi padre nos decía ¡Retírate, arrincónate! Porque ahí está la cueva, vas a encontrar aire.²⁹⁴ Decían que esta cueva iba a dar a los pies del señor de Chalmita. Yo me supongo que el nombre de Oztotepec, que quiere decir “en el cerro en la cueva” fue por esta relación.²⁹⁵

²⁹⁴ Esta frase refiere a los ahuehueton o enanos de la lluvia que habitan las cuevas, producen malos aires, malogran el crecimiento del maíz y provocan enfermedades como el *yeyecacuatsihuiztli*, cuyos síntomas son similares al reumatismo (Madsen, *op. cit.*, 1960, p. 181-191).

²⁹⁵ Profesor Gilberto Lozada, nativo de San Pablo Oztotepec, 2000.

Chalmita, como se advierte en el párrafo anterior, es un cerro relacionado con los animales, los aires, las cuevas y el agua;²⁹⁶ todos ellos son elementos que suelen referir al llamado dueño del monte o señor de los animales, es decir, al peligroso poseedor de las riquezas subterráneas, al regenerador de la vida,²⁹⁷ a un ente de origen mesoamericano que por efecto de los procesos de síntesis derivados de la evangelización española, hoy día es entendido como un ser dual porque puede prodigar el bien, pero también es perverso y agresivo como el demonio. Es en este sentido que resulta significativo el siguiente testimonio que recogí durante la fiesta del Cristo celebrada en 1991, cuando aún no se reiniciaba la construcción de la iglesia nueva.

Dicen que esta iglesia no se construyó de manera natural. Se hizo un pacto con la otra parte de nuestra religión, con el diablo...dicen que las piedras llegaban rodando solas. En la construcción de Chamita apoyó una persona que estaba empactada con el diablo...arriaba las piedras con su látigo.²⁹⁸

Otro factor que confiere una relevancia especial al Cristo de Chalmita es su relación fraterna con el Señor de Chalma. Algunos oztotepenses piensan que este vínculo fundamenta o explica la razón de ser de su peregrinación al santuario de Ocuilan en el Estado de México; creen que el Cristo de Chalmita debe ir a la fiesta de su hermano en Chalma y que su pueblo debe acompañarlo. Otros consideran que los hermanos se cambian “Porque cuando es la fiesta de aquí, del [Cristo] de San Pablo, el Cristo que está aquí es el de Chalma y el que está allá es el de Chalmita”,²⁹⁹ y

²⁹⁶ Algunas personas dicen que por la noche, cuando todo está en calma se oye correr el agua adentro del cerro.

²⁹⁷ Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1991, p. 109.

²⁹⁸ Testimonio recogido en la fiesta de Chalmita celebrada en 1991. También hay quien dice que la construcción de la iglesia nueva de Chalmita la inició Brígido Molina, un rico y poderoso personaje nativo de Oztotepec, que muy probablemente fungió durante el siglo XIX como juez de paz y de quien se dice que formaba parte de la Banda de los Plateados. Sobre este grupo de asaltantes que aparecen en la novela de Manuel Payno denominada “Los bandidos de Río Frío”, también se guarda memoria en los pueblos originarios de Tlalpan. (Véase Gloria Evangelina Ornela Tavarez, *op.cit.*).

²⁹⁹ Profesor Gilberto Lozada, nativo de Oztotepec, 2000. William Madsen encontró una narración similar en Tecoxpa que señalaba que “El Cristo de San Pablo era el santo patrón del pueblo de

otros más recuerdan que sus abuelos veían salir a su Cristo rumbo a Chalma, en compañía de tres bestias, precisamente como si se tratara de un ser que tuviera una especial ascendencia sobre los animales.

Mi abuela vivía aquí enfrente de Chalmita y decía que el 3 de enero veían salir un caballo blanco con el Cristo que iba para Chalma. Decía que siempre llevaba dos perros blancos. Esto no es una creencia, es una verdad...Ella lo veía...El Cristo va, pero como hay gente que ya no cree, por eso ya no se deja ver.³⁰⁰

Por último, creo oportuno señalar que los hermanos Flores Morales,³⁰¹ nativos del barrio de la Asunción de Xochimilco, quienes tienen la promesa de llevar la portada para el santuario de Chalmita en la festividad de Pentecostés, me indicaron que sus padres decían que los Cristos hermanados son siete: el Señor de Chalma, el de las Misericordias de San Pedro Atocpan, el Cristo de Chalmita de Oztotepec, el Cristo alojado en el Barrio de la Cruz de Xochimilco, el Sacromonte de Amecameca, el Cristo de San Francisco Culhuacán y el de Tepalcingo, Morelos. También me indicaron que todos estos cristos tenían la costumbre de ir a Chalma y de visitarse entre sí.

San Pablo en la delegación Milpa Alta. El Señor de Chalma iba a visitar a su hermano, en San Pablo, en los días en que los peregrinos de la ciudad de México iban a Chalma, porque al Señor de Chalma no le gustaba el maquillaje que usaban las peregrinas de la ciudad de México” (*op.cit.* 1957, p. 152).

³⁰⁰ Encargada o mayordoma de Chalmita, generación 2006.

³⁰¹ Junio de 2007.



Santuario de Chalmita, San Pablo Oztotepec

Fotógrafa: Mette Marie Wachter, 2007

Las fiestas de la Virgen de la Asunción y otras celebraciones de agosto

Para la iglesia católica, la virgen juega un papel esencial en los misterios de la Encarnación y la Redención; como madre de Jesucristo se le ha asignado un culto especial denominado hiperdulía, el cual la sitúa por encima de los santos y por debajo de dios. Para indicar la relevancia de la virgen, el cristianismo instituyó desde la Edad Media tres festividades estrictamente marianas: la Purificación, la Anunciación y la Asunción. Esta última conmemora el ascenso de María en cuerpo y alma al cielo, se celebra el 15 de agosto y culmina con su coronación como reina del cielo y la tierra una semana después.³⁰² La antigua doctrina de la Asunción, reconocida como dogma por la Iglesia Católica apenas en 1950, forma parte de las nociones que configuran el imaginario religioso de los nacidos en Milpa Alta, pero también integra este imaginario una serie de creencias fraguadas durante la Colonia, las cuales aluden a nociones culturales contenidas de los Títulos Primordiales de Milpa Alta y se reproducen en la actualidad. En dichos documentos coloniales, como lo observé más atrás, se establece el carácter fundacional de la virgen de la Asunción, sus vínculos con la tierra comunal y el agua, líquido requerido tanto para abastecer a la comunidad como para irrigar las milpas que durante el mes de agosto dan sus primeros frutos. Es por ello que a la virgen de la Asunción se la conoce como *Totlazonatzin de agosto*, nuestra “querida madre de agosto”.

La Virgen de la Asunción alojada en la parroquia de Villa Milpa Alta es la patrona de los pueblos originarios de la delegación. Su festividad es la conmemoración patronal más prolongada de la demarcación; empero, en su fiesta no participa el resto de los asentamientos milpaltenses; en realidad, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán y San Agustín Ohtenco tienen su propia imagen de esa virgen, a la cual también celebran el 15 de agosto, aunque desde luego con menor boato que en la cabecera delegacional.

La celebración de la Asunción de Villa Milpa Alta tiene un carácter múltiple; en ella se despliegan actividades religiosas, cívicas, comerciales y recreativas y en su realización intervienen de manera diferencial las sociedades y las mayordomías del pueblo, los sacerdotes y religiosas adscritos a la parroquia, el Comité de Feria, la delegación y el Calpulli Xaxahuenco, organización esta última que por la ideología y práctica de sus miembros puede inscribirse en el llamado Movimiento de la Mexicanidad. Cada una de esas instancias tiene una agenda de trabajo propia, pero en determinados momentos interactúan. Por ejemplo, el toque de la chirimía o llamado ritual está a cargo del Comité de la Feria, agrupación que también participa en la ceremonia de las Mañanitas a la virgen, mientras que las sociedades o mayordomías de los barrios intervienen sólo ocasionalmente en el acto cívico con el cual se inaugura la feria; en 2006, por ejemplo, colaboraron con el ofrecimiento de una muestra gastronómica.

La Feria Regional comienza el 12 de agosto y termina el día 17; en su inauguración intervienen el jefe delegacional y el presidente del Comité de Feria, quienes después de pronunciar sus respectivas alocuciones coronan a la Reina y a las princesas de esta actividad recreativa y comercial. En 2006, el día 12 por la mañana los miembros del Calpulli Xaxahuenco encendieron el Fuego Nuevo en el Teutli y con posterioridad bajaron a la explanada delegacional, en donde al terminar los discursos inaugurales prendieron de nueva cuenta el Fuego Nuevo y ante la expectante mirada de los concurrentes iniciaron la ejecución de la chicontequiza o danza característica de los grupos mexicanistas.

La conmemoración religiosa es más prolongada, inicia con un novenario el 6 de agosto y termina 15 días después con el desarrollo de una vistosa procesión que transita por las calles del pueblo, las cuales lucen para esa ocasión los adornos colocados por los vecinos para celebrar el recorrido de la patrona. Hasta mediados del siglo pasado la organización de la fiesta de la Asunción estuvo a cargo de la

³⁰² Emilio Mitre Fernández “Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfección y salvación” en Emilio Mitre Fernández, Coord., *Historia del Cristianismo*, Libro II. El mundo

mayordomía de la parroquia, que al parecer funcionaba como una hermandad integrada por nativos de todos los barrios del pueblo, pero ésta desapareció cuando los sacerdotes le impidieron seguir ocupándose del templo y del festejo,³⁰³ de tal manera que la organización comunitaria de la celebración quedó a cargo de las sociedades de los siete barrios de Villa Milpa Alta y de un patronato integrado por nativos de la cabecera delegacional que además está al tanto de las necesidades de la parroquia a lo largo del año.

El 13 de agosto, una vez terminado el novenario, se escenifica uno de los actos más llamativos de la fiesta: la Dormición de la Virgen. Se trata de un rito instituido por el cristianismo medieval para señalar el tránsito de María al Cielo; en Milpa Alta, a pesar de que ya desapareció de la liturgia católica, aún se efectúa con las especificidades culturales propias de la religión comunitaria de la región.³⁰⁴ En Villa Milpa Alta, la Dormición de la Virgen se representa acostando a la imagen de la virgen sobre una cama de manzanas y rosas de color rojo que simula un ataúd y se coloca abajo, al lado izquierdo del presbiterio bajo la mirada de un Cristo de enormes proporciones. Algunas personas recuerdan que anteriormente la instalación del lecho estaba a cargo de las *Catorcenos*, un grupo de jóvenes que tenían el distintivo de llevar el cabello largo como la virgen de la Asunción y que recibían ese nombre porque en las Vísperas -el día 14- la velaban mientras dormía. No obstante, la composición y las funciones de este grupo se han transformado; en la actualidad se integra por varias señoras mayores que donan la misa solemne de las Vísperas y a lo largo de ese día acompañan a la virgen con sus rogativas y cánticos, mientras que

medieval, Madrid, Editorial Trotta-Universidad de Granada, 2004, p. 312.

³⁰³ Martínez Ruvalcaba, *op.cit.*, p. 62.

³⁰⁴ La Dormición de la Virgen se instituyó en Bizancio, de ahí pasó a Europa occidental en donde el término Dormición fue reemplazado por el de Asunción para enfatizar la glorificación del cuerpo y alma de la virgen (*The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. 1, Macropaedia, U.S.A., Encyclopaedia Britannica, Inc., 1994, p. 647-648). Actualmente, en Europa este rito sólo continúa celebrándose en Elche, una población española en donde la ceremonia recibió por su excepcionalidad el nombramiento de Patrimonio Mundial de la Humanidad. En México, se escenifica en diversas regiones indígenas y en algunos pueblos originarios del Distrito Federal, como Villa Milpa Alta y San Agustín Ohtenco, otro de los poblados milpaltenses en que se conmemora a la virgen de la Asunción.

la colocación del colorido tálamo y su cuidado corre por cuenta de la mayordomía de la imagen de la virgen Concepción albergada en la parroquia.³⁰⁵ Este cambio se debe en parte a que hace algunos años se decidió usar el ícono de la Concepción, en lugar del que representa a la virgen de la Asunción para evitar que esta última, que al parecer proviene del siglo XVI, se maltratara o terminara por destruirse. Es interesante señalar que dicho cambio no preocupa a los nativos; cuando observé esta ceremonia nadie hizo comentarios acerca de la sustitución, pero sí escuché a una milpaltense congratularse por el gusto que -según ella- manifestaba la virgen: “Mírela, la patroncita está coloradita, está contenta con su fiesta, cuando se enoja o está triste luego, luego se nota. Se pone bien pálida.”³⁰⁶

En el ámbito local, el rito de la Dormición representa “la subida de la virgen. Vienen los ángeles y la suben al cielo. Ella no muere, se queda dormidita y la suben los ángeles. Ahorita la estamos durmiendo, es como si la estuviéramos velando, no está muerta, sólo está dormidita”.³⁰⁷ Y las manzanas y rosas³⁰⁸ “son como las nubes en las que subió la virgen al cielo”, frase que recuerda que las imágenes más características de la virgen de la Asunción la muestran con las manos juntas, en actitud de oración, elevada al cielo por ángeles y nubes.³⁰⁹ Empero, es importante acotar que para los nativos de Villa Milpa Alta, la imagen de la Asunción resguardada en su parroquia no es igual a cualquier otra representación de esta advocación de María; la suya tiene identidad propia, es una virgen milpaltense y en este sentido tiene una historia profundamente entreverada con el devenir del territorio de la delegación. Obsérvese, por ejemplo, la siguiente narración en la cual

³⁰⁵ Esta virgen se ubica en un altar lateral de la Parroquia de la Asunción, de manera que no es la misma que tutela al barrio de la Concepción de Villa Milpa Alta.

³⁰⁶ Nativa de Villa Milpa Alta, agosto de 2006. Como he señalado más atrás, los iconos religiosos tienen una dimensión sobrenatural y otra humana, de ahí que se piense que tienen la capacidad de manifestar emociones.

³⁰⁷ Sofía Arellano Peña, mayordoma de la virgen de la Concepción, agosto de 2008.

³⁰⁸ Es interesante observar que en el contexto del catolicismo medieval el color rojo representaba el amor; las flores en general eran símbolos de la virgen y las manzanas, si aparecían en cercanía a cualquiera de los miembros de la sagrada familia (la virgen, el niño dios y san José) representaban la Redención (comunicación personal, maestro Mariano Monterroso).

³⁰⁹ *Encyclopaedia Britannica*, Vol, 1, *op.cit.* p. 647-648.

se advierte cómo se mantienen vivas y se recrean hasta el presente nociones cosmogónicas consignadas en los Títulos Primordiales, en las cuales se relaciona a la patrona con diversos parajes de la región, con el agua del Tulmiac y con la construcción del ducto que se dice llevó el agua prodigada por la virgen a Malacachtepec Momoxco.

Decía mi abuelita que vivió más de cien años que en Milpa Alta había un hombre que se llamaba *Ontesayac* que quiere decir hombre de dos caras. En un paraje por San Pablo Oztotepec estaba un venero de agua, se llamaba el Tulmiac. Esta persona platicó con la virgen y le pidió agua para Milpa Alta. La virgen le dijo que necesitaban un camino por el que ella pudiera bajar sin tropezarse. *Ontesayac* le comenta a la población, les dice a la población...construyen un camino de troncos. La virgen se convierte en el agua y se baja por el camino. Es como un ducto que va desde el Tulmiac, por allá por San Pablo Oztotepec, hasta Milpa Alta. La virgen se revela en Milpa Alta. Era tanta el agua que se hace una laguna por la parte que le dicen Tabla. Era tanta el agua que la gente le dijo a *Ontesayac*, ya no queremos tanta y entonces *Ontesayac* la para, hace como un encanto y entonces la para.³¹⁰

La ceremonia de la Dormición finaliza el 14 de agosto, en las Vísperas, cuando después de la misa solemne, una vez que el sacerdote bendice a la virgen recostada, se forma una enorme e interminable fila de personas que se acercan a tocarla, besarla o dirigirle algunas rogativas y entregarle una limosna, a cambio de lo cual reciben flores y manzanas del lecho de la patrona. Esta salutación continúa a lo largo del día, hasta que finalmente se agotan las frutas y flores, reliquias por las que los asistentes sienten un aprecio especial, ya que se dice que han sido purificadas por la virgen.³¹¹

Uno de los momentos más emotivos de la festividad sucede ese día por la tarde, cuando cada una de las sociedades de los siete barrios de Villa Milpa Alta

³¹⁰ Félix Martínez Ortega, nativo de Villa Milpa Alta, diciembre de 2005.

llega a la parroquia y encabeza una procesión en la que participan todas las imágenes del pueblo que están a cargo de una organización comunitaria: los santos epónimos de los barrios; el Niño Dios del pueblo y otros resguardados en las capillas de la localidad; los cristos a cuyo santuario se peregrina cada año, como el Señor de Chalma, el Sacromonte y el señor de Ixcatepec; y todas las imágenes veneradas en Semana Santa. En suma, todas aquellas imágenes sobre las cuales se dice que “son de casa” o que residen en las capillas y ermitas de Villa Milpa Alta, las cuales reciben culto público en algún momento del ciclo festivo y que ese día van a rendirle tributo a la virgen fundadora y ofrendarle un número incontable de flores. Ahora bien, además de las flores, las sociedades y mayordomías acostumbran llevar un presente especial para la patrona o su templo. Por ejemplo, en 2008 el barrio de Santa Martha regaló una serie de lámparas y floreros para la iglesia, mientras que el de Luz obsequió una corona nueva para la virgen peregrina. El barrio de la Luz, por su parte, tiene el compromiso de llevar cada año la portada del templo; una estructura enorme que llega a la parroquia en procesión sobre los hombros de cargadores voluntarios y que es elaborada con gran sentido artístico por una familia de artesanos locales. Ahí es colocada, mientras la concurrencia reza el rosario dentro del recinto o se deleita en el atrio con la música de las bandas donadas por los barrios de Santa Martha, la Concepción y de la Cruz.

Al día siguiente, el 15 de agosto después de las Mañanitas a la virgen, se ofician varias misas que son aprovechadas por los eclesiásticos para celebrar primeras comuniones y confirmaciones. Empero, los actos que congregan a la mayoría de los nativos son los entendidos como “los tradicionales”; la Dormición de la Virgen, las Vísperas y las Mañanitas, cuya ejecución está a cargo de todos los barrios del pueblo que se alternan desde la primera hora del día 15 hasta las siete de la mañana para cantarle a la Asunción en un acto que adquiere la forma de una velación jubilosa que se adereza con los rezos conducidos por las *Catorceñas*.

³¹¹ Según Mitre Fernández las reliquias pueden ser de dos tipos; las reales o restos del cuerpo de un santo y las representativas, es decir, objetos que tuvieron algún contacto con los entes sacros y

También forman parte de los actos rituales “tradicionales” la misa solemne celebrada el día 15, a la que asiste un número considerable de milpaltenses, la quema del castillo y juegos pirotécnicos y las ceremonias ejecutadas en la octava. Ese día, después del oficio religioso se lleva a cabo la procesión de la virgen, en la que tienen una participación destacada las *Octaveras*, un grupo de señoras que pagan la música de banda que acompaña al recorrido. En esta procesión toman parte nuevamente todas las imágenes del pueblo que en su recorrido tocan las capillas de los barrios, marcando con esto el territorio de la patrona al tiempo que los andantes esperan la caída del agua porque “Así es la patroncita, luego, luego no nos deja caminar, nos manda lluvia”.³¹²

El mes de agosto es un momento crítico en el proceso de crecimiento del maíz, ya que entonces empiezan a aparecer los primeros elotes, razón por la cual antes se ejecutaban algunas ceremonias orientadas a asegurar el bueno logro de la planta durante los festejos de la Asunción, por ejemplo, “Hace como 25 años, como 20 o 25 o después, algunas personitas le pegaban a las imágenes en la procesión de la virgen el maíz porque querían que la virgen lo cuidara”. Ahora bien, este tipo de ritos agrícolas que ya desaparecieron en la cabecera delegacional, aún se observan en San Salvador Cuauhtenco y San Lorenzo Tlacoyucan, dos pueblos cuyos patronos también se festejan en agosto. Ahí se colocan en el presbiterio plantas de maíz junto a los abundantes ramos de flores ofrendados a los santos.

Es oportuno mencionar que además de las concepciones acerca de la Virgen de la Asunción, recreadas en una serie de relatos que se han transmitido de generación en generación, circula desde hace algunos años en Villa Milpa Alta una interpretación mexicanista acerca de la patrona y su fiesta; su artífice, don Artemio Solís Guzmán -quien se autodesigna como chamán- ha logrado confundir a algunos investigadores. Éstos han asumido que los relatos de esta persona dan cuenta del origen mesoamericano del culto a la virgen fundadora, pese a que sus narraciones

que en tal sentido adquieren sus poderes o atributos. *op.cit.*, p. 316.

³¹² Nativa de Villa Milpa Alta, procesión de la virgen de la Asunción, 2006.

tienen un marcado carácter esencialista y muy probablemente una buena dosis de ficción. Don Artemio, entre otras cosas, dice que la ofrenda de las flores a la virgen y el encendido del Fuego Nuevo, que ejecuta el Calpulli Xaxahuenco en el Teutli en los días en que se celebra a la Asunción, rememoran las fiestas antiguamente realizadas en el mes de agosto por todos los pueblos de Malacachtepec, cuyos habitantes acudían al *momoxtle* (altar) a ofrecer flores y fuego, en un acto ritual denominado *tlaxochimaco metztli illhuil*; en este acto también celebraban el *Altepetllhuil* o reunión de los nueve pueblos. El relativo efecto que ha tenido este carismático milpantense (sus narraciones pueden considerarse más como una construcción personal y menos como una versión de la memoria histórica recreada por el común de los originarios de la demarcación) señala la necesidad de estudiar los matices y el avance del movimiento de la mexicanidad en Milpa Alta. Este movimiento sociorreligioso que concibe lo mexicano como lo prehispánico, fundamentalmente en relación con lo azteca,³¹³ ha ido aumentando en los últimos años su presencia en diversos pueblos de la demarcación.

³¹³ Francisco de la Peña, *Los hijos del Sexto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, INAH, 2002, p. 11 (Col. Científica, Núm. 444).



Dormición de la Virgen, Fiesta patronal de la Virgen de la Asunción, Villa Milpa Alta, agosto de 2008. Izquierda y abajo: preparación del lecho de la Virgen. Siguiete página: velación de la Virgen. Fotógrafa: Mette Marie Wachter.





**La dormición de la Virgen, Villa Milpa Alta
Fotógrafa: Mette Marie Wachter, agosto 2008**



Instalación de la portada. Fiesta patronal de la Virgen de la Asunción, agosto de 2008. Fotógrafa: Mette Marie Wacher.



Temporada de muertos

La iglesia católica celebra el 1 de noviembre a todos los santos y el día 2 a los fieles difuntos. La institucionalización de estas conmemoraciones tiene, al igual que otras festividades religiosas, una historia en la que se descubre la manera en que el cristianismo medieval ocultó las creencias propias de pueblos precristianos europeos en sus propias formas litúrgicas y doctrinales. Al respecto, Philippe Walter afirma que los celtas denominaban *samain* a la noche del 1 al 2 de noviembre, noche que consideraban propicia para que los seres del otro mundo entraran en éste, mientras que los vivos podían ir furtivamente al otro, que en la cosmovisión celta era visto como el mundo de las hadas, magos, aparecidos, el de los prodigios y sortilegios.³¹⁴ Esa noche se “prendían hogueras rituales y encendían linternas que semejaban rostros, pues se labraban en grandes calabazas y se colocaban en las ventanas para espantar a los espíritus”.³¹⁵ En el año 998 DC, estas creencias las adaptó al cristianismo el cuarto abad de Cluny, quien instituyó el 2 de noviembre como el “Día de los Difuntos” o conmemoración de los muertos. Con esto, el otro mundo se transfiguró al vincularse con el paraíso y la salvación eterna, pero también con el amenazante infierno.³¹⁶ En Inglaterra, esta festividad tomó el nombre de *All Hallows* (Todos Santos), de donde procede el término *Halloween*.³¹⁷ Y de esta tradición se desprende la celebración estadounidense de muertos que, con su marcado matiz comercial, ha ido alcanzado -para disgusto de algunos milpaltenses- presencia en los pueblos de la delegación Milpa Alta.

Mis compañeros de trabajo en *Wall-mart* me dicen vas a ir a un *Halloween*, ¿Qué es eso del *Haloween*? Yo les digo. ¿Cómo? ¡No! En Milpa Alta si tenemos tradiciones. Aquí no nos gusta hacer nada de eso. Nosotros recibimos a nuestros muertos en nuestra casa. Que los bailes de *Halloween*. Nada, para nada de eso. Vamos al panteón. Les servimos lo que les gustaba comer. El primero a los

³¹⁴ Philippe Walter, *op. cit.*, p. 43.

³¹⁵ Teresa Rhode, *op.cit.* 143.

³¹⁶ Philippe Walter, *op.cit.* 44.

³¹⁷ Teresa Rhode, *op. cit.* 142.

mueritos chiquitos les ponemos sus juguetes, su leche, tamales, agua y sal. El dos vienen los grandes.³¹⁸

En Milpa Alta, la celebración de difuntos -entendida como “la tradicional”- observa una fusión de elementos provenientes del mundo medieval y nociones cosmogónicas fraguadas en el pasado mesoamericano; la festividad estuvo hasta hace poco tiempo relacionada con gran intensidad al ciclo productivo del maíz. Algunos autores³¹⁹ han señalado que las ceremonias del Día de Muertos coinciden con el fin de la cosecha, periodo que inicia en septiembre, mes en el que se empieza a recoger el maíz; quizá por ello en algunos pueblos milpaltenes las festividades de muertos comienzan al concluir ese mes o en el siguiente. En efecto, en San Antonio Tecómítl el culto a los difuntos inicia el 29 de septiembre (el día de San Miguel), fecha en la cual se limpian y enfloran las tumbas, aunque ya no se llevan al camposanto, como al parecer todavía lo hacían pocos años atrás los abuelitos, las mazorcas que para entonces ya cosecharon y que en este y en otros pueblos empiezan a ser degustadas en concurridas “elotadas”. Ahora bien, en Tecómítl al igual que en San Francisco Tecoxpa,³²⁰ en donde el santo patrono se ha vinculado con la muerte, el día 3 de octubre se toca una serie de campanadas, seguidas de un repique solemne con el cual se anuncia la llegada de los “angelitos” o niños difuntos. Para ese momento en la ofrenda doméstica ya se colocaron tamales, chocolate, un vaso de agua, un plato de sal y, como se trata de niños, flores blancas y juguetes. Al día siguiente, de nueva cuenta a las tres de la tarde, doblan

³¹⁸ Javier Lima Alvarado, nativo de Villa Milpa Alta, diciembre de 2005.

³¹⁹ Véase Johanna Broda “¿El culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coord.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, 2004, p. 61-81, (Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

³²⁰ “El día de muertos resulta de especial trascendencia para Tecoxpa, por la extraña relación que supone con su santo patrón. Efectivamente, el día de muertos se asocia con san Francisco de Asís, por los siguientes motivos: la calavera y la cruz que porta en la mano izquierda, las llagas de las manos, piernas y costados, o bien, por tener, a semejanza de San Pedro en el cielo, la función de recibir a los muertos” (Cecile Acosta Reynaud, *op.cit.*, 2003, p. 94).

lastimeramente las campanas, señalando con ello la llegada de las almas de los adultos que permanecen en el poblado hasta el día 2 de noviembre.

En otros asentamientos, como San Pablo Oztotepec y San Salvador Cuauhtenco, los niños difuntos llegan el día 1 de noviembre y el 2 se espera a los mayores, mientras que en Villa Milpa Alta el día 31 de octubre se recibe a los accidentados; el 1 de noviembre a los difuntos pequeños; el día 2 a los grandes y “el 3 se da *la Calavera*, porque se convida a todos de la ofrenda”.³²¹ Esos días “Las ánimas llegan a visitar a sus parientes, a reconocer sus caminos y los lugares donde vivieron” y para guiarlos se extiende un camino de pétalos de *cempoalxochitl* desde la entrada de la casa hasta la ofrenda o altar o se colocan, como sucede en algunas casas de Tecoxpa, San Agustín Ohtenco y Tecomitl, faroles de carrizo y papel de China para iluminar su camino. Esta última costumbre ha experimentado cierta dilución con los años, al igual que aquella que consistía en volar globos de Cantolla para guiar y despedir las ánimas de los difuntos. No obstante, en San Agustín Ohtenco ambas prácticas se han recuperado en cierto grado con propósitos lúdicos y comerciales; un grupo de nativos desde hace algunos años organiza un concurso de globos y faroles de papel de China, que se acompaña de una pequeña feria gastronómica y se publicita con la frase “Una tradición que ilumina el camino de nuestros antepasados”. En 2007, cuando acudí a observar el concurso, se celebraba su undécima edición y el comité organizador se congratulaba porque ese año el número de equipos concursantes era superior a 12; éstos procedían de los diferentes pueblos de Milpa Alta y de otras delegaciones del Distrito Federal, pero también de lugares más lejanos, como Veracruz, Michoacán y Sonora.

La celebración de muertos se desarrolla en el ámbito doméstico, en las calles, panteones e iglesias. En los domicilios se arregla un altar u ofrenda para los difuntos; para ello se despeja, barre y limpia un espacio amplio en el que se colocan sobre una mesa imágenes de los santos que habitan la casa y fotografías de los

³²¹ Señor Fernando Aguilar Jiménez, nativo de San Antonio Tecómitl, 2008.

difuntos acompañadas con tamales, atole, tortillas, goyetes,³²² pan de muerto (cuyos adornos se dice que representan los huesos de los muertos), frutas de temporada como naranjas, jicamas y tejocotes, pollo, arroz y frijoles, así como por veladoras cuya luz también cumple la función de llamar a los difuntos. La ofrenda incluye copal y algunos objetos, bebidas y alimentos que fueron del agrado de los muertos (cigarros, pulque, tequila, una guitarra, etc.), flores de terciopelo, *cempoalxochitl*, gladiolas, xochicalaveras y nube adornan los altares, que en Tecoxpa se dedican con frecuencia a San Francisco, santo que como he señalado se relaciona con la muerte. En San Agustín Ohtenco existe además la costumbre de colocar algunas ofrendas en la calle para que lleguen a comer los muertos, hecho que indudablemente habla del sentido comunitario que tienen las ceremonias dedicadas a los difuntos. En efecto, al margen de quiénes sean sus familiares, cualquier muerto debe ser atendido cuando regresa porque forma parte del pueblo o comunidad.

El 1 de noviembre se limpian y adornan con flores y ocasionalmente con globos y juguetes las tumbas de los niños y, el 2 se hace lo mismo, pero con las de los adultos. En general los cementerios se dividen en dos secciones; en una se entierra a los mayores de edad y en la otra a los menores, cuyo retorno a los pueblos en este momento del ciclo agrícola del maíz remite a la creencia prehispánica, según la cual los niños sacrificados en la temporada de secas “regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, al término de las lluvias, cuando el maíz ya estaba maduro”.³²³ Pocos milpaltenses conservan la costumbre de velar en el camposanto, pero durante el día van a la *alumbrada* o *enceran*, es decir, colocan flores, velas y veladoras sobre los sepulcros al tiempo que comen, platican o rezan sobre sus tumbas. Esos días, los deudos suelen llevar además música al cementerio a sus familiares recientemente pericidos.

³²² Pan azucarado que tiene la forma de una rosca y está pintado de rosa.

³²³ Johanna Broda, *op. cit.*, 2004, p. 79.

Por lo regular, las mayordomías no intervienen en la organización de las ceremonias de difuntos; en todo caso, se ocupan de colocar un altar en la iglesia o de tocar las campanas para anunciar la llegada de los muertos. Sin embargo, en San Lorenzo Tlacoyucan los mayordomos o encargados del santo patrono y la ermita del Calvario acuden desde hace unos cinco años, el día primero, a los domicilios de los recientemente fallecidos para obsequiarles tamales y atole a los deudos, y el día 2 van al camposanto en donde ofrecen un refrigerio que se disfruta al son del mariachi contratado por ambas organizaciones. Es probable que con esta innovación las mayordomías busquen confirmar o mostrar el control que mantienen sobre el nuevo cementerio del asentamiento, en un momento en que el gobierno del Distrito Federal intenta transformar los panteones comunitarios de los pueblos originarios de la capital en cementerios civiles.³²⁴

En las noches de los días de muertos se prenden fogatas en las calles, nuevamente “para alumbrar el camino de los muertos” y en derredor de éstas se reúnen las familias, mientras que jóvenes y niños se organizan para pedir casa por casa su “Campanero y tamal”,³²⁵ para lo cual recorren las calles cargando calaveras elaboradas con chilacayotes o cajas de zapatos. Una tradición que en esos días pareciera indicar la recreación de antiguas nociones culturales europeas es el llamado “baile del osito”.³²⁶ Esta práctica se ha modificado, pero se mantiene viva en San Francisco Tecoxpa y San Jerónimo Miacatlán; implicaba hasta hace un par de décadas que un par de niños agachados y cubiertos con una cobija –para representar a un oso- danzaran por las calles a cambio de recibir alimentos de la ofrenda, mientras que hoy día:

³²⁴ En la mayoría de los pueblos originarios del Distrito Federal los panteones se construyeron en terrenos comunales o ejidales donados por la comunidad, de manera que muchos de ellos son controlados por los mayordomos. Ellos definen, determinando si el difunto o su familia colaboraron con las fiestas, si alguien tiene derecho a ser enterrado en el panteón del pueblo.

³²⁵ En Días de Muertos a los niños milpaltenses no se les obsequia dinero como sucede en otras partes del Distrito Federal, sino frutas y tamales de la ofrenda.

³²⁶ La figura del oso en la Europa Medieval refería al adivino conocedor de los animales –el Merlín de los celtas-, personaje que se relacionó con San Martín, un obispo a quien se le atribuyó un aspecto áspero, rudo y agreste –como el de un oso- y cuya fiesta se celebra el 11 de noviembre, fecha muy cercana al Día de Muertos (Philippe Walter, *op. cit.* p. 48-54).

En la noche los chavos, los que son la comunidad infantil se organizan y salen a pedir casa por casa lo que se llama la calavera, que aquí les llaman Los Ositos. Se organizan grupos de cinco o seis *chavitos* y se disfrazan como ellos quieran, hay quienes se disfrazan de momias, de la llorona –antes era cuando te ponías la cobija y andabas por ahí-. Los niños se disfrazan y pasan casa por casa pidiendo su calavera, lo que ellos hacen es bailar, pasan a veces a rezar al altar que se pone en las casas.³²⁷

Es oportuno mencionar que además de la celebración de los difuntos enmarcada en la recreación de nociones culturales de larga data, en los pueblos de Milpa Alta tienen actualmente una fuerte presencia las prácticas y concepciones nacionalistas del Día de Muertos. Por supuesto, en esa temporada las escuelas promueven concursos de altares y los maestros se empeñan para que su grupo obtenga el primer lugar.

Por otra parte, algunos promotores culturales instalan ofrendas en lugares públicos y desarrollan otras actividades orientadas a contrarrestar los efectos disruptivos que algunos nativos la atribuyen a los festejos de *Halloween*.³²⁸ Por ejemplo, en 2003, en San Salvador Cuauhtenco un grupo de jóvenes descontentos por la penetración alcanzada en su pueblo por el *Halloween* se organizaron para colocar en el panteón una enorme ofrenda con la cual buscaron mostrar “nuestras verdaderas tradiciones”. La ofrenda elaborada con esmero y gran sentido estético no tenía la forma convencional de los altares propios de la región; era una cruz que representaba al agonizante Cristo de Chalma, pero aun así despertó la admiración de las personas reunidas en el camposanto, en especial de los niños, quienes se acercaban curiosos a observarla y a preguntar si por la noche una vez prendida la fogata recibirían los panes, frutas y dulces de la novedosa instalación elaborada con flor de *cempaxoachitl*, naranjas, cañas y golletes.

³²⁷ Señor Marcelino Cázares, nativo de San Jerónimo Miacatlán, 2008.

³²⁸ Según Luis Weckmann el *Halloween* fue importado a México por las tiendas Sears y Sanborn's (op.cit., p. 206), hecho que sugiere sus motivaciones comerciales.

En Milpa Alta, la festividad de los difuntos expresa una visión del mundo en la que los muertos y los vivos forman parte de la misma comunidad. Esta fiesta se celebra cuando ya se levantó la cosecha de maíz, y si bien esta actividad agrícola ya no representa como antes un momento de abundancia agrícola, las prácticas culturales desarrolladas en estos días aún observan un amplio ejercicio de reciprocidad familiar y comunal. Se ofrecen alimentos a los muertos y los niños que alegremente circulan por las calles; en las casas se reúnen a comer familiares y amigos y estos últimos suelen portar viandas para colaborar con la celebración, en especial cuando los anfitriones tuvieron un difunto en el año. Por último, el día 3, cuando se piensa que ya se fueron los muertos, se reparten entre los vecinos y familiares los alimentos de la ofrenda. Los ritos celebrados en esta conmemoración contribuyen a reforzar la unión de los milpaltenses con sus antepasados; este vínculo, como he señalado, coadyuva a definir la pertenencia al lugar; los difuntos o antepasados se conciben como los creadores de la tradición y, en este sentido, se los ubica en el origen de la comunidad.

*El subciclo del señor de Chalma y la peregrinación a su santuario*³²⁹

Los milpaltenses sienten una especial devoción por el Cristo de Chalma; su imagen es objeto de culto público los 12 meses del año, por lo que su veneración conforma en sí misma un subciclo ceremonial de la vida religiosa de la región. Cada pueblo cuenta cuando menos con una mayordomía encargada de propiciarlo con el rezo semanal o mensual de rosarios, el cántico de alabados, con procesiones y actos festivos que se realizan cuando la iglesia católica prevé específicamente la veneración de la figura de Jesucristo -como en la Ascensión del Señor-, pero también en fechas cuya incorporación al ceremonial regional muestra la manera en

³²⁹ En este apartado retomo parte de mi trabajo intitulado “El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma” publicado en Teresa Mora Vázquez Coord. *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas Etnográfico*, Gobierno del Distrito Federal-INAH, México, 2007. p. 221-237.

que en las últimas décadas, los milpaltenses se han apropiado de celebraciones creadas no sólo fuera del ámbito local, sino también del religioso para renovar o fortalecer la vida comunitaria de sus pueblos. Éste es el caso, por ejemplo, de la festividad del Día del Padre, acontecimiento que en nuestro país tiene fundamentalmente un carácter comercial, pero que en algunos pueblos de Milpa Alta se emplea para agasajar al Cristo de Chalma con el temprano cántico de las Mañanitas y con un concurrido desayuno en el que los comensales suelen saborear atole y tamales.

El Señor de Chalma es “una imagen de casa” porque habita en el domicilio de los mayordomos;³³⁰ ahí permanece en un altar arreglado *ex profeso* para su culto y sólo acude a la iglesia cuando va a ser honrada con una misa o cuando asiste al festejo de las otras imágenes del pueblo. Esto hace que su veneración se desarrolle en un ámbito en el cual los presbíteros tienen menor posibilidad de intervenir y en el que su culto lo controlan en particular los encargados o mayordomos.

La parte más visible de la devoción por el Cristo de Chalma es la peregrinación a su santuario; es un proceso ritual con el cual concluye y reinicia el ciclo ceremonial de los asentamientos de la delegación. Casi sin excepción, los pueblos originarios de Milpa Alta³³¹ viajan a Chalma entre el 3 y el 10 de enero y acompañan a sus santos patronos, quienes acuden a celebrar al Cristo en la Epifanía del Señor, esto es, cuando el santuario celebra la feria de los Reyes y honra al Santo Niño del Consuelo, cuya imagen (habitualmente albergada en la sacristía) desde la Navidad ha sido colocada en el altar mayor. Se trata ciertamente de la temporada de secas, en la cual la figura del Niño Dios tiene especial relevancia, por lo que algunos peregrinos cargan con su imagen sobre la espalda, como un acto purificador, para

³³⁰ En realidad todos los cristos a cuyo santuario se peregrina funcionan como “imágenes de casa”.

³³¹ Las peregrinaciones corporadas de San Bartolomé Xicomulco y San Pedro Atocpan van a Chalma durante la Cuaresma, pero recientemente en ambos pueblos se han organizado grupos familiares que en enero se adhieren a la peregrinación del resto de los pueblos de la demarcación. En Atocpan, además, hace pocos años se organizó un grupo de personas que encabezados por la imagen del Señor de las Misericordias, peregrinan en esa misma fecha a Chalma en bicicleta.

que se bendiga en Chalma o simplemente -como me indicó lúdicamente una oztotepense- “para que no se queden solitos en la casa”.

Esta feria, según Rodríguez Shadow y Shadow, quienes han estudiado las diferentes festividades del santuario de Chalma, muestra “cierta erosión de la fiesta popular campesina por la introducción de elementos y estilos urbanos”, cuya presencia se debe a la participación multitudinaria de “los antiguos pueblos tradicionales de Milpa Alta, hoy modernizados”.³³² En efecto la ofrenda de los milpaltenses al Cristo se compone de abundantes ramos de flores y música -sobre todo de mariachi-, pero no incorpora productos de la milpa o danzas cuyo contenido aluda al trabajo agrario que hasta la fecha muchos de ellos realizan.

Chalma es un santuario que, al igual que otros, se convirtió en un lugar sagrado tras el suceso de un hecho maravilloso que le imprimió el carácter numinoso y la configuración mágico-religiosa con el poder de conceder el milagro que mitiga las aflicciones del peregrino.³³³ Se ubica en el municipio de Malinalco del Estado de México, en un espacio geográfico particularmente accidentado al cual se lo denomina “la garganta de Ocuilan”. Se trata de una profunda barranca conformada por escarpados cerros; en sus laderas pueden observarse múltiples cuevas y en el fondo fluye el río Chalma, vertiente del Huitzilac. En uno de esos cerros se encuentra la gruta en donde, según la narración fundadora, apareció milagrosamente el Cristo despedazando a la deidad ahí venerada, el 8 de mayo de 1539, día que coincide con la celebración de la aparición del arcángel San Miguel, personaje que según he observado pocos milpaltenses saben que es el santo patrono del lugar.³³⁴

En efecto, para los nativos de Milpa Alta la figura omnipresente del santuario es el Señor de Chalma y, en realidad, con ella establecen una relación que en

³³² Rodríguez Shadow y Shadow, *op.cit.*, 2000, p. 95.

³³³ José Velasco Toro, “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios” Boletín No. 2, México, CEAS, 1999, p. 7.

³³⁴ Es probable que la consagración de este sitio a San Miguel no haya sido aleatoria, los frailes identificaban a los dioses indígenas con el diablo, personaje sobre el cual creían que tenía una existencia real (Luis Weckmann, *op. cit.* 1996, p. 173-172). De manera que para combatir a un ser tan poderoso como el diablo quien mejor que San Miguel Arcángel, príncipe de las milicias celestiales y contrincante por excelencia de Luzbel.

muchos sentidos se desarrolla al margen de lo establecido por la oficialidad católica. La imagen del Cristo permaneció en la cueva hasta 1683, año en que se construyó el santuario que más adelante recibió el nombre de “Real convento y santuario de Nuestro señor Jesucristo y San Miguel de las Cuevas”. El Cristo original se quemó en un incendio a fines del siglo XVIII y los peregrinos piensan que el actual se reconstruyó con restos de la primera figura. En la actualidad, en la cueva escenario del milagro se encuentra un icono de San Miguel Arcángel y otro de Santa María Egipciaca, quien se ha relacionado con el Ahuehuete. Este árbol añoso, situado a siete kilómetros del santuario, constituye otro de los elementos significativos del paisaje ritual chalmense; se yergue en la ladera de una corriente de agua a la que muchos originarios de Milpa Alta, al igual que otros peregrinos, le atribuyen propiedades milagrosas.

Quienes han estudiado Chalma consideran que se trata de un espacio sacralizado desde la época prehispánica que adquirió un sentido religioso católico cuando los frailes agustinos llegaron a evangelizar la zona. Las características topográficas del lugar se vinculan indudablemente con nociones propias de la tradición religiosa mesoamericana; los testimonios coloniales acerca del suceso aparicionista que refieren un culto a una deidad mesoamericana recordada con el nombre de *Oztoteotl* (dios de las cuevas), así como el inmenso esfuerzo que representó construir un templo en una barranca tan profunda y especialmente abrupta, denotan el enorme interés de los evangelizadores por cristianizar un lugar que a todas luces debió tener una enorme importancia ritual desde antes de su llegada. Así parece confirmarlo el siguiente testimonio de fray Juan de San José, uno de los primeros frailes que habitaron en Chalma, el cual fue consignado por fray Joaquín Sardo en la relación que escribió acerca del santuario.

En esta cueva, pues, había erigido la superstición gentílica de los naturales de la provincia de Ocuila un altar donde tenía colocado el ídolo arriba referido, en quien sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes, y tributándole en las copas de sus caxetes, los corazones y la sangre vertida de niños inocentes, y de otros animales de que gustaba la insaciable

crueldad del común enemigo. Era mucha la devoción y grande la estima que su engañada ceguera hacía de este ídolo, y conforme á ella, era el numeroso concurso de naturales, que de toda la comarca, y aun de los mas remotos climas venian á adorarle y a ofrecerle torpes víctimas, y pedirle para sus necesidades, el favor y auxilio, que engañados se persuadian podía darles.³³⁵

Pero, ¿quién era ese ídolo?, ¿quién era el *Oztoteotl* de Chalma? Éstas son interrogantes que han causado polémica y también falta de consenso. En efecto, mientras algunos investigadores como Miguel Othón de Mendizábal se inclinaron por pensar que Oztotéotl pudo haber sido Tláloc, el dios de la lluvias y habitante de las cuevas,³³⁶ otros como Javier Romero propusieron que la deidad venerada en la cueva era Tezcatlipoca en su advocación de dios jaguar, es decir, como *Tepeyolotl* (“el corazón de las montañas” o “señor de los animales”).³³⁷ Al respecto, Guilhem Olivier, especialista en el estudio de Tezcatlipoca, considera que la controversia surgida en torno de la identidad de *Oztoteotl* es entendible si se observa que *Tepeyolotl*, corazón de la montaña, dios del eco y dios jaguar de los antiguos mexicanos, puede vincularse de distintas maneras con Tláloc. Este investigador encuentra, por ejemplo, que en diversas representaciones ambas deidades aparecen con los mismos ornamentos, como la venda en la frente, las orejeras, el taparrabo y la capa. Y, entre otras cosas más, señala que a Tezcatlipoca se le ofrendaban niños en la fiesta de *Miccailhuil*, al igual que se hacía con Tláloc.³³⁸ Beatriz Barba, por su parte, propone que Chalma estuvo dedicada a Tláloc y a Tezcatlipoca, de tal manera que la primera deidad pudo sustituirse por el Cristo y la segunda por San Miguel Arcángel.³³⁹

³³⁵ Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de N. Sr. JESUCRISTO CRUCIFICADO aparecido en una de las cuevas de S. MIGUEL CHALMA*, Edición Facsimilar de la de 1810, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, p. 3 y 4.

³³⁶ Miguel Othón de Mendizábal, “El santuario de Chalma” en *Obras completas*, t. II, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1947, p. 512.

³³⁷ Javier Romero, *Tezcatlipoca es el Oztotéotl de Chalma*, 1957.

³³⁸ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 179-182.

³³⁹ Beatriz Barba de Piña Chan, “Prefacio”, en María J. Rodríguez Shadow y Robert D. Shadow, *op.cit.* 2000, p. 15.

Valérie Fagant-Posadas,³⁴⁰ quien como Romero opina que el habitante de Chalma era Tezcatlipoca, sugiere además que Santa María Egipciaca substituyó al culto rendido en el Ahuehuate a *Tlazaltéotl*, diosa con atributos que pueden conmutarse por los de la santa. *Tlazolteotl* era la diosa de las inmundicias, de los nacimientos y del amor carnal; era la madre del dios del maíz, deidad a quien se encontraba unida por el cordón umbilical, mientras que la santa había sido una prostituta que arrepentida de sus pecados había pasado los últimos días de su vida en una ermita. Para reforzar esta interesante hipótesis, Fagant-Posadas advierte que actualmente las mujeres se mojan para mantener o propiciar la fecundidad en el manantial que corre bajo el ahuehuate y también indica que son ellas quienes depositan ofrendas en el altar de la capilla de Santa Rita. Este recinto, ubicado frente al árbol, tiene un importante halo femenino, no sólo porque está consagrado a una santa, sino porque a un lado del altar principal se encuentra el nicho del Niño Dios del Ahuehuate, imagen que al decir de un mayordomo del lugar es venerada por innumerables peregrinas. Ellas le ofrecen en agradecimiento al buen logro de un embarazo o la recuperación de la salud de un hijo, mechones de cabello, ombligos, juguetes, ropa de recién nacido y *milagritos*, es decir, ofrendas que representan o substituyen a la persona motivo del milagro y que antes de que las autoridades municipales cercaran el Ahuehuate se colocaban a los pies o en la fronda de ese árbol.³⁴¹

³⁴⁰ Valerie Fagant-Posadas "Donner une figure à ses dieux et a ses démons. Une ethnographie au santuaire de Chalma" en *Trace, Imágenes y sacralidad*, Décembre 1998- No. 34. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, p. 51-63.

³⁴¹ Actualmente el Ahuehuate se encuentra cercado por una valla de metal y muestra un letrero que reza: "Los extraños ritos inician desde el ahuehuate árbol milenario que añade a su extraordinaria corpulencia la feliz circunstancia de que a sus pies saltando entre sus viejas raíces nace un manantial de frescas y transparentes aguas y por prestar sombra al peregrino y apagar su sed se le ha llamado árbol sagrado, hay allí también junto al árbol la costumbre de bailar, costumbre que ha dado quizá el origen al dicho popular "ni yendo a bailar a Chalma". En este mismo lugar los peregrinos se ciñen una corona de flores que conservan puesta hasta llegar al santuario, tal vez, esto sea continuación de una vieja costumbre. Antiguamente el peregrino llevaba una señal semejante por lo que fácilmente se identificaba y la gente de bien le brindaba confiada su techo y su mesa".

Es difícil dilucidar qué deidades mesoamericanas habitaban en Chalma, pero la fisiografía y las narraciones en torno de ese espacio permiten suponer que la “garganta de Ocuilan” era morada de dioses vinculados con la producción agrícola y la fecundidad de las mujeres y que muy probablemente también albergaba al señor de los animales. Al respecto, Valerie Fagant-Posadas señala que Benuzzi³⁴² comunicó que los chalmenses creían que antes de la aparición del Cristo el lugar estaba habitado por el diablo, al que entendían como un enorme animal cuadrúpedo que atacaba a los inocentes en la ruta entre Ocuilan y Malinalco; la misma autora recogió narraciones que le atribuyen al Señor de Chalma el poder de controlar a los lobos,³⁴³ un relato que por una parte permite establecer un paralelismo con el Cristo de Chalmita de San Pablo Oztotepec, a quien como indiqué también se vincula con perros y coyotes y, por la otra, lleva a proponer que en el culto a estos Cristos se reproducen creencias relacionadas con el Tepeyólotl, que además de ser el corazón del cerro y señor del eco, también era el señor de los animales.

Ahora bien, la disquisición en torno de la identidad del *Oztoteotl* de Chalma es un asunto que no inquieta, en absoluto, al común de los milpaltenses. Ellos acuden cada año al santuario a renovar su relación con el Cristo al que le confieren el poder de devolver la salud a los enfermos, incrementar las ventas del nopal, liberar a un hijo preso, o resolver multitud de crisis de la vida cotidiana. En efecto, a este Cristo suelen atribuirle facultades taumátúrgicas superiores a las de sus santos patronos, lo que explica que sean éstos quienes año con año lo visiten en su santuario.

Los milpaltenses desconocen desde cuándo peregrinan a Chalma, pero sostienen que los padres de sus abuelos ya lo hacían y acotan que el periplo se suspendió durante la Revolución, al tiempo que advierten que éste se reinició después del movimiento armado. De las peregrinaciones que cada año llegan a Chalma, la de los pueblos originarios de Milpa Alta es una de las que convoca al mayor número de personas de una misma región que caminan de manera corporada

³⁴² Silvia Benuzzi, *The pilgrimage to Chalma: the Analysis of Religious Change*, University of Northern Colorado, 1981, pp. 34-35, citado en Valerie Fagant-Posadas, *op.cit.*, p. 56.

a ese santuario, esto es, llevando la representación de su pueblo plasmada en las imágenes de sus santos. Sin embargo, hasta bien entrado el siglo pasado, el número de milpaltenses que acompañaban a su santo patrón en su viaje a Chalma era muy reducido. En relación con este punto William Madsen señaló:

Las preparaciones para llevar a San Francisco en su viaje anual para visitar al señor de Chalma empiezan el 2 de enero, cuando las familias que planean acompañar a la imagen hacen tortillas y tamales para el viaje. Temprano la siguiente mañana los tecoxpanos salen guiados por dos jóvenes que cargan la imagen del San Francisco de las Cinco Llagas en una litera. Detrás de ellos caminan dos matrimonios que son los mayordomos de la peregrinación. En seguida salen ocho o diez familias, incluyendo a sus hijos, que han hecho votos para ir a Chalma. Los peregrinos pasan una noche en las montañas, arriban a Chalma el 4 de enero, entonces colocan la imagen de San Francisco en la iglesia. Los mayordomos texcopanos pagan 230 pesos por dos misas celebradas en Chalma el 5 y el 6 de enero.³⁴⁴

Sin embargo, en las últimas décadas la peregrinación de los pueblos de Milpa Alta al santuario de Chalma ha registrado notorias transformaciones; se trata de un proceso ritual que empezaron a reactivar los originarios de la demarcación al finalizar los años setenta, justo cuando comenzaba la efervescencia del movimiento comunero y cuando el relativo auge económico, resultado de la producción de nopal, permitió a los nativos invertir mayor esfuerzo y dinero en la organización de este viaje ritual, que hoy día incorpora a miles de milpaltenses, a un número cuantioso de imágenes y de *cargantes*; las personas que por turnos se ocupan de cargar sobre sus espaldas a los santos durante la peregrinación. Sobre este cambio, en San Pablo Oztotepec, don Amado Salazar, quien en el 2000 fungía por segunda ocasión como mayordomo de Chalma, me indicó.

Hace 27 años fui mayordomo, sólo éramos tres. Cada uno alquilabamos un *cargante*, nosotros les dábamos de comer...solamente iba San Pablito... Se cargaba al caballo con la mujer y los huacales de comida y...para Chalma.

³⁴³ Fagant-Posadas, *op.cit.* p. 56.

³⁴⁴ William Madsen, *op.cit.*, 1960, p. 151-152.

Ahora no es así, esto es muy diferente. Dijimos nos organizarnos, no queríamos que se perdiera, ...queríamos engrandecer la tradición. Ahora llevamos muchos santos, vamos la mayoría. Muchos piden sus vacaciones y los que no pueden dejar su trabajo están cuando menos el seis.

En San Antonio Tecómitl existe una memoria similar; ahí don Fernando Aguilar Jiménez recuerda que la peregrinación al santuario de Chalma había desaparecido, pero ésta se reinició al comenzar la década de 1970, no obstante que fue hasta la de 1980 cuando el recorrido empezó a incorporar a un mayor número de imágenes y peregrinos.

En el 89 se lleva la imagen del barrio de Guadalupe, la de Xochitépetl también se lleva en 1989. Esas eran las dos imágenes que se llevaban ya con mayordomía. Ahora ya no son dos, sino nueve. Primero fue san Antonio, luego la Guadalupeana, tenemos a la virgen del Carmen, tenemos a otra virgen de Guadalupe, la Preciosa Sangre. Tenemos al Señor de Chalma; a esa la lleva el barrio de Tecaxtitla. Tenemos a San Judas Tadeo a ese lo llevan los Nazarenos y dos Niños Dioses.

En la cabecera delegacional el recorrido al santuario también empezó a reelaborarse en los años setenta. En efecto, hace cerca de 30 años un grupo de nativos de ese pueblo se dio a la tarea de generar una organización regional para ir al santuario. Se propuso que a la cabeza de la peregrinación fuera la virgen de la Asunción, por tratarse de la patrona de los pueblos originarios de la región, y que el Mayordomo Mayor del Señor de Chalma de Villa Milpa Alta encabezara la organización. El acuerdo, según don Fernando Aguilar, consistía en que todas las imágenes se reunirían en el Ahuehuate para de ahí entrar juntas a Chalma, siempre precedidas por la virgen de la Asunción de Villa Milpa Alta, y que al regreso las imágenes nuevamente se concentrarían en San Pedro Atocpan -en la capilla de san Martín- para desde ese lugar caminar juntos a Villa Milpa Alta. Este proyecto, al parecer, funcionó por breve tiempo, pero no llegó a consolidarse; afloraron las rivalidades y algunos pueblos, entre ellos Santa Ana Tlacotenco, San Pablo Oztotepec y San Salvador Cuauhtenco, no estuvieron de acuerdo con la posición

jerárquica que les fuera asignada para entrar al santuario,³⁴⁵ de manera que actualmente no se adhieren a la organización encabezada por Villa Milpa Alta. En fecha más reciente, Miacatlán y Tecoxpa también decidieron peregrinar por su cuenta, al parecer por las dificultades que tuvieron los mayordomos de esos pueblos con los de Villa Milpa Alta. Con todo, la peregrinación a Chalma es la única actividad ritual que más allá de las desavenencias locales, hermana a todos los pueblos de la delegación al tiempo que los muestra como un poderoso frente unido. En efecto, en el año 2003 cuando peregriné a Chalma con los nativos de Oztotepec observé que todos los milpaltenses recorren prácticamente el mismo camino, descansan, comen y pernoctan en los mismos lugares y, sin importar cuál sea su pueblo de origen y las dificultades internas que existen en torno a la posesión de la tierra, todos se apoyaban en el camino.

El recorrido.

La peregrinación de San Pablo Oztotepec al santuario de Chalma comenzó el día 2 de enero con un rito de separación que consistió en la celebración de una misa de despedida a cuyo término se realizó una procesión que tocó las diferentes capillas del pueblo, la cual concluyó en una de las casas de los encargados de Chalma o *chalmeros*.³⁴⁶ En esta procesión, a diferencia de lo que sucedió en el viaje ritual al santuario, se otorgó a las mujeres el privilegio de cargar a los santos.³⁴⁷ En la casa

³⁴⁵ En este punto es oportuno recordar que San Pablo Oztotepec ostentó por breve tiempo, durante el siglo XIX, la categoría de cabecera municipal y que hasta la fecha muchos oztotepenses se enorgullecen de ello, al tiempo lamentan haber perdido ese estatus y depender políticamente de Villa Milpa Alta. Santa Ana Tlacotenco, por su parte, es el asentamiento que se precia de ser el más tradicional de la delegación, de ahí que tampoco vea con agrado el que Villa Milpa Alta vaya al frente de la peregrinación. De hecho se dice que los mayordomos de ese pueblo consideran que Santa Ana, en tanto que madre de la virgen debiera encabezar la peregrinación. San Salvador Cuauhtenco, como se recordará, tienen un conflicto por tierras con el resto de los pueblos comuneros de la demarcación, de manera que los nativos de ese pueblo a menudo se muestran reacios a colocarse en situaciones que los hagan aparecer en posiciones subalternas.

³⁴⁶ Se llama *chalmeros* a los mayordomos o encargados de la peregrinación a Chalma.

³⁴⁷ En la mayoría de las procesiones, es decir, los recorridos rituales que se hacen al interior de los pueblos, son las mujeres las que cargan a los santos, lo que por cierto parece ser una innovación

del mayordomo se colocaron las 21 imágenes de ese pueblo³⁴⁸ que en la madrugada del día siguiente se dirigieron sobre las espaldas de los *cargantes*, a la parroquia de San Pablo en donde después de despedirse del santo epónimo salieron en medio de la oscuridad y de una intensa bruma con rumbo a Chalma. En ese momento irrumpió el tronido de los cohetes que acompañarían durante todo el camino a las imágenes, con lo cual se destacaba la sacralidad de su recorrido, pero también como un elemento que permitía ubicar a la comitiva de los *cargantes*. A partir de este momento, los peregrinos entramos en un tiempo que rompía con la cotidianidad y en el cual se enfatizaba como un ideal la fraternidad y el compañerismo; valores difíciles de mantener en la vida diaria de los pueblos debido a la diversidad de intereses que privan en la interacción social habitual. En realidad, hay quien piensa que si surgen peleas en el trayecto, el pueblo puede hacerse acreedor al castigo del Señor de Chalma, imagen a la que algunas mujeres de mayor edad también le atribuyen la capacidad de sancionar a quienes tienen relaciones sexuales durante el recorrido: “Si los muchachos van como novios se encantan. Ya no pueden seguir, el Cristo convierte en piedra. Todo eso que tiene que ver con la honradez”, me dijo en voz baja, como guardando un secreto, una peregrina milpaltense.

Los andantes siguen un camino fijo desde mucho tiempo atrás, “es el camino de los abuelos”, el cual incluye cinco paradas antes de llegar al santuario. La primera “descansada” fue en las orillas de Topilejo, un pueblo de Tlalpan en donde se ofreció la primera comida de las varias que se servirían en el recorrido, aspecto que ciertamente constituye uno de los elementos novedosos que han contribuido a reactivar a la peregrinación. A diferencia de lo que sucedía en el pasado, cuando las escasas familias que iban a Chalma cargaban con su propio bulto de tamales, desde hace un par de décadas los encargados o mayordomos apoyados por familias o grupos organizados³⁴⁹ que para ello se ofrecen brindan alimentos a los peregrinos en

relativamente reciente aunque no he podido detectar desde cuándo se incorporó a la vida festiva de Milpa Alta.

³⁴⁸ En 2003, solamente de San Pablo Oztotepec peregrinaron a Chalma 21 imágenes.

³⁴⁹ Este tipo de colaboración recibe el nombre local de *asistencia*.

las diferentes paradas del trayecto. Esto, por una parte, ha facilitado el viaje de personas de escasos recursos y, por la otra, denota el interés que tienen algunas personas de mayores ingresos por reactivar una práctica cultural, que más allá de su sentido religioso también se orienta actualmente a generar sentimientos de identidad regional. Al respecto, es interesante señalar que en la peregrinación encontré a un grupo de comuneros oztotepenses quienes no participan en las prácticas religiosas de su pueblo, o que pertenecen a una denominación religiosa diferente a la católica, pero que sin embargo año con año se integran a este recorrido porque lo consideran una tradición que une y caracteriza a los milpaltenses y que por lo mismo es importante resguardar.

Tierra Blanca fue la segunda parada; se trata de un paraje ubicado en la sierra del Ajusco-Chichinauhtzin, el cual recibe este nombre debido a que en esa época del año el lugar está cubierto de hielo -en ocasiones nieve-, lo que le confiere una coloración blanca al paisaje. En este lugar varias familias ofrecían un refrigerio, pero sobre todo una reconstituyente “canelita” -té de canela con licor-, que indudablemente nos ayudó a sobrellevar el intenso frío y en general las inclemencias del viaje. La tercera parada fue en Agua de Cadena, en las faldas de una serranía llamada Las Minas. En este espacio brota un manantial de los cerros que es encauzado mediante una serie de troncos huecos colocados uno después de otro, y cuyo acomodo simula precisamente la forma de una cadena. Después de este lugar, en donde comimos en un ambiente por demás festivo y en el que algunas familias han colocado cruces que conmemoran el número de años que han peregrinado, inició una de las partes más difíciles del trayecto; para ese momento, los peregrinos habían caminado a buen paso alrededor de siete horas y a pesar del cansancio era necesario subir una serranía y bajar una empinada y peligrosa pendiente. En la cima de la montaña, algunas personas recogieron pesados leños que cargaron durante la bajada como un acto de penitencia que les permitiría “deshacerse de sus penas” y así llegar purificados a Chalma.

La cuarta parada fue Agua Bendita, un paraje situado en las orillas de la carretera que se dirige a las lagunas de Zempoala, lugar en el cual pasamos la noche. Ahí los *chalmeros* de cada poblado instalaron su respectivo campamento, en el cual se congregaron por pueblo los peregrinos que a lo largo del día caminamos en grupos familiares o de amigos. En realidad, durante el recorrido los únicos peregrinos que conservaron la formación por pueblo fueron los *cargantes*, quienes al llegar al campamento que les correspondía fueron recibidos con el tronido de cohetes, música de banda y, por sorprendente que parezca, también con el brinco del chinelo. Esta danza, como señalé, hoy día funge como uno de los emblemas o símbolos de identidad de los pueblos originarios de Milpa Alta. En Agua Bendita, por otra parte, se desarrolla una amistosa competencia entre los pueblos milpaltenses, la cual se relaciona con el orden en que llega el santo patrón de cada asentamiento y el resto de imágenes que lo acompañan. Algunas personas dicen que esta competencia se hace desde tiempo atrás; recuerdan que antes, cuando sólo iban los mayordomos con los *cargantes*, el primer santo que llegaba a Agua Bendita clavaba su estandarte y con eso mostraba que había triunfado.

Llama poderosamente la atención el ánimo festivo que priva en este paraje. Después de venerar a los santos con la celebración de una misa al aire libre,³⁵⁰ así como con rezos y alabados, los peregrinos queman castillos, bailan acompañados por grupos musicales contratados específicamente para amenizar esta parte del viaje, al tiempo que los amigos y parientes se reencuentran y platican las últimas novedades. La peregrinación incorpora, sin mayor contradicción, momentos de júbilo y regocijo, oficios religiosos, actos penitenciales y de devoción. Un ejemplo de esto último son los ritos de contacto que ejecutan algunos andantes en los momentos en que los santos son depositados en el suelo. Entones se acercan a las imágenes, entonan una oración, acarician con su mano el vidrio de los nichos y después pasan la misma mano sobre su rostro, gesto con el cual pareciera que

³⁵⁰ Ese año y como algo excepcional, el párroco de San Pablo Oztotepec había accedido a celebrar una misa en este punto del trayecto.

quisieran impregnarse de las cualidades del santo. Estas manifestaciones religiosas, así como la enorme fatiga que supone recorrer el camino a pie, algunas veces cargando una enorme cruz, al niño dios familiar u a otra imagen del altar doméstico, son actos de veneración y sacrificio ofrecidos al Señor de Chalma para reafirmar la relación con esa divinidad de la cual esperan protección y salvaguarda a lo largo del año que acaba de iniciar.

Otro aspecto notable de la peregrinación es la manera en que se equipan los campamentos; las mayordomías cargan con tanques de gas, enormes cazuelas para preparar alimentos, platos, vasos, servilletas, en suma, todo lo que habitualmente usan para servir las comidas festivas en sus lugares de origen. Instalan grandes bidones de agua potable, baños portátiles y llevan pequeñas plantas de luz. “La tecnología nos ayudó a engrandecer la peregrinación, en los camiones llevamos todo lo que va a Chalma... Antes no se podía. Con los puros animales no se podía”, me indicó uno de los encargados de la peregrinación, frase que desde luego muestra la manera en que los elementos retomados de la modernidad han servido también para reproducir la tradición religiosa de los pueblos de la demarcación.

Al amanecer del día siguiente, el 4 de enero, reemprendimos el camino a Chalma a donde llegamos después de hacer una última parada para desayunar en el Ahuehuete, lugar en donde nuevamente una familia voluntaria se ocupó de proporcionarnos los alimentos. Ahí muchos peregrinos esperaron a la comitiva de cargantes que traía en andas a los santos de oztotepec y se agruparon con ellos para llegar juntos a Chalma, lugar al que se accede por Tres Cruces, umbral del santuario en donde los cargantes se detuvieron y los peregrinos hicieron varios actos de veneración para después acompañar a sus santos a la hospedería que habían reservado los mayordomos con antelación. Ya en ese lugar y después de que los mayordomos limpiaron a los santos del polvo del camino y de que los vistieron con todo respeto, nos fuimos en procesión al templo en donde escuchamos una misa de bienvenida para el pueblo, aunque desafortunadamente de bienvenida sólo conservaba el nombre. Se trató de un oficio religioso frío y desangelado, en el cual

la actitud indiferente del sacerdote contrastaba con la emoción manifiesta de los peregrinos. Ellos, a pesar de la fatiga del largo camino, daban muestras de satisfacción por haber cumplido una vez más con su objetivo; visitar al Señor de Chalma en su santuario.

El día de Los Reyes, el 6 de enero, los oztotepenses celebraron la fiesta de su pueblo en Chalma, para lo cual otra vez se ofició una misa dedicada a San Pablo Oztotepec, a cuyo término el sacerdote coronó con espinas a los nuevos encargados de la peregrinación y bendijo el *huentli, bendito*, o colación que luego repartieron los mayordomos recién designados, entre los nativos de ese pueblo. Ese día se festejó con una abundante comida que se sirvió en la hospedería, en donde desde luego no faltó la música de mariachi. Al atardecer los oztotepenses quemaron un castillo en el atrio del templo, lugar en donde nuevamente se lucieron los mariachis obsequiados por un grupo organizado del pueblo, así como una banda que nos acompañó en el camino de regreso a la hospedería, trayecto que recorrimos con el alegre *brinco* del chinelo.

Durante los días de estancia en el santuario, los peregrinos se bañaron en las aguas del río Chalma, adquirieron reliquias para llevar a casa y obsequios de Reyes para sus hijos en la infinidad de comercios instalados en el pueblo. Visitaron el contiguo pueblo de Malinalco y su zona arqueológica o pasaron una mañana en El Ahuehuate, en donde disfrutaron de un baño que algunos consideraban curativo, lo que desde luego no le quitó su carácter festivo. Para los peregrinos este viaje tiene sin duda el propósito de refrendar la relación de su pueblo y la suya propia con el Cristo de Chalma, pero para muchos también es la única oportunidad que tienen de disfrutar unos días de esparcimiento fuera de su lugar de origen.

El retorno a pie a Milpa Alta inició el 8 de enero, día en que los *cargantes* acompañados por los mayordomos retiraron las imágenes que habían permanecido bajo su resguardo en el santuario desde el día de llegada. Los peregrinos desandaron el camino de ida, pero en esta ocasión durmieron la primera noche en Agua Bendita y la segunda en un paraje denominado Tlalpillo; en este lugar fueron recibidos con

un desayuno por sus familiares y desde ahí caminaron hasta su pueblo a donde llegaron en el transcurso de la mañana del 10 de enero. Entonces entraron en formación, primero los agotados pero orgullosos *cargantes*, después los encargados salientes y los entrantes, le siguieron los peregrinos y por último los camiones que acompañaron el viaje ritual. La entrada al pueblo que señaló el reingreso a la vida social de los peregrinos fue, sin lugar a dudas, triunfal. Se recibió a los viajeros con vítores, entusiastas porras, el tronido de innumerables cohetes, música de banda y no faltó quien ensayara algunos *brincos* del chinelo.

En la capilla de San Miguel, punto que funge como el umbral del pueblo, se arregló a los santos que se colocaron de nuevo en andas, mientras que los encargados se ciñeron la corona de espinas o flores -según fuera el caso- para dirigirse en procesión a la parroquia de San Pablo en donde se ofició una misa de bienvenida. A su término, los encargados salientes obsequiaron a los asistentes con el *huentli* o *bendito*: una pieza de pan, una palanqueta de dulce y frutas adquiridas y bendecidas en Chalma. Los *cargantes* recibieron un *bendito* especial en agradecimiento por el servicio que habían prestado al pueblo, el cual consistió en un *chiquihuite* que contenía cantidades considerables de los mismos alimentos. Por último, ese día los nuevos encargados iniciaron sus responsabilidades ofreciendo una comida al pueblo que finalizó a altas horas de la noche.

En un contexto socioeconómico y político en el cual la caótica urbanización del Distrito Federal provoca cada vez más la desintegración de los asentamientos que aún conservan tierras de cultivo y reproducen una cultura de origen nahua, la reactivación de la peregrinación de los milpaltenses a Chalma funciona, por una parte, como un poderoso instrumento para comunicar la vitalidad y vigencia de los pueblos originarios de Milpa Alta y, por la otra, como una estrategia de unificación regional. Esta peregrinación se ha convertido en la gran liturgia de los pueblos de Milpa Alta; se trata del único proceso ritual que los integra a todos y les produce intensos sentimientos de orgullo regional. No en vano esta actividad es una de las que más atención recibe por parte de la autoridad política regional. Los últimos

delegados, los que han accedido al cargo por votación popular, no sólo brindan abundantes apoyos logísticos a la peregrinación, sino que acuden a recibirla al paraje de Tlalpillo, hecho con el cual buscan señalar que participan en las tradiciones milpaltenses y por lo mismo mostrar o refrendar su pertenencia al lugar.

La organización comunitaria religiosa y sus adaptaciones a la modernidad

El ciclo ceremonial de los pueblos de Milpa Alta se mantiene gracias a la férrea decisión que han mostrado los nativos de conservar vivas sus tradiciones, así como a la presencia de una organización comunitaria cuyos rasgos estructurales contemporáneos expresan la forma en que esta organización se ajustó al crecimiento demográfico de la región y las transformaciones económicas, socioculturales y políticas que se han registrado en la zona a partir de que los milpaltenses se incorporaran con mayor intensidad a la dinámica de la vida urbana del Distrito Federal.³⁵¹

Durante la primera mitad del siglo XX, en algunos de los pueblos de la demarcación, el patrocinio de la fiesta del santo patrón estuvo a cargo de uno o dos individuos a los cuales se les reconocía con el nombre de fiscales, además estaban los regidores quienes se ocupaban de la organización de otras celebraciones; ambos personajes eran auxiliados en el cumplimiento de su encomienda por topiles. Por ejemplo, al iniciar la década de 1950, en San Pablo Oztotepec:

Solamente había un fiscal mayor y uno menor. El mayor hacía la fiesta de San Pablito y el menor tocaba las campanas el Día de Muertos. El regidor mayor sacaba la fiesta del 6 de enero y el menor la Semana Santa. Había topiles...barrían la iglesia y la calle de la iglesia. La esposa del topil tenía que

³⁵¹ Andrés Medina Hernández, op. cit. 2007, p. 78.

ayudar a hacer la comida para la fiesta del fiscal mayor y le ayudaba a barrer su casa.³⁵²

En otros lugares, como San Salvador Cuauhtenco, se habla de un fiscal que se ocupaba del funcionamiento de la iglesia patronal y su fiesta, y un par de mayordomos encargados de recolectar dinero para pagar la banda de música y los fuegos artificiales, y otros más encargados de la peregrinación a Chalma.

En la iglesia era la fiscalía. La fiscalía se encargaba únicamente de cobrar también al pueblo y hacer lo que es la misa, adornar la iglesia y pagar a los sacerdotes de acuerdo con la misa que venían a hacer. El fiscal no se metía con los mayordomos para decir “-Oye! Está tocando mal tu banda” o “-Tú, el de los cohetes, distribúyelos de tal forma”. No, cada quien tenía sus funciones. Esto que estamos hablando era por tradición de que cada mes de febrero del año se cambiaba la fiscalía también, se cambiaban los mayordomos que iban a Chalma, se cambiaban los mayordomos que hacían cohetes, se cambiaban los mayordomos que alquilaban –en aquella época- una banda. Porque más que nada, antes de que existieran aquí las bandas aquí se uso mucho la música de chirimía, que era la tradición.³⁵³

Sin embargo, en Villa Milpa Alta, unas décadas atrás, en los años treinta, las formas organizativas encargadas del culto a los santos epónimos de los barrios experimentaban un proceso de modificación; en busca de sortear problemas, sobre todo de orden económico, empezaron a transformarse en asociaciones: “Viendo el sacrificio que hacían los que recibían el cargo de mayordomía, se pensó en formar las sociedades para que las fiestas se hicieran por cooperación de los socios”.³⁵⁴ Las primeras sociedades se establecieron en los cuatro barrios originales de la cabecera delegacional: San Mateo (1937), la Santa Cruz (1938), Santa Marta (1943) y la Concepción (1946), y más adelante las otras, incluida la del Cristo de Chalma,

³⁵² Don Amado Salazar mayordomo del Señor de Chalma, San Pablo Oztotepec, 2000.

³⁵³ Entrevista a don Marciano Jiménez Domínguez, tomado de *Relaciones de la Danza de los Santiagos. San Salvador Cuauhtenco*, México, Grupo Cultural Nahuí, Mayordomía 2003-2004, Mayordomía de la Danza de los Santiaguitos, Representación de Bienes Comunes, Coordinación Auxiliar, México, Ce-Acatl, A.C., 2003, p.8

³⁵⁴ Martínez Ruvalcaba, *op.cit.*, p. 79.

adoptaron de manera gradual la forma de sociedades, aunque esta última conservó el nombre de mayordomía.³⁵⁵

Con el tiempo, la organización religiosa comunitaria también se modificó en los otros pueblos y, pese a que en cada lugar se hicieron ajustes o innovaciones específicas, hoy día es posible encontrar similitudes estructurales y funcionales entre los sistemas de cargos de los diferentes asentamientos de la delegación. En todos ellos, la obligación de hacer las festividades religiosas empezó a recaer en organizaciones integradas por un núcleo amplio de personas que adoptaron la forma de sociedades, comisiones y mesas directivas, dependiendo del tipo de imagen y responsabilidad que tuvieran a su cargo. A este tipo de organizaciones se sumaron además una serie de instancias que asumieron responsabilidades específicas, como recolectar dinero para cumplir con las promesas, contratar bandas musicales para la festividad o preparar alimentos para las salvas. Con esto, el costo del ceremonial se distribuyó entre un grupo más amplio de personas al tiempo que permitió incluir en la organización a un número mayor de participantes en un momento en que se incrementaba la población de Milpa Alta.

Ahora bien, en este capítulo ofrezco un panorama actual acerca de la organización comunitaria religiosa de los pueblos milpaltenses, para lo cual he agrupado a las estructuras que la conforman en 1) Organizaciones a cargo de los santos patronos y de sus templos, 2) Mayordomías o sociedades de imágenes de iglesia y 3) Mayordomías y encargados de imágenes de santuario.

Organizaciones a cargo de los santos patronos.

Casi sin excepción,³⁵⁶ las iglesias y capillas consagradas a los santos epónimos de barrios y pueblos milpaltenses están a cargo de una agrupación que suele recibir el nombre de sociedad, mesa directiva o comisión, según sea el asentamiento del que

³⁵⁵ Martínez Ruvalcaba, *ibid.*, p. 80.

se trate; sus miembros -a los cuales se conoce como encargados- se ocupan de abrir los templos los sábados y domingos, así como aquellos días en que es necesario celebrar exequias fúnebres o realizar otra tipo de funciones religiosas. Se encargan de limpiar y *enflorar* al recinto; cuidar sus ornamentos y resguardar la parafernalia ritual; asimismo, con frecuencia fungen como acólitos en las celebraciones litúrgicas.

Los integrantes de estas estructuras también desempeñan la importante función de organizar o coordinar las diversas actividades con la que se celebra al patrón y, entre otras cosas más, se ocupan del cumplimiento de las llamadas correspondencias, promesas o salvas. Son ellos, como representantes de su pueblo -o en su caso de un barrio-, quienes asisten y portan el estandarte de su santo al resto de las festividades del asentamiento, así como a aquéllas desarrolladas más allá del límite del poblado y que están prescritas por la tradición.³⁵⁷

Las sociedades y comisiones se integran por un número variable de parejas³⁵⁸ que a menudo mantienen vínculos de parentesco, ya sea por consanguinidad o afinidad o adquieren una relación de parentesco ritual al entrar a formar parte de esa organización. Entre ellos se llaman respetuosamente compadrito o comadrita. Cada pareja aporta cada semana una cuota que sirve para cubrir los costos de la limpieza y adorno semanal de la iglesia, así como para crear un fondo de reserva para asuntos imprevistos. Además, recolectan y administran las limosnas con las cuales suelen hacer las mejoras materiales a los templos, ya que otra de sus obligaciones es el mantenimiento del recinto del santo; son ellos quienes costean o consiguen los recursos para reparar o restaurar a los templos, muchos de los cuales, por cierto, tienen el estatus de patrimonio histórico de la nación.³⁵⁹

³⁵⁶ Las iglesias que no están a cargo de una mayordomía son las que tienen la jerarquía de parroquia y que cuentan con un sacerdote residente.

³⁵⁷ A este tipo de funciones rituales en algunos pueblos se les suele dar el nombre de “las actividades del santo”.

³⁵⁸ Entre las mayordomías a cuyos miembros entrevisté el número de parejas integrantes oscilaba entre las seis y las diez.

³⁵⁹ Este tipo de bienes son aquellos “vinculados con la historia de la nación, a partir del establecimiento de la cultura hispánica en el país” y que por eso deben ser objeto de indagaciones

Por lo general, este tipo de cargo dura un año y se asume de manera voluntaria. Cuando se acerca la fiesta patronal, los encargados reclutan a sus sustitutos para lo cual hacen una invitación abierta a la población o buscan a las personas que pudieran cumplir las condiciones para ocuparse del santo. Ser nativo del pueblo y tener solvencia económica son dos requisitos indispensables para ocupar el puesto, aunque desde luego también se busca que los encargados sean personas probas y responsables. Ellos son figuras de autoridad local, dado que cumplen un importante mandato comunitario: servir al santo patrón y cuidar de su iglesia, un lugar que como he señalado suele fungir como el centro del pueblo.

Se eligen por invitación. Es un compromiso muy serio, se requiere de alguien de mucha confianza como un familiar. Que cumpla en el sentido de su fe. No es suficiente que tenga dinero....debe portarse bien y no pelear. Para que no se pierda la continuidad....y se siga enalteciendo a la santa.³⁶⁰

La armonía dentro de la organización es un objetivo que no siempre se consigue. El trabajo grupal es muy intenso, lo que algunas veces ocasiona fricciones insuperables, por lo que de vez en vez alguna pareja opta por abandonar su puesto, no obstante que este tipo de proceder suele ser motivo de crítica; algunos consideran que las desavenencias entre los encargados enojan a los santos y eso atrae desgracias al pueblo. Por ejemplo, en 2005 cuando un rayo dañó la torre de la iglesia de San Lorenzo, el patrono de Tlacoyucan “algunos dijeron que fue un castigo... porque san Lenchito mandó castigar al pueblo,...porque dicen que los encargados se pelearon”.³⁶¹

Un cargo que al parecer existe desde el período colonial entre las personas que se ocupan de cuidar a los santos es el de semanero; se trata de un puesto que se

históricas, técnico constructivas, así como de catalogación, restauración y de la aplicación de las medidas legales requeridas para reconocerlos y para normar su uso. (*Ley federal de monumentos y zonas arqueológicas, artísticos e históricos*, capítulo III, artículo 35, en Julio César Olivé Negrete y Boly Cottom, Coord. *INAH, Una historia. Leyes, reglamentos, artículos y acuerdos*, vol. II, México, INAH, 1997, p. 320).

³⁶⁰ Señor Ezequiel Miranda, socio de Santa Marta, barrio de Villa Milpa Alta, septiembre 2008.

³⁶¹ Señor Antonio Saldaña, encargado de la capilla de San Lorenzo Tlacoyucan, agosto de 2006.

desempeña de modo rotativo por las parejas integrantes de la agrupación; su presencia brinda la posibilidad de participar a personas que trabajan fuera del pueblo o a lo largo de toda la semana, pero que pueden reservar algunos sábados y domingos para colaborar con el cuidado del santo y su iglesia. En efecto, aunque la obligación de limpiar y cuidar al templo es de todos los encargados, cada fin de semana es una pareja diferente -el semanero y su esposa- quien se responsabiliza de abrir la iglesia a primera hora de la mañana, de permanecer en el recinto y de cerrarlo, así como de ofrecer almuerzo a los otros miembros de la organización que se reúnen a cumplir con sus obligaciones cada fin de semana. Es oportuno mencionar que en general, las iglesias milpaltenses no tienen sacristía, de manera que carecen de un espacio para guardar la parafernalia ritual. Por esto, en las últimas décadas los socios y encargados se han dado a la tarea de construir o habilitar un salón de usos diversos; éste se ubica casi siempre a un lado o atrás del templo. Ahí se guardan los implementos de limpieza y algunos objetos rituales, al tiempo que sirve de espacio de reunión para los miembros de la organización, quienes mantienen una relación social muy intensa durante el tiempo que dura su encargo.

En Villa Milpa Alta -como indiqué- la instancia organizativa encargada del culto a los santos de los barrios adoptó la forma de sociedad, una de las cuales y más consolidada es la de Santa Marta; su grado de organización y poder de convocatoria le ha permitido dar continuidad a un proceso de restauración de la capilla a su cargo que ya dura más de seis años. Esta sociedad se integra por 26 familias, que organizadas en grupos de cinco, sirven por cinco años a su santa patrona, mientras que la familia restante organiza la fiesta de recepción del grupo de 26 familias que integrarán a la siguiente sociedad. De esta manera, cada año, cinco familias de las 26 coordinan la realización de la fiesta de santa Marta, participan en las vísperas y la procesión de la virgen de la Asunción, organizan las posadas, los festejos de fin de año, la Rosca de Reyes y las celebraciones del 2 de febrero y del Día del Niño. Este último festejo se celebra en honor de la imagen del Niño Jesús de la capilla y en él

se reparten golosinas y juguetes a los menores del barrio. Para desarrollar algunas de estas festividades, la sociedad cuenta con el apoyo de cuatro organizaciones: los poseros, la comisión de las señoritas, los castilleros y los voluntarios. El primer grupo dura un año en su encargo y se conforma con cuatro o cinco familias, las cuales se ocupan de “pedir limosna” en el barrio para solventar los costos que supone el cumplimiento de las cinco promesas que tiene el compromiso de efectuar Santa Martha. La comisión de las señoritas también “pide dinero, por ejemplo, 100, 50 pesos, según sea voluntad”, con el cual se contrata el mariachi para el cántico de Las Mañanitas; los castilleros tienen la encomienda de conseguir todo lo referido a los juegos pirotécnicos, mientras que los voluntarios son un grupo de señores -algunos de los cuales ya fueron socios- que “a voluntad, con su dinero” llevan banda de música o algún grupo artístico a la fiesta patronal del barrio. Además, en los últimos años, para dar mayor lustre a esa celebración, algunas familias o grupos organizados de amigos “que tienen mucha fe” le llevan flores u otras donaciones a santa Marta.³⁶²

En otros pueblos, los encargados de los santos patronos conforman mesas directivas integradas por un presidente, tesorero y secretario, aunque la presencia de estos cargos no implica necesariamente la jerarquización de sus miembros; las decisiones se toman en conjunto y cuando menos en términos discursivos se dice que nadie tiene autoridad sobre los demás.

El presidente, secretario y tesorero son solamente para que haya una formalidad, un orden, para que haya quien nos represente en caso de necesidad. El secretario escribe los compromisos, el tesorero junta el dinero, el presidente hace arreglos, como que nos representa si hay necesidad. Nadie manda más, nadie manda a los otros del grupo.³⁶³

³⁶²La información referida a la sociedad de Santa Marta la obtuve en las entrevistas que sostuve en 2008 con los señores Ezequiel Miranda, Víctor Álvarez y Filiberto Antonio, miembros de esa asociación.

³⁶³Señor Antonio Saldaña, encargado del templo de San Lorenzo Tlacoyucan, 2006. En San Antonio Tecómitl la mesa directiva también incluye el puesto de recaudador, quien se ocupa específicamente de coleccionar las aportaciones de la población para el desarrollo de la fiesta.

Para cumplir con sus obligaciones rituales, las mesas directivas cuentan con el apoyo de un número variable de familias o grupos organizados, los cuales pueden encargarse de la contratación de la música; donar el castillo, los fuegos artificiales o las flores para adornar la iglesia; o bien se encargan de la alimentación y hospedaje de los músicos y de las salvas o promesas que acuden a festejar al santo patrón. Esta última actividad suele recibir el nombre de asistencia. Las mesas directivas también reciben donaciones que dependen de la habilidad de sus miembros para obtener apoyo de su red social. Como sucede con las organizaciones comunitarias religiosas de muchos pueblos de nuestro país, los de Milpa Alta también compiten por hacer la fiesta más vistosa y es por ello que los encargados se preocupan por contar con recursos suficientes, al tiempo que se esmeran para que la celebración sea exitosa.

San Antonio Tecómitl, San Pablo Oztotepec y San Lorenzo Tlacoyucan son pueblos en donde los encargados de los santos epónimos se organizan como mesas directivas. En el último asentamiento, dicha estructura generó una interesante innovación; las encargadas organizaron una mesa directiva femenina que administra y decide el destino de los recursos aportados por ellas. En Milpa Alta, las mayordomas, encargadas o socias siempre han sido merecedoras de reconocimiento, aunque la posición social y la solvencia económica alcanzada en los últimos años por algunas de ellas han propiciado que en últimas fechas las mujeres asuman un papel más protagónico en las organizaciones religiosas de la demarcación.³⁶⁴ En San Pablo Oztotepec, por ejemplo, encontré a una mujer soltera –una contadora- que formaba parte del grupo de mayordomos del santuario de Chalmita, hecho que resulta novedoso, si se considera que los socios o mayordomos por regla general asumen el cargo en parejas; esposo y esposa, madre e hijo o padre e hija.

En este punto es también pertinente señalar que en los pueblos originarios de Milpa Alta se observa una activa participación de los profesionistas en el sistema de

³⁶⁴ En el trabajo de campo, por ejemplo, me he encontrado con médicas, contadoras, enfermeras y maestras que son socias, mayordomas o encargadas de santos.

cargos; este grupo, pese al estrecho contacto que mantiene con el ajetreo de la vida capitalina, en general no funge como un agente disolvente de la tradición, por el contrario, muchos profesionistas se preocupan por reproducirla y en tal sentido, con frecuencia participan en la organización y financiamiento del ceremonial comunitario religioso. Desde luego que un poderoso motivo para encargarse del culto a los santos es el prestigio que deviene de su ejercicio. En efecto, como lo ha señalado Andrés Medina, una forma de legitimación política válida para los nativos de los pueblos originarios, es su participación en las organizaciones comunitarias religiosas.³⁶⁵ Por esto, a menudo, el puesto de coordinador territorial -al que se accede por votación popular- es ocupado por personas que han formado parte del sistema de cargos local.

Porque es bueno, cuando fue mayordomo como que le tienen preferencia. Porque ya lo conocen y más que todo en los pueblos cercanos como San Jerónimo, San Francisco, San Juan, Santa Ana. Porque si ya participaron como socios o mayordomos entonces dicen, ya vi como trabajó como mayordomo, entonces como coordinador va a trabajar mejor y va a ver por el pueblo, si vio por la iglesia, por las festividades del santo, o sea porque esa es la costumbre.³⁶⁶

La comisión es la otra forma organizativa adoptada en las últimas décadas por los encargados de los santos patronos, figura asociativa que es propia de San Jerónimo Miacatlán, San Bartolo Xicomulco y San Francisco Tecoxpa. En el último asentamiento, la comisión encargada del culto al santo epónimo se compone a su vez de cuatro comisiones: la comisión de comisiones, la banda de los muchachos, los castilleros y la muchachada.³⁶⁷ La primera instancia coordina las actividades del resto y, en tal sentido, tiene un cierto nivel de autoridad sobre las demás; la integran personas adultas y casadas e individuos que han desempeñado un papel relevante

³⁶⁵ Andrés Medina Hernández, *op.cit.*, 2007, p. 97-100.

³⁶⁶ Natalio Hernández, nativo de Villa Milpa Alta, 2008.

para la comunidad. Este grupo obtiene los permisos para quemar el castillo y cerrar las calles durante el festejo del santo; también se ocupa de pagar las misas y se encarga de la delicada tarea de administrar los recursos para el mantenimiento y limpieza del inmueble, así como los reunidos para realizar la fiesta patronal.

La comisión de los muchachos de las bandas selecciona y contrata las diferentes modalidades de grupos musicales requeridos durante la festividad; el grupo, integrado por unas 15 personas, brinda además hospedaje y alimentación a los músicos. La comisión de los castilleros contrata a los coheteros y les consigue asistencia, es decir, comida y albergue para el tiempo que permanezcan en Tecoxpa. Por último, la muchachada se compone por un grupo de señoritas quienes, en coordinación con la comisión de comisiones, adornan la iglesia y las calles aledañas para los días de fiesta y le cantan las Mañanitas al santo; además, reciben y llevan las salvas o promesas de San Francisco. Cada uno de estos grupos, para cumplir con su encargo, aporta una cantidad de dinero mensual y además colecta entre los habitantes del pueblo una cuota preestablecida.

En general, socios, encargados o comisionados dicen que nadie tiene la obligación de entregar la cuota para cumplir con el culto al santo que “no pasa nada si no colaboran”, pero lo cierto es que no contribuir con el financiamiento de las festividades religiosas siempre conlleva algún tipo de sanción social, así sea sólo de carácter moral. En Tecoxpa, por ejemplo, se exhiben públicamente los nombres de las personas que no colaboraron con la fiesta, mientras que en Tlacoyucan, uno de los encargados de san Lorenzo me indicó que quien no da su aportación:

No tiene asegurado su espacio gratis en el panteón, porque si no ayudó y quiere que lo entierren en el panteón del pueblo, no se va a poder. Va a tener que pagar su cuota como los avecindados. También así le hacen los hermanos que están separados si no ayudan en la fiesta, entonces pagan.³⁶⁸

³⁶⁷ Parte de la información referida a la Comisión de San Francisco Tecoxpa proviene de la etnografía desarrollada por Cecile Acosta Reynaud, en su tesis de licenciatura *op.cit.* 2003, p. 111-116.

³⁶⁸ Antonio Saldaña, encargado de la capilla o templo patronal de San Lorenzo Tlacoyucan.

Mayordomías y sociedades de imagen de iglesia.

Las iglesias de Milpa Alta alojan, además de la imagen a la que están consagradas, otras por las cuales la población siente una devoción especial; su cuidado es responsabilidad en algunos pueblos de sociedades y en otros de mayordomías. A diferencia de las organizaciones encargadas de los santos patronos de los barrios, cuyos miembros deben pertenecer al espacio barrial en cuestión, estas agrupaciones se integran por personas procedentes de diferentes barrios y se encargan de rendir culto a la imagen por tantos años como parejas contenga el grupo. Cada año, una de estas parejas costea los gastos que supone venerarla y festejarla y se encarga de cumplir con sus promesas. Este sistema -dice Andrés Medina- es de origen mesoamericano y se conoce con el nombre de “tanda y rueda”.³⁶⁹

Ejemplos de este tipo de sociedades o mayordomías son las que se encargan, del culto al Santo Entierro del Santuario de Chalmita, agrupación conocida con el nombre de los Doce Apóstoles; de la virgen de la Asunción depositada en la capilla patronal de Miacatlán, imagen hoy día a cargo de una mayordomía integrada por 25 parejas; así como del Santo Entierro, el Señor de los Milagros, la Purísima Concepción, la virgen de Guadalupe, el Señor San José, la Virgen de Guadalupe, todas ellas imágenes contenidas en la parroquia de la Asunción, a las que recientemente se agregó la del Sagrado Corazón. Al parecer, todas las imágenes ubicadas en las iglesias milpaltenses cuentan con un grupo encargado de su veneración, lo que aumenta en grado considerable el número de organizaciones religiosas católicas de tipo comunitario de los pueblos, sobre todo si se toma en cuenta que en los últimos años se han añadido, con relativa frecuencia, nuevos iconos a los templos.

Mayordomías y mesas directivas de imágenes de santuario.

Estas estructuras organizativas se ocupan sobre todo de Cristos y otras imágenes, cuyo culto implica la organización de peregrinaciones anuales a sus santuarios. Se conforman, al igual que las sociedades o mayordomías de imagen, con personas de distintos barrios y en algunos casos se integran por un grupo de parejas que funciona con el sistema de “tanda y rueda”, de forma tal que los mayordomos en funciones instalan, a lo largo de un año, en su domicilio, un adoratorio o capilla para venerar a la imagen.

Villa Milpa Alta es el asentamiento que congrega al mayor número de imágenes de santuario; ahí existen 12 mayordomías de esta naturaleza: la del Leñerito, que a pesar de su reciente transformación aún peregrina al santuario del señor de las Misericordias; la del Cristo de Amecameca, al que cariñosamente se le llama El Sacromontito; la del Señor de Ixcatepec; la de la virgen de Guadalupe (la caminera) y ocho más que se encargan de la veneración del señor de Chalma. De estas últimas, siete corresponden a los grupos de chalmeros o mayordomías que desde los barrios de ese pueblo organizan la peregrinación de su santo epónimo al santuario de Ocuilan, y la otra es la que ha intentado encabezar el viaje ritual de todos los imágenes milpalenses que anualmente van a visitar al Señor de Chalma. Esta última mayordomía se conforma con 10 parejas que en conjunto integran una generación, de manera que cada 10 años entra en funciones una nueva generación y cada año una de estas parejas asume el mando de la mayordomía, lo que significa que se hace cargo del culto mensual del Cristo, del cumplimiento de sus compromisos o actividades y desde luego de la organización de la peregrinación. Al mayordomo en funciones se lo denomina El Mayor y también reciben este apelativo el que inicia el trabajo de cada generación, mientras que la persona que encabeza a los cargadores de los santos, se le da el nombre de El Cargador Mayor.

³⁶⁹ Andrés Medina, *op.cit.*, 2007, p. 74.

Cada mayordomo mayor le imprime un estilo propio a su gestión y aunque recibe el apoyo del resto de los miembros de su generación, lo cierto es que durante un año es él quien asume buena parte de los gastos del culto a este Cristo que cumple con una nutrida agenda de actividades. En efecto, en Villa Milpa Alta, al Señor de Chalma se lo venera semanalmente con el cántico de alabados y rezo de un rosario, actividad a la cual asisten entre 80 y 100 personas quienes son obsequiadas con una merienda. El Cristo es festejado además el Día del Padre, asiste a todas las fiestas patronales del asentamiento, así como a la celebración del Niño Dios del pueblo, participa en la festividad y procesión de la Virgen de la Asunción, organiza una de las posadas más vistosas del asentamiento, así como un festejo de Año nuevo-Año viejo y, en enero, sólo dos días después de haber regresado de la peregrinación a Chalma, acompaña a la Virgen de la Asunción en su recorrido anual a la Basílica de Guadalupe.

El mayordomo mayor de Chalma se ocupan de organizar lo que en Villa Milpa Alta se conoce como “las actividades tradicionales del señor de Chalma”. Entre estas actividades se encuentran la Junta y la Rejunta, dos reuniones masivas con las cuales se prepara el viaje ritual a Chalma. La Junta se desarrolla en el mes de noviembre, en el domicilio del mayordomo mayor; en esta reunión, que inicia a primera hora de la mañana con la matanza de varias reses, se prepara la comida que será distribuida entre los residentes de todos los pueblos originarios de Milpa Alta que acuden a solicitarla, a cambio de lo cual se anotan en una libreta, indicando el dinero que aportarán para la peregrinación. Este dinero se entrega en la Rejunta, reunión celebrada en diciembre, en la que nuevamente se prepara comida en la casa del mayordomo, para las personas que acuden a entregar la aportación económica que comprometieron en la Junta. Ambas reuniones tienen un importante sentido comunitario, las personas que van a casa del mayordomo a “servirle al cristo” –a ayudar con la elaboración de la comida- preparan en un ambiente de camaradería y cordialidad, numerosos tamales e incontables cazuelas de arroz, así como otros platillos “tradicionales” cuyos ingredientes son aportados por el mayordomo mayor

y por diversas personas y grupos organizados de la población que donan costales de arroz, cajas de aceite o simplemente tortillas. Los alimentos se preparan en fogones que son prendidos con la leña que para tal efecto llevó “El Leñerito” con un año de antelación, a casa del mayordomo mayor. En Villa Milpa Alta, la actividad ritual que marca el inicio de los preparativos para la peregrinación a Chalma es “la bajada de la leña”, actividad que como he indicado más atrás está a cargo, desde la década de los ochenta del siglo pasado, de los mayordomos del Cristo transmutado.

Otras de las actividades tradicionales organizadas por el mayordomo mayor que congregan un número importante de milpaltenses son la posada del Cristo de Chalma y un festejo con el que se despide el año; la fiesta celebrada el 6 de enero por el nuevo mayordomo mayor en el santuario de Ocuilan, festividad en la que se escenifica un ritual denominado “La bendición de la galleta”. Esta ceremonia en la cual los mayordomos entrantes y salientes literalmente bendicen una abundante cantidad de galletas y dulces que han sido colocados en el suelo sobre un petate y que posteriormente se reparten entre los presentes, pareciera significar la abundancia que los milpaltenses esperan para el próximo año. Por último habría que señalar que no obstante que el nuevo mayordomo mayor y su esposa son coronados en el santuario de Chalma, el cambio definitivo de esta mayordomía se lleva a cabo en el pueblo de Villa Milpa Alta, con una ceremonia que se realiza en el mes de mayo. Ese día las imágenes del Cristo de Chalma y de la virgen de la Asunción que han permanecido un año en la casa del mayordomo saliente son transportadas a la casa de los nuevos encargados con una procesión que es recibida en la parroquia, así como en las capillas patronales que encuentra el cortejo en el camino al nuevo alojamiento del Cristo de Chalma. Esta procesión que se realiza al intenso rayo del sol, participan buena parte de las sociedades y mayordomías del asentamiento.

Ahora bien, para el cumplimiento de este amplio programa de actividades del Cristo de Chalma, el mayordomo mayor cuenta con una estructura de apoyo, que se conformó precisamente a raíz de que se reactivara la peregrinación al santuario de ese Cristo. Ésta se compone de varias cuadrillas de trabajo, entre las cuales se

encuentra el grupo de las cocineras, los atoleros, los carniceros y los tamaleros. Dentro de esta última cuadrilla se ubica el fogonero mayor, una persona de edad avanzada que por su habilidad para manejar el fuego tiene la encomienda de vigilar el calor de las llamas en que se preparan los tamales que se cocinan en unos tambos de enormes proporciones. Sobre este incansable y bien estructurado grupo de trabajo, la señora Patricia Torres, mayordoma de Chalma en Villa Milpa Alta, me indicó lo siguiente:

Su compromiso es con el señor de Chalma. Ellos no vienen por nosotros (por los mayordomos), cuando llegan nos dicen: “Venimos a trabajar por el Cristo, venimos a visitar al Cristo”. Sin ellos, sería imposible hacer la peregrinación. Saben cómo hacer toda la comida, los tamales y ayudan en todo lo de la peregrinación.³⁷⁰

En efecto, las cuadrillas de trabajo del señor de Chalma han jugado un papel esencial en el fortalecimiento de la peregrinación, no sólo por la disposición que han mostrado a lo largo del tiempo para trabajar por el Cristo, sino porque a menudo fungen como los asesores del mayordomo mayor. Con los años, han acumulado una experiencia organizativa que anualmente ponen al servicio de este recorrido ritual en el cual participan todos los pueblos de la región.

También forman parte de la estructura de apoyo del mayordomo mayor, el resto de los mayordomos que conforman su generación; los cargadores o jóvenes que transportan las imágenes durante la peregrinación, y en cierta medida también los “leñadores”, es decir, las personas que encabezados por los mayordomos de “El Leñerito” se ocupan de conseguir la leña para prender los fogones en los que se prepara la comida de la Junta y la Rejunta.

³⁷⁰ Diciembre de 2005.

CONSIDERACIONES FINALES.

Al iniciar el siglo pasado Milpa Alta se conformó como una demarcación político-territorial independiente de Xochimilco, instancia a la que de una u otra forma había pertenecido desde antes de la dominación española. En 1917 se convirtió en municipio autónomo y casi diez años después, en 1928, cuando desaparece el municipio libre en el Distrito Federal, se transformó en una delegación habitada por un solo pueblo, asentado en las doce comunidades antiguas que hoy día lo conforman.

En los años treinta, cuando los gobiernos post-revolucionarios emprendieron una serie de acciones encaminadas a reconstruir al país en general, y en particular al Distrito Federal, los pueblos de Milpa Alta se reconstituyeron como comunidades agrarias; algunos recibieron dotaciones ejidales y otros iniciaron trámites para titular la propiedad comunal. Este proceso no ha logrado concluirse debido a los conflictos internos por la posesión de la tierra, de manera que hoy día este problema constituye uno de los retos que los milpaltenses requieren resolver mantener la integridad de su propiedad social.

Con la introducción del proceso agrario a la zona aparecieron las representaciones ejidales y comunales, así como las mesas directivas, alrededor de las cuales se desarrolla hasta la fecha una intensa vida asamblearia. Esta forma de participación política en cierta forma también permeó a la vida religiosa, en la medida en que las formas encargadas de la organización de la vida festiva se estructuraron en mesas directivas, que suelen convocar a asambleas comunitarias cuando requieren tomar decisiones relevantes en torno al cuidado de los templos o a introducción de innovaciones importantes en el ámbito ritual.

Ahora bien, fue también en la década de los treinta cuando reinicia el proceso de modernización de Milpa Alta, que había iniciado en los últimos tiempos del Porfiriato y se había interrumpido con la Revolución; desde entonces empezaron a introducirse diverso tipo de servicios públicos a la demarcación; agua entubada,

energía eléctrica, vialidades y la infraestructura educativa pública cuya operación contribuyó a impulsar cambios importantes en la forma de vida de los nacidos en la delegación; entre ellos, la sustitución del uso del náhuatl por el español y la incorporación de un número creciente de nativos al trabajo urbano. Hoy día muchos milpaltenses laboran en la industria o en el sector servicios de la economía, pero esto no significa que la zona haya perdido su vocación agrícola o que hayan desaparecido valores o formas organizativas que son características de la vida campesina, en la cual el grupo doméstico así como las redes de ayuda mutua que se construyen en torno al culto a los santos, tienen una importancia fundamental para la reproducción socioeconómica de la comunidad; las redes de reciprocidad ceremonial se activan en situaciones de necesidad económica y frecuentemente son la base a partir de la cual se organiza el trabajo campesino.

En los setenta los nativos de Milpa Alta impulsaron un proceso de sustitución de cultivos que contribuyó a que mantuvieran su interés por conservar sus tierras de cultivo y que convirtió a la región en la principal productora de nopal-verdura del mercado nacional. El cultivo de esta planta y la conformación de una planta manufacturera productora y comercializadora de mole crearon una elite económica regional, cuya actividad contribuyó a dotar a Milpa Alta de dos de sus actuales emblemas de identidad. Ciertamente, en el contexto del Distrito Federal, la delegación es identificada con el mole y la cactácea, productos que en el ámbito nacional son entendidos como típicamente mexicanos, lo que desde luego ha contribuido a darle un halo de tradicionalidad a la zona. La conversión de estos recursos en productos fundamentalmente de índole comercial, es una de las dinámicas que animaron el proceso de modernización de la delegación, en tanto que la ligaron aún más al mercado nacional. Sin embargo, estas modificaciones así como las derivadas del incremento de los trabajadores asalariados, no provocaron la disolución de los pueblos milpaltenses, o la asimilación de sus formas de vida a las pautas y modos de comportamiento propias de los habitantes de las partes más urbanizadas de la capital. Por el contrario, los efectos disruptivos ocasionados por

ciertas dinámicas modernizadoras, dieron pie a la aparición de un proceso de reconstitución cultural por el cual se exaltaron o recuperaron muchos elementos del substrato nahua de la región. Como lo ha dejado ver este trabajo, en Milpa Alta, tradición y modernidad no son procesos que se desarrollen de manera sucesiva o evolutiva; coexisten y forman parte de una misma realidad social.

La conformación de Milpa Alta como una demarcación independiente de Xochimilco, así como su reestructuración económica y sociocultural, dieron pie a la aparición de un proceso de regionalización que aunado a la lucha comunera por el bosque y al proceso de reconstitución cultural que en paralelo se desarrolló, generaron la necesidad de crear símbolos identitarios que promovieran la unidad regional. Es en este contexto en el que aparece una historia escrita por los intelectuales nativos que dotó a Milpa Alta de un pasado glorioso, al vincularla con el llamado grupo azteca. También empezaron a exaltarse o recuperarse diversas prácticas culturales tradicionales; se revaloró la lengua nahua y entre otras cosas más, se fortaleció la religión comunitaria característica de la región.

En efecto, la modernización de Milpa Alta no produjo el repliegue de la vida religiosa de los pueblos al ámbito privado, por el contrario muchas ceremonias públicas se reactivaron y algunas incorporaron significados que contribuyeron a fortalecer y a darle nueva vitalidad a la religión católica comunitaria característica de la demarcación. Es así que hoy día se continúa festejando, como antaño, con toda puntualidad y gran exuberancia, a los santos patronos de los pueblos y barrios, incluidos los de reciente creación. Además, las imágenes religiosas contenidas en las iglesias van en aumento, ha crecido el número de pueblos en donde se escenifica la Pasión en la Semana Mayor; se han intensificado el culto al Cristo de Chalma y en algunos pueblos se está dando un importante proceso de revitalización de danzas tradicionales, que como los santiaguitos y los vaqueritos, escenifican desde una perspectiva nativa la historia de los pueblos milpaltenses.

Por otra parte, los rituales que hasta hace unas cuantas décadas habían estado estrechamente vinculados al ciclo de producción del maíz, no han desaparecido a

pesar del sustancial decremento del cultivo de ese cereal, aunque ciertamente se han resignificado. Por ejemplo, en la celebración de La Candelaria actualmente se venera de manera especial al Niño Dios, figura que si bien no ha perdido del todo sus vínculos con la gramínea, ahora forma parte del cúmulo de imágenes que protegen a los pueblos y coadyuvan a resolver toda clase de necesidades en el hogar, al mismo tiempo que generan redes de ayuda mutua, en la que desempeñan un papel relevante las mujeres y que tienen importantes consecuencias en la vida cotidiana de la colectividad. De igual manera, los días de difuntos continúan implicando un amplio ejercicio de reciprocidad comunitaria, con todo y que las celebraciones de esa temporada ya no festejan expresamente el fin de la cosecha, como sucedía en algunos pueblos milpaltenses todavía hace un par de décadas.

Ahora bien, el proceso ritual cuya reactivación y fortalecimiento es más evidente, es la peregrinación al santuario de Chalma. Este viaje se ha convertido en el rito más representativo de los pueblos originarios de Milpa Alta; gracias al impulso que le dieron hace aproximadamente tres décadas sus mayordomos o encargados, el trayecto adquirió un carácter masivo, así como connotaciones simbólicas que contribuyen a mostrar la articulación y la vitalidad de los asentamientos de la delegación. Se trata ciertamente, de un proceso religioso con un importante valor político ya que muestra a los pueblos originarios de la delegación como una unidad, como una fuerza con capacidad de organizarse y por lo mismo con la posibilidad de luchar en contra de aquellos procesos que continuamente amenazan la permanencia de sus pueblos. Es por eso, tal vez, que los últimos delegados -los que han sido electos a partir del voto popular- han buscado legitimar su pertenencia al territorio milapaltense, haciéndose presentes en algún momento de este significativo recorrido ritual.

La religión católica comunitaria fusiona prácticas y nociones culturales provenientes de la tradición religiosa mesoamericana y del cristianismo medieval que fueron seleccionadas y replanteadas en una novedosa síntesis por la población nativa o indígena durante el período colonial y que se reproducen hasta nuestros

días, aunque ciertamente de manera reactualizada. Un ejemplo de este tipo de reelaboración es el culto y las creencias que en los pueblos de Milpa Alta se asocian a la virgen de la Asunción. Esta imagen es venerada con antiguos ritos cristianos que como la “La dormición de la virgen” representan aspectos relevantes de la doctrina católica -en este caso la asunción de la virgen María al cielo- sin embargo, a esta misma virgen también se le asignan potencialidades que evocan los atributos de la Cihuacóatl, la diosa tutelar de Xochimilco. En efecto, hasta la fecha, en la delegación se entiende a la virgen de la Asunción como la dadora del agua; se le asocia con el Tulmiac, una importante fuente de agua de la demarcación y también suele vincularse, como sucedía con los deidades patronales de los pueblos mesoamericanos con diversas elevaciones que como el Teutli continúa teniendo un carácter sacro para los milpaltenses en la actualidad. Este tipo de síntesis culturales también se observan en las creencias asociadas a otras imágenes como los santos entierros y Cristos -entre ellos el de Chalma, el de Chalmita y el Leñerito-, imágenes que hoy día continúan reproduciendo atributos propios de algunas deidades del panteón mesoamericano y a las que se les rinde un culto en donde se observan continuidades procedentes del mundo medieval, como lo son las procesiones, peregrinaciones, el gusto por las reliquias y la creencia en sus potencialidades milagrosas. Es en este sentido que puede decirse que la religión católica comunitaria de los pueblos milpaltenses se comporta como un baluarte de la tradición regional, es decir, como un sistema que reivindica y defiende formas de vida y de entender el mundo que con independencia de su lugar de origen se entienden como propias, porque se han reinterpretado a la luz de un código o una lógica cultural nativa.

La religión comunitaria es el producto de un proceso histórico que ha derivado en la sedimentación de prácticas culturales provenientes de tiempos pretéritos, sin embargo, de esto no puede concluirse que se trate de una forma religiosa obsoleta o anclada en el pasado; por el contrario se trata de una práctica muy actual. Su liturgia se actualiza continuamente ya que asimila con gran velocidad elementos que la adecuan o adaptan a las condiciones socioculturales del

presente. Piénsese, por ejemplo, en la manera en que se han ido introduciendo novedades musicales en las fiestas de Milpa Alta, o en la forma en que se han adosado al ciclo ritual de los pueblos de la demarcación, festividades comerciales surgidas a lo largo del siglo XX, caso de los Días del Niño, de la Madre y del Padre, o celebraciones cívicas, como la ceremonia del 5 de febrero, la cual festeja a un mismo tiempo la lucha comunera por el bosque y al Cristo recientemente transformado como El Leñerito. La reinterpretación de este tipo de festividades, por otra parte, también lleva a observar que los portadores de esta expresión religiosa no suelen hacer distinciones tajantes entre lo terrenal y lo espiritual; con frecuencia sacralizan actividades seculares o secularizan las religiosas. Un ejemplo de esto último es el uso lúdico y comercial que en últimas fechas le han dado al vuelo de los globos de Cantolla, que hasta hace poco tiempo se elevaban básicamente para representar las almas de los difuntos en la temporada de muertos. Es también la indefinición entre las esferas de lo mundano y lo divino, lo que permite que los practicantes de esta forma religiosa conjuguen, sin mayor contradicción, en su actividad ceremonial, actos expiatorios, devocionales, así como actividades festivas y recreativas.

La parte más visible de la religión comunitaria es el ciclo ceremonial público que conmemora a cristos, vírgenes y santos y cuya ejecución, además de generar o poner en acción símbolos que funcionan como emblemas de identidad local, rige en gran medida el tiempo social de sus participantes, al tiempo que marcan espacios significativos de su territorio. Este es el caso de las fiestas patronales que suelen marcar el centro del pueblo y cuyas procesiones aluden al territorio del santo epónimo y por lo mismo del pueblo, así como de otras festividades que se celebran en lugares cuya fisiografía real o imaginaria alude a las toponimias de los pueblos y en tal sentido muy probablemente refieren a espacios sacralizados desde muy antiguo, desde tiempos mesoamericanos.

El sustento organizativo del ceremonial público de la religión comunitaria es el sistema de cargos, estructura organizativa que surgió en el período colonial y que

ha tenido la capacidad de adaptarse a las condiciones socioeconómicas y culturales de regiones determinadas en contextos históricos específicos. Así lo dejan ver las adecuaciones a que fue sometida la organización religiosa comunitaria en los pueblos de Milpa Alta, a lo largo de la centuria pasada. Ciertamente, las estructuras organizativas anteriormente conformadas por un fiscal, un regidor, un par de mayordomos y algunos topiles se volvieron más numerosas y en cierta forma más incluyentes. Actualmente las sociedades, comisiones, mesas directivas, mayordomías y las agrupaciones que reciben el nombre de “encargados” se conforman por un grupo amplio de personas, con lo cual la obligación de financiar las fiestas se distribuye entre un número de personas, y entre ellas además empieza a jugar un papel más relevante las mujeres y los jóvenes. Así lo dejan ver la presencia de grupos como la llamada Muchachada de Tecoxpa, la formación de una sección femenina en la mesa directiva de la capilla mayor de Tlacoyucan o la presencia de mayordomas solteras a las que se les permite ejercer el cargo, aun cuando no son acompañadas por una pareja masculina.

La transformación del sistema de cargos fue un factor que contribuyó notablemente al mantenimiento y reactivación de la vida religiosa comunitaria, la cual además empezó a adquirir mayor esplendor, en buena medida gracias a que los integrantes de las organización comunitaria empezaron a invertir en la vida ceremonial de sus pueblos, parte de los recursos que obtenían en la producción del nopal.

El sistema de cargos en, síntesis, es un elemento fundamental en la reproducción de la religión comunitaria cuya práctica no es, como se ha dicho acerca de la religión popular, una respuesta pasiva ante las dificultades del mundo real, o una forma religiosa inacabada o residual de grupos marginados escasamente evangelizados; encierra un proyecto político ya que impugna de muy diversas maneras la realidad social y se orienta a lograr la permanencia articulada de los pueblos o comunidades que la reproducen, sobre todo en contextos que le son adversos, es decir, cuando peligra su continuidad.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Márquez, Eliana, *Linderos, Templos y Santos. La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, 2004.

Acosta Reynaud, Cecile, *Comunidad, territorio y religión: formas de vinculación en Milpa Alta*, tesis para obtener el grado de licenciado en etnología, ENAH, 2003.

Aguilera, Carmen. “Topónimos de los doce pueblos de Milpa Alta, México, D.F., en *Expresión Antropológica*, México, Nueva Época, No. 14, enero-abril, 2002, pp. 59-66.

Aretia Garibay, Jorge y Arturo Candia Valencia, *Identidad cultural en Milpa Alta, tesis UAM-X*, México, 1989.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

Balandier, George, *Antropo-lógicas*, Barcelona, Ediciones Península, 1975.

Barba, Beatriz, “Prólogo” en María J. Rodríguez Shadow y Robert D. Shadow, *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Barbosa Cruz, Mario, “Entre naturales ajenos y vecindados. Crecimiento urbano en Xochimilco, 1929-2004” en María Eugenia Terrones López, (Coord.) *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*. México, D.F., 2004, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto Mora, pp. 153-207.

Barth, Fredrik, “Introducción” en Fredrik Barth, Coord., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, pp. 9-49.

Blancas Hernández, Gloria, *El cambio de trabajo en Milpa Alta: del maíz al nopal*, tesis para obtener el grado de maestría en historia y etnohistoria, México, ENAH noviembre de 2005.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones ERA, 1988, (Col. Problemas de México).

-----, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Broda, Johanna, “Astronomía y paisaje ritual: el calendario del horizonte Cuicuilco-Zacatepetl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, Coord., *La montaña en el paisaje ritual*. México, 2001, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades UAP, p. 174-199.

Broda, Johanna, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, México, 2004, p. 61-81

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos en Zinacantan*, México, INI-SEP, 1976, (Serie Antropología social: 50).

Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel Antropología, España, 2001

Cargmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.

Carrasco, Pedro. *La religión popular de los tarascos*, México, SepSetentas 298, 1976.

-----, “The Civil Religious Hierarchy in Meso-american Communities and Colonial Development” en *American Anthropologist*, vol. 63, Núm. 3, p. 483-497.

Cohen P. Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, Londres y Nueva York, 2004.

Correa Ethel, Ruth Solís, “Las fiestas que fueron; carnaval, baile de máscaras y mascaradas en la ciudad de México” en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Núm. 41, 1994.

Cruz Rangel, José Antonio, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacán Atenco”, en *Dimensión Antropológica*, Año 13, Vol. 36, enero-abril 2006, México, INAH, p. 93-132.

Chance, John K. y William B. Tylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, No. 14, mayo-junio 1987.

Chavira Ríos, Anabell, *El mito puesto en escena. Un encuentro con si mismo y con el ser social*, tesis de maestría, ENAH, 2001.

Davis, Diane E, *El leviatán urbano. La ciudad de México en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Del Conde Henonig, María Leticia. *El movimiento de los comuneros de Milpa Alta*. Tesis de licenciatura en economía, Facultad de Economía, UNAM, 1982.

De la Peña Martínez, Francisco, *Los hijos del Quinto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, INAH, 2002, (Col. Científica, Núm. 444).

De la Rosa Figueroa, Antonio, "Carta dirigida al Señor Inquisidor de Yndios y Chinos", junio de 1766, en Biblioteca Nacional de México-Fondo Reservado, *Archivo Franciscano*, Caja 10, Núm. 1534, exp. 27, tomado de Jesús Jáuregui y Laura Magriñá, "El ritual del palo volador en las doctrinas de Xochimilco durante el siglo XVIII", en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología, Nueva Época, núm. 70, México, abril-junio de 2003, p. 39-47.

Durán, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, I., México, CONACULTA, 2002 (Cien de México).

Enciclopedia Sopena Universal, Barcelona. Ed. Ramón Sopena, S.A., Tomo I, 1963.

Fagant-Posadas, Valerie, "Donner une figure à ses dieux et a ses demons. Une ethnographie au santuaire de Chalma" en *Trace. Imágenes y sacralidad*, Décembre 1998 No. 34 Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Fuji, Takeo, "The Feast of Assumption at Quillacollo in Bolivia, Compared with Elche's Festa in Spain and the N-Town; Assumption in England", en *The Journal of Intercultural Studies*, Num. 32, 2005, The Intercultural Research Institute Kansai University Publication, Osaka, Japan,

Flores Zaragoza, Antonio, "San Bartolomé Xicomulco (pueblo)" en *Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre la historia y la cultura de Milpa Alta*, Vol. II, México, Centro de Estudios sobre el Agrarismo en México, 1992, p. 59-73.

Galarza, Joaquín y Carlos López Ávila, *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones, toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*, Serie Malacatepec Momoxco, 1, México, 1982, CIESAS.

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

Gamiño Espinoza, Juan, *El Miccailhuítl. La fiesta de los muertos en San Jerónimo Micatlán, Milpa Alta, D.F.*, tesis para obtener el grado de etnología, ENAH, México, 1987.

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Geográficas, UNAM, (Serie Espacio y Tiempo/ 1,) 2000.

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

Giménez Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978

-----, “Comunidades primordiales y modernización en México” en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la Cultura*, vol. dos, CONACULTA-ICOCULT, México 2005, p. 221-245 (Col. Intersecciones 6).

-----, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas” en *Alteridades*, UAM-I, México, 2001, 11(22): p. 514

Gomezcésar, Iván. *Para que sepan los que aún no nacen...Construcción de la historia de Milpa Alta*, Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, México, UAM-I, 2005.

González Torres, Yólotl, *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, México, SMER/CONACULTA-INAH/Plaza y Valdés Editores, 2005.

Graulich, Michael, “El sacrificio humano en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, Vol. XI, Núm. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 16-21.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

-----*La ciudad de México. Una historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (Col. Popular, 566).

Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre historia y cultura de Milpa Alta, México, Departamento del Distrito Federal, Delegación Milpa Alta-Centro de Estudios del Agrarismo en México, 1995, 5 vols.

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

INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegacional, Milpa Alta, Distrito Federal*, México, Instituto Nacional de Geografía y Estadística-Gobierno del Distrito Federal, 2000.

Iwaniszewski, Stanislaw, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccihuatl y el Popocatepetl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, 2001, p. 113-147.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Lastra, Yolanda, Fernando Horcasitas “El náhuatl en el Distrito Federal, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. XIII, IIA-UNAM, México, 1976.

Lee, José Luis y Celso Valdéz “La ciudad y sus barrios”, en José Luis Lee y Celso Valdez (Comp.), *La ciudad y sus barrios*, México, UAM-X, 1994, p. 81-122.

Lefebvre, Dom Gaspar, O.S.B., *Misal Diario y Vesperal*, Bélgica, Abbaye de S. André Bruges, 1956.

León-Portilla, Miguel, “Lecturas de la palabra de doña Luz Jiménez”, en *Luz Jiménez, Símbolo de un pueblo milenario 1897-1965*. México, 2000, CONACULTA, INBA, Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, Mexico – Arte Museum, p. 99-120.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, Col. Textos, serie Antropología e historia antigua: 2, México, 1999.

-----, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, 1996, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnología/Historia, Serie Antropológica: 39, UNAM.

-----, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1996.

López, Caballero Paula, *Los títulos primordiales del Centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, México, CNCA, INI, 1995.

Madsen, William, *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. University of Texas Press, Austin, 1960.

-----*Christo-paganism. A study of Mexican Religious Syncretism*, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1957.

Martínez López, Roberto, *El origen y desarrollo de Tecómitl, Milpa Alta, Distrito Federal. Sus transformaciones y evidencias a través del tiempo (Un análisis interdisciplinario: arqueológico, etnohistórico y etnográfico)*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH, 2006.

Martínez Ruvalcaba, María de Jesús, *Remanentes religiosos de Milpa Alta: el sistema de cargos y fiestas*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 1974.

Marzal, Manuel M., *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*, Madrid, Editorial Trotta-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Medina Hernández, Andrés. "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México, en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Año 5, No. 9, 1995, p. 6-23.

-----, "La textura india de la Ciudad de México" en *Antropológicas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, No. 17, septiembre-diciembre, 2000.

-----, "Introducción" en *San Juan Ixtayopan: "En el corazón de la tierra blanca"*, México, Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, p. 17-26.

-----, “Sistemas de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión”, en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, Comps. *¿Adónde va la antropología?*, México, 2007, Biblioteca de Alteridades 7, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, JP, Tecnigraf., p. 177-217.

-----, “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: Una primera mirada etnográfica”, en *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, Andrés Medina Hernández Coord., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, p. 29-124.

Mendizabal, Miguel Othón, “El santuario de Chalma” en *Obras completas*, t. II, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1947.

----- “El santuario del señor del Sacromonte, en Amecameca”, en *Obras completas*, t. II, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1947, p. 523-527.

Meneses Cázares, Julio Arturo, “La pobreza y la desigualdad en las demarcaciones territoriales del D.F.”, Fundación de estudios urbanos y metropolitanos, noviembre de 2003, p. 1-21.

Milpa Alta, Distrito Federal. Cuaderno estadístico delegacional, 1995, México, INEGI, 1995.

Milpa Alta. Distrito Federal. Cuaderno estadístico delegacional 2001, México, INEGI, 2001.

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

Miranda, Estefanía, “Es triste lo que pasamos. Testimonio de la señora Estefanía Miranda” en *Historias de mi pueblo. Concurso sobre la historia y la cultura de Milpa Alta*, Vol. II, México, Centro de Estudios del Agrarismo en México, 1992, p. 160-165.

Mitre Fernández, Emilio, “Entre el nacimiento de la vida y el más allá: vías de perfección y salvación” en Emilio Mitre Fernández, Coord. *Historia del Cristianismo*, Vol. II. El mundo Medieval, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 303-336.

Morayta, Miguel “El norte de Morelos. ¿La parte sur de una gran región simbólico-ceremonial?”, documento de trabajo, s/f.

Nash, Manning, "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, Núm. 1, University of West Indies, 1958, Jamaica, p. 65-75.

Neurath, Johannes y Lourdes Báez, "Línea de investigación: procesos rituales", Proyecto de Etnografía de los pueblos indígenas de México, documento de trabajo, s/f, p. 1-29.

Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (Sección de Obras de Antropología).

Pérez Ruiz, Maya Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, 2005, INAH, Col. Científica, 474.

Pérez Zevallos, Juan Manuel "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (Siglo XVI)" en *Historia Mexicana*, Vol. XXXIII, No. 4, abril-junio 1984, México, El Colegio de México, p. 445-462.

----- *Xochimilco ayer, I*, México, Delegación Xochimilco, Gobierno del Distrito Federal/Instituto José María Luis Mora, 2002.

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

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

-----*Xochimilco Ayer, I*, México, Instituto Mora-Gobierno del Distrito Federal-Delegación Xochimilco, 2002.

Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del D.F, "Asentamientos irregulares en el suelo de conservación del Distrito Federal", México, mayo de 2003. p. 1-19.

Ramírez Castañeda, Isabel, "El folklore de Milpa Alta, D.F., México", *International Congress of Americanists; Proceedings of the XVIII Sessions*, Londres, 1912, p. 352-361.

Redfield, Robert, "La sociedad Folk", en Ana Bella Pérez Castro, et. al. *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, Vol. I, Antología, México,

Fideicomiso para la Cultura México/USA, Fundación Rockefeller; Fundación Cultural Bancomer, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 87-106.

-----, “El papel cultural de las ciudades”, en Ana Bella Pérez Castro, et. al. *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, Vol. I, Antología, México, Fideicomiso para la Cultura México/USA, Fundación Rockefeller; Fundación Cultural Bancomer, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 189-198.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville Herskovitz, “Memorandum for the Study of Acculturation”, en George W. Stocking, Jr. (Editor), *American Anthropology, 1921-1945*, University of Nebraska Press, 1976, p. 257-262.

Relación de la Danza de los Santiaguitos. San Salvador Cuauhtenco, Milpa Alta, D.F., 2003, Grupo Cultural Nahuí, Mayordomía 2003-2004, Mayordomía de la Danza de los Santiaguitos, Representación de Bienes Comunes-Coordinación Auxiliar, Ce-Acatl, A.C.

Reyes Heróles, Alfonso. *Milpa Alta*, México, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, s/f.

Rodríguez Shadow María J. y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Rodríguez Labastida, Javier, “La UNAM desarrolla indicadores para optimizar el uso de los recursos ambientales en Milpa Alta”, *Gaceta geográfica*, Instituto de Investigaciones Geográficas-UNAM, septiembre de 2005, Año 1, Núm. 4, p. 1 y 2.

Rodríguez Lizama, Miguel Ángel, *La muralla verde; un estudio cultural del modelo agrícola en la ciudad de México, Milpa Alta*. Tesis, Ciencias de la Comunicación, FCPyS, UNAM, 2002.

Rhode, Teresa, *Tiempo sagrado*, México, Editorial Planeta, 1990.

Romero, Javier, *Tezcatlipoca es el Oztotéotl de Chalma*, Toluca, Gobierno del Estado, 1957.

Sánchez Rodríguez, María del Consuelo, *Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la Ciudad de México*, México, Secretaría de Cultura del Distrito Federal, 2006.

Sardo, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de N. Sr. JESUCRISTO CRUCIFICADO aparecido en una de las cuevas de S. MIGUEL DE*

CHALMA, Edición Facsimilar de la de 1810, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

Shadow Robert y María Rodríguez Shadow, “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas” en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (Coords.) *Las peregrinaciones religiosas en México; una aproximación*, México, UAM-I, 1994, p. 15-38 (Col. Texto y Contexto 20).

Shadow Rodríguez, María J. y Robert Shadow, *El pueblo del señor; las fiestas y peregrinaciones a Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000 (Col. Historia/32).

The New Encyclopaedia Britannica, Vol. I, Micropaedia, U.S.A., Encyclopaedia Britannica, Inc., 1994, p. 647-648.

Torres Lima, Pablo, *El campesinado en la estructura urbana (El caso de Milpa Alta)*, México, UAM-X, 1991.

Tutino, John, “Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la independencia” en Leticia Reina (Coord.), *La reindianización de América Latina, siglo XIX*, México, Siglo XXI Editores-Ciesas, 1997, p. 358-383 (Col. Nuestra América).

Vázquez Reyes, René. *Los testimonios zapatistas de Milpa Alta. 1910-1920. (Una perspectiva desde la tradición oral y la etnografía)*, tesis para optar por el título de maestro en historia y etnohistoria, México, ENAH, 2002.

Velasco Toro, José, “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios” Boletín No. 2, México, CEAS, 1999.

Velásquez, Ana Lilia, *Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta*, Tesis licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2000.

Villanueva Hernández, Jesús. “Tecualnezyolehua. La que sublima las cosas bellas a la gente”, en Luz Jiménez, *símbolo de un pueblo milenario, 1879-1965*, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2000, p. 19-36.

Wacher Rodarte Mette Marie, “El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma” en Teresa Mora Vázquez, Coord. *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal- INAH, 2007, p. 221-237.

Weckman, Luis, *La herencia medieval en México*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996.

Walter Philippe. *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós Diagonales, 2004.

Zantwijk, Rudolf A.M. van. *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*. Ámsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960.

-----*Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, INI-SEP, 1974 (Serie Antropología Social, 32).

Notas periodísticas

Cabrera, Rafael, “Vigilan vecinos Milpa Alta”, *Reforma*, 25 de marzo de 2007, Primera plana.

Páramo, Arturo, “Pierde 300 hectáreas verdes Milpa Alta. Avanza la ‘guerra’ contra el suelo verde”, *Reforma*, domingo 23 de noviembre de 2003, Secc. Ciudad y Metrópoli, p. 6B.

Ramos, Alejandro, “Planean con satélite vigilar área ecológica” *Reforma*, Secc. Ciudad, 15 de abril de 2007.

Sosa, Iván y Adriana Bermeo, “Conservan el último bastión rural del Distrito Federal”, *Reforma*, 27 de junio de 2003, p. 3B.