



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filológicas

COSMOVISIÓN, RITUALIDAD Y CICLO AGRÍCOLA DEL MAÍZ EN LA  
DANZA DE LAS AZCAME DE SANTA ANA TLACOTENCO. UN ANÁLISIS  
SIMBÓLICO DEL DISCURSO RITUAL

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO  
EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

JAIME JOSÉ VÁSQUEZ LUNA

TUTOR

DR. MARIO ALBERTO CASTILLO HERNÁNDEZ  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM.

MÉXICO, AGOSTO DE 2018



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.

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

## **Agradecimientos**

Este trabajo está dedicado para la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, en especial a don Susano Leyva, a don Isidoro Meza Patiño, don Ignacio Sánchez (†), doña Neofita Martínez Hernández, don Juan Torres, don Armando Morales, a todos ellos mi total agradecimiento por compartir sus conocimientos...son los autores intelectuales de este trabajo.

A Genis Jiménez y a Lucianita Vásquez Jiménez, dos luces que alumbran mi camino, las amo.

A mis padres y hermana, gratitud por sus enseñanzas.

A la Universidad Nacional Autónoma de México y al Proyecto PAPIIT IN301216 por brindarme su apoyo para culminar mis estudios de maestría.

Al Dr. Mario Castillo, mi tutor de tutor de tesis, por sus atinados comentarios.

A los miembros del jurado: Dr. Andrés Medina, Dra. Pilar Maynez, Mtro, Eliud Torres y Mtro. Rafael Serrano, por su tiempo y sus conocimientos.

A los hermanos que no son de sangre, pero si por elección de camino: Eliud, Laura, David, Carlos (Chaak), Giovanna y Merari.

## Contenido

Introducción.....	9
.	
<b>Capítulo 1. Cosmovisión Mesoamericana</b>	<b>20</b>
Cosmovisión y el núcleo duro mesoamericano.....	22
La formación de la tradición religiosa mesoamericana.....	26
Manifestaciones culturales y la ritualidad en Mesoamérica.....	31
El monte sagrado.....	35
El registro del tiempo y la observación de los fenómenos meteorológicos.....	46
Rituales asociados con la actividad agrícola en el calendario solar.....	51
La música y la representación teatral en la ritualidad mesoamericana.....	62
<b>Época Colonial.....</b>	<b>69</b>
Cofradías y mayordomías.....	80
El sistema de cargos en Milpa Alta.....	91
<b>Perspectiva Etnográfica: Etnografía del Habla</b>	<b>97</b>
Etnografía del habla: Orígenes.....	100
Categorías conceptuales.....	102
Comunidad de habla.....	104
Situación de habla.....	107
Evento de habla.....	108
Acto de habla.....	109

a) Estilos de habla.....	111
b) Componentes de habla.....	111
Los acto de habla en la conformación de la tradición.....	118
Los actos de habla como forjadores de identidad y memoria colectiva.....	124
<b>Capítulo 2. Historia de Santa Ana Tlacotenco</b>	<b>128</b>
Historia de Santa Ana Tlacotenco.....	128
Fiestas religiosa y ciclo agrícola en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta.....	137
.	
Reconstrucción de la Danza de las Azcame.....	140
Don Susano Leyva Nápoles: Músico tradicional de Milpa Alta.....	143
Los personajes de la danza.....	152
<b>Capítulo 3. Santa Ana Tlacotenco y la Danza de las Azcame. Los discursos de la danza.</b>	<b>155</b>
Santa Ana Tlacotenco como comunidad de habla: Descripción sociolingüística.....	155
Situación comunicativa de la <i>Danza de las Azcame</i> .....	161
Evento comunicativo de la danza.....	164
Bienvenida.....	166
.	
Los dioses del maíz.....	168
El diálogo con las nubes.....	171
El aguamiel.....	183
Los dioses.....	186







<b>Figura 3. Bosque de Milpa Alta.....</b>	<b>136</b>
<b>Figura 4. Aztequitas de Santa Ana Tlacotenco.....</b>	<b>142</b>
<b>Figura 5. Don Susano Leyva y sus Aztequitas, festividad de Santa Ana Tlacotenco.....</b>	<b>145</b>
<b>Figura 6. Fiesta patronal.....</b>	<b>166</b>
<b>Figura 7. Entrada de la Iglesia de Santa Ana Tlacotenco, fiesta patronal.....</b>	<b>167</b>
<b>Figura 8. Semilla de maíz para sembrar.....</b>	<b>169</b>
<b>Figura 9. Sembrando maíz y frijol.....</b>	<b>171</b>
<b>Figura 10. Tlachiquero, Don Ignacio Sánchez (†).....</b>	<b>184</b>
<b>Figura 11. Volcán Teuhtli.....</b>	<b>192</b>
<b>Figura 12. La “danza de las Azcame”.....</b>	<b>194</b>

## Introducción

En un inicio el proyecto de investigación de la Maestría en Estudios Mesoamericanos estaba focalizado en recabar información sobre las prácticas agrícolas y su relación con el calendario ritual católico del pueblo de *Santa Ana Tlacotenco*, ubicado en la zona sur de la Ciudad de México. Para ello se realizaron entrevistas con habitantes del poblado con la finalidad de comprender todo lo relacionado con la siembra de maíz.

Conocí a personajes con un gran conocimiento en las tradiciones, por ejemplo, el maestro Isidoro Meza Patiño (†), don Ignacio Sánchez (†), Don Domingo, Don Armando, Doña Neófito, quienes siempre tuvieron la atención y la paciencia de conversar y responder a mis preguntas. Con don Isidoro recorrimos los campos de cultivo y me explicó sobre la práctica agrícola, las visitas fueron frecuentes y se recabó información muy valiosa, a pesar de que su estado de salud estaba muy deteriorado siempre mostró un interés por compartir sus conocimientos.

Durante las visitas al poblado, conocí a don Ignacio Sánchez (+), *tlachiquero* de la región con quien también tuvimos largas caminatas y charlas sobre la siembra de maíz, los diferentes tipos de maguey y la forma de obtener pulque, los hongos, el bosque y los parajes del pueblo. En una de esas pláticas mencionó que conocía a un señor que era nahuablante y músico en las fiestas patronales de Milpa Alta y que me lo quería presentar porque creía que él me daría más información sobre lo que yo quería saber en torno al cultivo del maíz, su

nombre era Susano Leyva Nápoles, aunque él mencionó que le decía “don Poli”. Fue así que concertamos una cita con él en la plaza del pueblo, frente a la iglesia de *Santa Ana Tlacotenco*.

Desde un inicio se mostró muy amable y dispuesto a conversar, eso fue en agosto del 2011, una vez que nos conocimos, comenzamos a tener entrevistas en su casa, aunque también visitamos en varias ocasiones a don Ignacio para degustar pulque y conversar sobre los nombres de los parajes en náhuatl y de las especies de hongos comestibles que abundan en el bosque al inicio de la temporada de lluvias.

En una de nuestras conversaciones me comentó sobre la ***Danza de las Azcame*** y su representación en *Santa Ana Tlacotenco* en las fiestas patronales. Fue ahí en donde el tema se convirtió en el punto central de nuestras conversaciones, puesto que, al comenzar a analizar la danza, se empezaron a encontrar relaciones significativas con las prácticas agrícolas y religiosas de los habitantes de esta zona. De ahí en adelante nuestras conversaciones giraron en ese tema, constantemente le compartía mis ideas sobre la danza y él me hacía comentarios que fueron nutriendo la investigación.

Al profundizar en la danza, comenzamos a trabajar en las características que rodean a esta representación dancística tradicional del pueblo, los nombres de los personajes, sus atuendos, los diálogos utilizados en náhuatl y su traducción en español, fue así que comenzamos la transcripción de la danza. Subrayó que ya no se practicaba debido a que ya no hubo mayordomos para la danza.

Cabe señalar, que quien realizó esta investigación, hizo la traducción de los diálogos en náhuatl, usando los conocimientos adquiridos durante la formación en la maestría. Hasta el día de hoy le he compartido las traducciones y reflexiones hechas en torno a la danza para no cometer el error desvirtuar o malinterpretar el sentido de la misma. En este ejercicio también fue de gran ayuda las conversaciones con don Isidoro Meza quien siempre resaltó la elegancia de los discursos de la representación dancística de las *Azcame*.

Algunas interrogantes que fueron surgiendo al revisar las fuentes históricas, etnografías hechas en otros poblados de tradición mesoamericana y la información recabada con los habitantes de *Tlacotenco* en torno a la siembra de maíz, la fiesta patronal y la *Danza de las Azcame*, son las siguientes:

¿Establecen los discursos de la representación dancística rasgos de identidad de los habitantes de Milpa Alta, y en particular de los habitantes de *Santa Ana Tlacotenco*? ¿Cuál es el simbolismo de los personajes que protagonizan la danza? ¿Estarán recreando la llegada a esas tierras de los habitantes de *Santa Ana Tlacotenco*? ¿Tienen los discursos elementos que permitan encontrar un simbolismo y una relación con la actividad agrícola?, ¿Cuál es la relación de los discursos y los personajes con la fertilidad?, ¿Qué relación existe entre el espacio y el tiempo en la representación dancística?, ¿Qué simbolismo poseen los discursos presentes en el diálogo con la señora Santa Ana (patrona del pueblo)?

Para responder estas interrogantes la presente investigación pretende analizar los discursos inmersos en la *Danza de las Azcame*, representación dancística y teatral originaria de los pueblos de Milpa Alta, los cuales están hablados en náhuatl y hacen referencia a un grupo de hormigas-peregrinos que llegan al pueblo a pedir un lugar en dónde descansar.

Durante la trama se presentan sucesos muy interesantes que será preciso examinar debido a que tanto las características de los personajes y los discursos que conforman la representación. Poseen elementos que tienen relación estrecha con prácticas culturales asociadas a la religiosidad católica, con el ciclo ritual del maíz, la recolección de plantas y la caza en el bosque; los cuales podrían relacionarse con la tradición religiosa presente en los pueblos con raíz mesoamericana.

Con base en esto, fue necesario buscar información sobre investigaciones que se hayan realizado en la zona de Milpa Alta. El interés se centraba en poder documentar trabajos que abordaran aspectos relacionados con las prácticas culturales, historia, la religiosidad y ritualidad expresada en las fiestas patronales y las danzas tradicionales.

En este sentido, las investigaciones que se han realizado en la zona, en particular en Santa Ana Tlacotenco, son muy variadas y ricas en cuanto a la perspectiva disciplinar en la que se abordan estos tópicos; las cuales van desde las obras escritas por personajes de la región como de los estudios de

investigadores que no son pobladores de la comunidad a excepción de Javier Galicia, del cual se hablará más adelante.

Por ejemplo; las obras que fueron escritas por habitantes de la actual delegación de la Ciudad de México, relatan en ellas la historia del lugar, con un sentido de identidad, basados en lo que vivenciaron desde su nacimiento al escuchar los relatos de sus padres y abuelos, los cuales también adquirieron ese conocimiento siguiendo los mismos pasos.

En este sentido, la obra del profesor Francisco Chavira (1949) posee una relevancia enorme en cuanto a la Historia de Milpa Alta; en ella relata aspectos históricos que datan de la época anterior a la llegada de los españoles y también menciona elementos relacionados con costumbres y tradiciones que matizan a la localidad y que tienen un papel importante para la articulación de la identidad.

Otro texto relevante es el titulado *Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco* (1953) de autor anónimo en el cual se hace referencia, como su nombre lo indica, a la fundación de los pueblos de la demarcación. En el documento se mencionan aspectos que tienen vigencia en la actualidad, como los linderos que delimitan el territorio y personajes como *Diego Cuauhcoyoltecatl* que estuvieron en dicha delimitación como jefe del pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

También están los trabajos realizados por Horcasitas y De Ford con doña Luz Jiménez, el primero titulado *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* (1979) en donde se pueden encontrar una serie de testimonios o historias de cuando era niña y que nos acercan a la historia oral que ha sido transmitida de

generación en generación y que poseen elementos de la cosmovisión mesoamericana (más adelante se retomarán algunos de ellos).

Otra obra de Horcasitas (1989) titulada *De Porfirio Díaz a Zapata*, aporta relatos y vivencias de doña Luz Jiménez en su niñez en tiempos de la Revolución Mexicana. Es necesario señalar, que en términos estrictos la autora de los dos textos antes mencionados es doña Luz Jiménez, debido a que ella era la que albergaba ese conocimiento, y los investigadores, sin demeritar su trabajo, son coautores del mismo, es decir, es una producción colectiva que, dentro de los estudios etnográficos y sociales en general, posee esa característica.

Por otro lado, este mismo investigador realizó dos artículos sobre *La danza de las Azcame*, aunque los nombra de otra forma, en el primer artículo lo titula *Los xoxocoteros: una farsa indígena* (1967) y en el segundo *El entremès de Yencuictlalpan: una frasa indígena* (1972). Ambos artículos dan referencia de la danza en otro poblado de Milpa Alta, San Pedro Atocpan.

Del mismo modo, el trabajo titulado *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*, de don Carlos López Ávila, habitante de Santa Ana Tlacotenco; brindó la posibilidad de conocer la riqueza cultural de la localidad debido a que don Carlos pudo escribir un libro sobre la historia y cultura de su pueblo, resaltando elementos referentes a la danza, la comida, la religiosidad y las prácticas cotidianas de sus coterráneos, sin duda alguna, es un material muy valioso y un paso obligado para quien se interese en la comunidad tlacotenca.

Por otra parte, Eliana Acosta (2004)<sup>1</sup> realizó una investigación como parte de su tesis de licenciatura en Historia en la que muestra un panorama detallado sobre la historia de Milpa Alta, centrándose en aspectos históricos referentes al pasado colonial que influyeron para la conformación de una identidad en sus habitantes; en donde los elementos mesoamericanos y su respectiva visión del mundo tuvo que re articularse en el nuevo orden social virreinal.

También Anabell Chavira (2008) realizó un interesante estudio sobre la relación del cuerpo y la cosmovisión, resaltando en su análisis aspectos que tienen que ver con la construcción de la identidad individual y colectiva por medio de prácticas culturales como los rituales religiosos, las estrategias comunicativas, la vestimenta, incluso el medio geográfico que también influye en esa representación.

Por otro lado, los estudios de Wachter (2009) y Gomezçesar (2010) recogen prácticas culturales contemporáneas relacionadas con la historia, las fiestas patronales, la cosmovisión, la ritualidad y el sistema de cargos de la demarcación.

Existen otras investigaciones que se han interesado por analizar el uso de la lengua y de la cultura náhuatl para la conformación de una identidad, poniendo atención en relatos antiguos y contemporáneos que conforman el corpus histórico e identitario de los habitantes de Santa Ana; teniendo como medios la difusión de la lengua náhuatl en espacios como la Academia de la Lengua y cultura náhuatl, los ritos de paso, las fiestas patronales y sus canciones y danzas, la actividad

---

<sup>1</sup> Más adelante se abordarán algunas de las ideas plasmadas en esta investigación.



agrícola, las mayordomías, entre otros (Galicia, 1995; Cabanillas, 1997; Morales, 1999; Vergara, 2016)

Con respecto a investigaciones que tengan que ver con la danza en Milpa Alta y, en particular, en Santa Ana Tlacotenco se encuentra la tesis de Taly Gutiérrez (2016) que, desde una perspectiva etnomusicológica, analiza la Danza de las aztequitas en la investigación titulada *Nos despedimos tristes y llorosas...Sonido, movimiento y emoción en la Danza de las aztecas de Santa Ana Tlacotenco*. En este trabajo resaltan aspectos que tienen que ver con el contexto de representación y de cómo los diferentes momentos de la misma están permeados por los cantos, los sonidos, emociones y movimientos que expresan los participantes tanto de la danza como de la fiesta patronal.

Hasta aquí algunas de las investigaciones que giran en torno a la cultura milpaltense y sus prácticas culturales, las cuales son un referente para adentrarse en el pensamiento de tradición religiosa mesoamericana.

En suma, es importante señalar que la mayoría de las investigaciones versan sobre aspectos de historia, identidad, lengua y cultura náhuatl; algunas mencionan cantos y danzas que se practican en la región, pero ninguna a excepción del trabajo de Gutiérrez (2016) analizan el complejo dancístico en la región, en particular en Santa Ana Tlacotenco.

Por lo que es de vital importancia realizar un análisis de estas prácticas culturales para comprender el complejo social y cultural que respaldan estas celebraciones. Identificar la relación entre el lenguaje utilizado en la

representación dancística y el entorno tlacotenca. Asimismo, mediante las charlas entabladas con algunos habitantes del poblado poder identificar la posible relación de esos discursos con la práctica agrícola y también para poder entender el proceso histórico que ha tenido este pueblo originario.

En suma, para poder realizar el análisis discursivo de la *danza de las Azcame*, es preciso detenerse en la reflexión en torno a algunos tópicos que guiarán esta investigación. Por lo cual, se propone la siguiente estructura de trabajo para comprender la dinámica de las prácticas culturales, la tradición y la lengua.

En el apartado uno, se hará mención sobre algunas investigaciones que se han realizado en la zona de estudio, para identificar cuáles han sido los elementos que han sido abordados desde la perspectiva histórica y antropológica y que se perfilan como un referente para el estudio cultural de Milpa Alta.

Posteriormente, se analizará el concepto de cosmovisión mesoamericana y su relación con los ciclos y ritualidad agrícola, para después reflexionar en torno lo que vino después de la conquista y la subsecuente colonización, su impacto en el plano religioso, social, económico y, en la cotidianidad en general.

Esto es importante porque los pueblos originarios contemporáneos son producto de ese proceso, dentro de su historicidad, se van transformando por la influencia de múltiples factores. Por tanto, no se quiere decir que la sociedad colonial permitirá el análisis de la danza que es materia de investigación en este trabajo, pero si se pueden ubicar aspectos que permitirán el análisis discursivo.

Posteriormente, se abordarán aspectos relacionados con la Etnografía del habla, esta metodología permite el estudio del entramado complejo que es la comunicación, en específico, de la intersección que existe entre la lengua, la cultura y la sociedad, en la cual los individuos de una comunidad ponen en práctica sus habilidades lingüísticas y comunicacionales de acuerdo a sus patrones culturales. Así, en este apartado, se explicarán los fundamentos conceptuales y las categorías a utilizar en el análisis discursivo de la *Danza de las Azcame*.

En el segundo apartado, se mencionarán aspectos que tienen que ver con la historia del pueblo de Santa Ana Tlacotenco, resaltando los sucesos que le otorgan un papel importante dentro del contexto milpaltense. También se dará cuenta del calendario religioso y agrícola dentro de la comunidad con la intención de poder ubicar la temporalidad y los espacios en los que los habitantes de Santa Ana se preparaban para llevar a cabo los rituales asociados a las festividades, así como de los preparativos y prácticas concernientes a la agricultura.

Por otra parte, se realizará una semblanza del músico tradicional don Susano Leyva Nápoles quien tuvo un papel muy importante para poder lograr la reconstrucción de la danza. Finalmente, en esta sección se describirán los componentes de la *Danza de las Azcame*, como son las características de los personajes, la indumentaria y la simbología de su enigmático nombre dentro del contexto de Santa Ana Tlacotenco.

En el apartado tres, se llevará a cabo el análisis y la interpretación de los elementos discursivos encontrados en la danza. Y en el último apartado se finalizará con análisis y las conclusiones.

## Capítulo 1

### Cosmovisión Mesoamericana

La tarea en este capítulo es documentar los elementos necesarios referentes a la cosmovisión mesoamericana, misma que será clarificada con la revisión de las prácticas culturales y rituales agrícolas en las sociedades mesoamericanas.

Esto permitirá identificar elementos que puedan estar relacionados con el devenir histórico de una comunidad como la de *Santa Ana Tlacotenco* ubicada en la delegación Milpa Alta, de la Ciudad de México, que, con su tradición oral y prácticas contextualizadas en el plano religioso y el agrícola, muestran una riqueza cultural que se ubica en el contexto de los pueblos de tradición religiosa mesoamericana.

Cabe resaltar que el estudio de una práctica cultural es un asunto complejo dado que las sociedades no son entes estáticos. Sino por el contrario, son dinámicos y producto de un proceso histórico complejo en el que ocurren una serie de cambios que obedecen a circunstancias endógenas y al intercambio con otros grupos.

Además, ocurrieron ciertos acontecimientos que provocaron un reordenamiento social violento, como en el caso del periodo de conquista, la subsecuente colonización a las que estuvieron sujetas las sociedades mesoamericanas. Así como también los periodos que han marcado una transformación social y política en nuestro país.

También es necesario añadir, que para abonar a la comprensión de esto se identificarán aspectos que están imbuidos en esa relación, como la noción de *identidad y memoria*; partes constitutivas de la tradición, las cuales aportan elementos de gran relevancia para lograr una aproximación a la ritualidad y la agricultura como prácticas culturales. Así como el analizar el papel de la danza, el teatro y la música en las fiestas religiosas y la interrelación entre estas con el trabajo agrícola.

Por último, se plantearán las ideas surgidas en la etnografía del habla, en especial se tomarán en cuenta las categorías de análisis de la situación de habla, evento de habla y acto de habla. Debido a que éstas permitirán ubicar en los discursos y en las prácticas culturales los elementos y categorías expuestas anteriormente focalizados en un caso particular, que en esta investigación se centra en la representación que se llevaba a cabo en Santa Ana Tlacotenco conocida con el nombre *La danza de las Azcame* y que es originaria de Milpa Alta. La versión que se analizará fue proporcionada por el músico tradicional, don Susano Leyva, nativo del pueblo mencionado anteriormente.

## **La Cosmovisión y el núcleo duro mesoamericano**

Una categoría conceptual muy importante es la de cosmovisión, término que se refiere a un “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 1989, p. 20).

Aquí se ubican las manifestaciones culturales que tienen que ver con la forma en la que se construyen preceptos explicativos relacionados con la forma percibir el mundo, los fenómenos naturales, el origen del hombre en general y, en el plano particular sobre el origen de una población. También la construcción de todo un entramado mitológico explicativo que sustente a dicha visión y que tenga un anclaje en la forma de relacionarse con la naturaleza, concebirse como ser histórico, la organización social, actividades como la agricultura y los aspectos relacionados con la alimentación, salud y enfermedad; en fin, elementos que son parte de la cotidianidad del ser humano y que a cada momento se ponen en práctica.

Cabe señalar que el sentido del término adquiere una función específica, la de ordenar a todos los sistemas que lo conforman; estas características en el plano mesoamericano adquieren una relevancia muy importante debido a que esta acepción del término atribuye cierta unidad cultural en un vasto territorio. Aunque, tal como lo señala López Austin (2009) no sugiere una simple acumulación de concepciones a lo largo de la historia, sino que es producto de la convivencia de

sociedades con diversidad lingüística durante varios milenios y que han compartido un territorio extenso.

Sin embargo, se tiene presente que en su interior están constituidas por pensamientos y manifestaciones culturales diversos acordes a sus contextos particulares, las cuales permiten que éstas sean dinámicas y creadoras, pero a su vez también se ajusten a cierto orden sistematizado.

Si bien es cierto, no se puede hacer una generalización estricta sin reconocer las diferencias en el territorio que comprende el área mesoamericana debido a que a lo largo de la historia cada zona ha experimentado una serie de situaciones que han ido permeando la historia e identidad de las comunidades y pueblos originarios, sumado a ello, la diversidad geográfica y cultural que cada una posee son elementos a considerar.

Por tal motivo, en esta investigación se tratará de comprender el rol que jugó *la danza de las Azcame* dentro del complejo cultural de Talcotenco, pero sin ninguna intención de forzar los conceptos de los que se entiende por cosmovisión; sino con un objetivo de poder tener un referente que permita entender cómo, en el caso particular de la comunidad tlacotenca, la representación pudo tener discursos que, en algún momento, por medio del ritual, ayudaran a reafirmar la historia e identidad.

Pero siguiendo con la reflexión en torno a la cosmovisión, es necesario puntualizar que el término remite a que toda cultura organiza, de acuerdo a su relación con el mundo natural, una serie de ideas sobre el mismo, busca



explicaciones para lo que acontece en su medio conforme a las experiencias del individuo o del grupo; es decir, que, en toda cultura, en particular en la mesoamericana, se construyó un cuerpo de creencias para poder explicar el mundo natural y sobre todo el mundo de lo sagrado.

Esto, en palabras de Aramoni (1990) es por "...la acción sobre el mundo natural como interpretación directa con la divinidad; acción profundamente material e inmediata, verificada en cada paso de la vida cotidiana: tenía que ver con las siembras, con las cosechas, con las lluvias y heladas, con la sequía, con la caza y la recolección, con los ritos de paso; en fin, con la salud y la enfermedad" (p. 172).

En este contexto, la cosmovisión se construye por el diálogo, al interior y al exterior de una comunidad, el cual se estructura y ajusta a las categorías que las sociedades van intercambiando y que tienen relación con la satisfacción de sus necesidades inmediatas.

Asimismo, se encuentran similitudes y diferencias, las cuales no deben de perderse de vista porque son elementos fundamentales para la comprensión del pensamiento mesoamericano. Aunque debe hacerse hincapié que estas características entran en un "juego dialéctico entre la unidad y la diversidad culturales, y entre la continuidad y la transformación históricas..." (López Austin y López Lujan, 2009, p. 34).

No obstante, se debe mencionar que la identificación de estos aspectos no es una tarea sencilla, porque se puede correr el riesgo de encontrar similitudes donde no las hay y viceversa.

La unidad cultural es identificada por López Austin (2001) en la noción de núcleo duro, esta idea se refiere a que en Mesoamérica "...la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural" (p. 59).

Más adelante este mismo autor menciona que la cosmovisión con sus "elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo con la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción" (p. 62).

El núcleo duro se ha fortalecido y renovado por los diferentes intercambios culturales de diversos grupos, pero siempre de acuerdo a la lógica que dicta el orden social de la colectividad.

Esta gran diversidad no fue obstáculo para la convivencia, a pesar de las diferencias lingüísticas y de territorios se logró configurar una serie de rasgos en común gracias al intercambio cultural. Aunque en algunos lugares existía cierta tensión precisamente por esas diferencias lo que provocó que se acentuara el sometimiento militar y político y, por lo tanto, que este intercambio se diera de

forma forzada y violenta en algunas zonas a partir de la conquista y en la colonización hispana.

Es en este contexto en el que se construye la tradición religiosa de los pueblos contemporáneos, por lo que es preciso reflexionar sobre el tema en el siguiente apartado.

### **La formación de la tradición religiosa mesoamericana**

La formación de la tradición religiosa mesoamericana es un proceso complejo, en el que concentran una serie de ideas con raíces provenientes de los pueblos mesoamericanos y de la cultura española, que al entrar en contacto construyeron un complejo sistema social, político, pero sobretodo religioso.

Es en este punto en el que se centra la reflexión en este apartado, debido a que las prácticas culturales que se insertan en un contexto religioso no sólo tienen que ver con la construcción de un cuerpo de creencias en torno a lo sagrado, sino que éstas involucran aspectos que incluyen la cotidianidad y la identidad de los pueblos.

Al respecto, es necesario mencionar que la tradición es una construcción de las colectividades, en la cual la experiencia y su socialización son parte fundamental para elaborar discursos que identifican a dicho colectivo o comunidad.

Asimismo, la visión del mundo se nutre de esos relatos que se van afianzando en los sistemas de creencias que deben de ser socializados y

comunicados en el ritual, tanto con los pobladores como con lo sagrado, sea este desde el plano colectivo o individual.

Aunque para poder llevar a cabo la representación se debe de conocer el origen del mismo, es decir, el mito que lo sustenta, al respecto se puede decir que: “cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución” (Eliade, 1985, p. 12). Esta afirmación es interesante, debido a que el mito es el origen, y el ritual busca reconstruir ese tiempo y espacio, mediante el cual se va reafirmando la tradición.

En este sentido, es de utilidad lo que señala López Austin (2008) cuando dice que las sociedades desarrollan creencias en común que las cohesionan, pero que al entrar en transformación se va generando una asimetría en las relaciones que ocasiona que las diferencias sean más evidentes y que las discrepancias ideológicas se encuentran presentes, aunque esto no quiere decir que se pierdan aspectos de la cultura sino que “van siendo modificados y refuncionalizados paulatinamente para justificar las relaciones de dominación” (p. 24).

Ante un escenario como ese, los pueblos generaron estrategias para acoplarse al nuevo orden social, político y religioso. Al respecto, Durán (2006) relata la respuesta que recibió por parte de un indígena al que había regañado por su proceder en la celebración de los rituales católicos y éste le contestó que no se molestara, que aún estaban *nepantla*, es decir, en medio; esto es ilustrativo sobre

cómo se concebían en esa época en el plano religioso, interpretando que no eran los mismos de la antigüedad pero que tampoco significaba que ya eran como los españoles.

De acuerdo a esto, Gruzinsky (2007) señala que la sociedad colonial tenía características desconcertantes en cuanto a la forma de concebir e interpretar el mundo, sobre esto son reveladoras las recomendaciones que hacen Sahagún (2006) y el mismo Durán (2006) sobre el cuidado que se debe de tener en cuanto a las prácticas rituales de los pueblos indígenas y ambos llaman la atención de que se debe de conocer bien la enfermedad para lograr la curación, en este caso se refiere a que el mal es la idolatría, y extirparla es el objetivo principal de los evangelizadores.

Al respecto Gruzinsky (2007) señala que entre la religiosidad europea y la mesoamericana se encontraron coincidencias pero también diferencias que generaron graves malentendidos, por ejemplo, ambas culturas “estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas” (p. 186); pero estaban en desacuerdo en el modo de representarse y de concebir dicha realidad, e incluso en la forma de acercarse al ámbito de lo sagrado, punto que se encargaban de señalar los frailes evangelizadores.

Las diferencias son muy peculiares, a saber, la iglesia “excluía estados (el sueño, la alucinación, la embriaguez) a los cuales las culturas indígenas concedían una importancia decisiva, puesto que alentaban la producción y la

explotación de las imágenes que aquéllos suscitaban y de los contactos que permitían establecer con otras potencias” (Gruzinsky, 2007, p. 187).

Así, la Iglesia condenaba dichas manifestaciones, mientras los pueblos nativos se encargaban de encontrar la forma de mantener intactos los medios que tienen que ver con la forma de relacionarse con el ámbito sagrado y que les legaron sus antepasados.

Asimismo, Aguirre Beltrán (1992) señala que la cultura mesoamericana fue decapitada, en el sentido de que muchas prácticas relacionadas con las antiguas deidades fueron sustituidas por las imágenes de los santos católicos. Aunque resalta una práctica que se mantiene en este nuevo orden social refiriéndose a las mayordomías y su relevancia dentro de las fiestas de los pueblos lo que refleja lo que denomina como la “economía de prestigio” (p. 143).

Por otro lado, Lupo (1995) al hablar de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla explica que la evangelización no fue sencilla. Afirma que fue parcial debido a que existían muchos obstáculos que impidieron extirpar del todo las idolatrías e introducir las nuevas ideas; a lo mucho se lograba llegar a las expresiones rituales públicas, dejando el ámbito privado como escenario en el que las antiguas creencias encontraban un campo de cultivo que facilitaban su permanencia o que incluso hallaran similitudes en ciertas prácticas europeas con las propias aunque con la diferencia de que al final éstas se ajustaban a su propio sistema de creencias.

Por su parte, Lockhart (1999) enfatiza que las coincidencias, entre la cultura hispana y la indígena, aunque reales, nunca alcanzaron a ser perfectas. Considera que la historia cultural del México central después de la llegada de los españoles esta marcada por la presencia de prácticas culturales indígenas matizadas por el catolicismo europeo, que con el paso del tiempo, conformaron sistemas y patrones más estables en los que se podrían identificar algunos intercambios claros en ambos bandos; además de que para finales del siglo XVIII “casi nada de todo el sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones y, no obstante, casi todo se remontaba a la vez de una u otra forma a un antecedente de los tiempos anteriores a la conquista” (p. 16).

En este contexto, los pueblos comenzaron a configurar un conjunto de conocimientos que se fueron transmitiendo de generación en generación, en muchas ocasiones utilizando las herramientas y el lenguaje jurídico, religioso y social del orden europeo, los *Títulos Primordiales* son ejemplo de ello. En estos documentos, se encuentran testimonios en los que los pueblos originarios de México narran la forma en la que se delimitó su territorio, la fundación de su iglesia y la argumentación con bases rituales y legales que les otorgan el carácter de dueños del lugar en donde habitan.

Al respecto, el trabajo realizado por López Caballero (2003) sobre estos documentos del centro de México es muy interesante debido a que señala que, independientemente de que sean originales o no, son una <<“evocación del pacto original” entre los indios y la Corona española”>> (p. 31). Ésta idea deja entrever que los *Títulos* son producto de una tradición transmitida y reelaborada desde la

llegada de los españoles, en la que el pensamiento mesoamericano matiza lo narrado en ellos.

Es aquí en donde se encuentra un elemento de gran relevancia dentro de la construcción de la tradición, y esta es el corpus de relatos, historias, explicaciones sobre el mundo y la cotidianidad, los cuales permiten, mediante la socialización, la transmisión de los conocimientos elaborados por una comunidad que es compartida de generación en generación.

En este sentido, es importante señalar que las historias locales son un cúmulo de narraciones que estructuran las tradiciones y son transmitidas de forma oral. En el contexto mesoamericano y en otras culturas, la tradición oral es de vital importancia, entendiendo a esta como la que se “refiere al universo de conocimientos que cada sociedad humana produce, conserva y transmite de forma verbal y comunitaria, en el proceso de su reproducción social y cultural” (Alejos, 2009, p. 143).

Más adelante se retomará lo referente a la tradición oral, en particular, en la relación entre lengua, cultura y sociedad que se desarrollará en el apartado que versará sobre la etnografía del habla. Por lo pronto, es preciso dar paso a la revisión de las manifestaciones culturales y la ritualidad en Mesoamérica que permitirá el acercamiento a la tradición mesoamericana.

### **Manifestaciones culturales y la ritualidad en Mesoamérica**

Las prácticas culturales en Mesoamérica no tienen una continuidad ininterrumpida, sino que son producto de una relación dialógica en la que han



estado involucrados varios actores sociales. Es decir, que para el estudio de las manifestaciones rituales de los pueblos contemporáneos con raíz mesoamericana se debe de plantear que “debe estudiarse en su continuo proceso de cambio, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos” (Broda, 2001, p. 167).

En este sentido, la visión del mundo y la religiosidad experimentada por las culturas antiguas no es la misma en los pueblos en la época colonial ni en los contemporáneos; esto se debe a que las sociedades han vivido diferentes situaciones que involucran aspectos políticos, sociales, culturales, entre otros, que han permitido la transformación constante y que solo pueden distinguirse en periodos de tiempo largos.

El contacto con lo sagrado, se da por medio de la experiencia humana, que permite ir construyendo símbolos y creencias que se plasman en mitos y ritos, se configura un lenguaje con categorías que servirá a la colectividad para dar una explicación sobre el entorno y construir su visión del mundo; además que con el paso del tiempo se convierte en eso que llamamos tradición.

Los símbolos son el núcleo de la experiencia religiosa, son manifestaciones de lo sagrado. El símbolo, de acuerdo con Croatto (2002), relaciona dos cosas, aunque separadas se complementan. Estas pueden adquirir dos tipos de sentidos, el primero tiene las siguientes características “Cada cosa tiene: a) su propia identidad (un árbol es eso, un árbol), b) su propia significación (lo que representa, hace o influye en su contexto), y c) es parte de una estructura global dentro del

universo (tiene relaciones y referencias). Todo junto, se resume en *qué es y cómo es la cosa*" (p. 63-65).

En cuanto al segundo sentido del símbolo, éste no está objetivado en las cosas, dado que lo trascendente no puede ser objetivado, porque su significación esta mediada por la experiencia humana, por lo tanto, se coincide con él autor referido cuando afirma que el proceso de simbolización es netamente humano.

Con esto, lo sagrado necesita de los objetos, sean estas cosas del entorno como un árbol, animales, los cerros, los fenómenos naturales como la lluvia o el viento. Cabe decir que, las cosas son simbólicas, por los atributos que poseen y que son percibidos y experimentados por los hombres, y este, haciendo un ejercicio reflexivo para buscar una explicación de ese mundo inaprensible, da simbolismo a las cosas, les asigna un carácter de mediadores entre los hombres y los dioses.

Al respecto, López Austin (2008) señala que los dioses en el tiempo de la creación, tuvieron que morir, es decir, sacrificarse, para que existiera el mundo, dando pie a que esa sustancia divina se solidifique en el mundo natural (p. 37-38).

Así, con la llegada de los conquistadores a estas tierras causaron un impacto muy fuerte en la cosmovisión mesoamericana, los símbolos, los mitos y ritos que conformaban esa tradición sufrieron un cambio; la instauración de un nuevo discurso (la visión del mundo plasmada por el catolicismo y la incipiente corriente humanística de los españoles), sufrió ajustes en cuanto a las ideas sobre la divinidad, ya que para el nuevo orden ideológico no tenían cabida.

Esto permite clarificar que los símbolos que llegaron a sobrevivir, y que resistieron el impacto de la conquista, fueron los elementos simbólicos de la religiosidad del pueblo, aquella que se construye en la vida cotidiana, en la relación con el mundo natural, en específico la actividad agrícola y fenómenos naturales asociados a ella. Cabe decir que, aunque la persecución y la satanización de sus prácticas fueron muy severas, encontraron la forma de transformar, reconstruir e incluso ocultarlas.

Por lo anterior, se puede puntualizar que las manifestaciones culturales y religiosas en los pueblos mesoamericanos son numerosas, aunque, para los fines de esta investigación, interesan las que tienen que ver con la ritualidad asociada a la agricultura. Puesto que, al ser la actividad con una práctica muy extendida en el territorio, engendró una serie de conocimientos y creencias que matizaron el pensamiento del hombre mesoamericano, dicha actividad “permitió caracterizar a las sociedades mesoamericanas como agricultores que dependieron básicamente del maíz sustentado por las lluvias estacionales” (López Austin, 2008, p. 18).

Estos aspectos provocaron el desarrollo de técnicas que posibilitaron el perfeccionamiento de la agricultura, así como también de un cúmulo de conocimientos que se relacionaban con esta práctica; ejemplo de esto, es el simbolismo atribuido al cerro como depósito-bodega en donde se guardan riquezas, la observación de los astros y sus efectos en la siembra, el registro calendárico ya sea para fines adivinatorios, políticos, sociales, económicos y las fiestas religiosas en donde el maíz era el protagonista.

En este sentido, es necesario ahondar en esta perspectiva para la comprensión del simbolismo adjudicado a la noción del monte sagrado.

### **El monte sagrado**

Un aspecto a resaltar como rasgo común en Mesoamérica es el que se refiere a la idea del monte sagrado, sitio en el que, tanto en el pasado como en el presente, se celebran prácticas rituales relacionadas con la actividad agrícola.

La montaña es considerada como una gran bodega, receptáculo de riqueza y de agua, en donde se originan las nubes que proveerán de agua a los campos de cultivo; también es el lugar en donde se guardan las “semillas corazones, entes germinales listos para salir al mundo. Otras semillas serán de animales, de seres humanos, hasta de bienes artificiales” (López Austin y Millones, 2008, p. 56).

En el libro “*Monte Sagrado-Templo Mayor*” López Austin y López Luján (2009) señalan que la montaña dentro del pensamiento mesoamericano, posee dos dimensiones espacio- temporales muy importantes para el ser humano, una que denominan como el *anecúmeno*, lugar donde moran los dioses ubicados en el inframundo y en el plano celeste; así como también en los extremos del mundo, en los que se encuentran los árboles cósmicos, sostenedores del mundo y en donde fluyen las fuerzas divinas; la otra dimensión es el ecúmeno, sitio en el que habitan el hombre y demás seres vivos, aunque también se pueden manifestar algunas presencias sobrenaturales en lugares reconocidos como umbrales. Lugares de contacto y de comunicación, sitios en donde el hombre realiza ceremonias para

relacionarse, por medio de las ofrendas, con las divinidades, en donde se encuentra el dueño del lugar.

Por tal razón, el ser humano busca entablar contacto con él, debido a que posee el carácter de patrono de la comunidad, posee voluntad lo que provoca que su proceder sea en algunas ocasiones caprichoso.

Los dioses de la lluvia viven en los cerros, las fuentes y los ríos; además son los dueños del maíz y de la agricultura, al menos así lo especifica Broda (1971) al relatar lo que dicen las fuentes en torno a los rituales asociados a ellos, los cuales se realizaban en las lagunas y en los cerros, donde se sacrificaban niños y adultos en diferentes momentos del calendario ritual.

Los dioses le exigen a la comunidad el cumplimiento del orden establecido de acuerdo a las normas sociales, es el gobernante sobrenatural que se comunica con algunos representantes humanos para que se cumpla su voluntad. Al respecto Broda (1971) señala que, mediante el ritual y el sacrificio, los hombres pagan la deuda contraída con los dioses al otorgarles el alimento.

El gobernante o los sacerdotes llamados "*tamacazqui*" son los encargados de entablar comunicación con los dioses y con los demás miembros de la comunidad, haciéndoles saber las peticiones del *Dueño*. También regulan las prácticas rituales, se le llevan ofrendas para buscar beneficios tanto en el plano individual como en el social que se traduzcan en el plano de la salud, como en los campos de cultivo y en el bienestar de la comunidad (López Austin, et al, 2009).

El término *tlamacazqui*, siguiendo a Broda (1971), posee dos modalidades, la primera se refiere a el carácter del dios, es decir, es el proveedor divino y; la segunda, hace referencia a los sacerdotes que tenían a cargo los rituales y que estaban al servicio de los dioses.

Al respecto, los datos etnográficos aportan información sobre prácticas que se realizaban durante la época colonial y que todavía se llevan a cabo en la actualidad tienen como espacios rituales las cuevas, las montañas, y es ahí en donde los especialistas rituales tienen un papel relevante como los antiguos *tlamacazqui*.

Por otra parte, el cerro o las montañas son sitios de vida y muerte, en donde las fuerzas cósmicas fluyen, se entrecruzan y forman un ciclo que debe ser renovado por medio del ritual.

Al respecto es interesante lo que le narraron a Sahagún (2006) sus informantes sobre la concepción del cerro, ubicándolo como sitio en el que se ubica el *Tlalocan*, lugar de abundancia de frutos y vegetales, equiparable al paraíso terrenal de la tradición católica. También se concebía que es el lugar al que van los hombres que tuvieron como causa de muerte circunstancias acuosas, como, por ejemplo, ahogados, muerte por caída de rayo, o enfermedades como la lepra, sarna y gota.

Esta idea refleja la relación cíclica entre la vida y la muerte, al atribuirle al lugar ser una de las moradas de los muertos y, a su vez, un sitio de abundancia, en el que existían muchas riquezas de productos agrícolas, así se tiene que el

cerro *Tlalocan* es el lugar en el que las fuerzas de la vida y de la muerte confluyen; por ejemplo, “el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles, y en la mano una vara” (Sahagún, 2006, p. 200). Los muertos, al ser receptáculos de varias semillas, se les adjudicaba un símbolo de fecundidad.

En la actualidad, los nahuas de Cuetzalan, Puebla, creen que el ombligo del mundo o eje cósmico está en el corazón del *Talocan* al cual denominan *Tepeyolo*<sup>2</sup>, tiene cierta cercanía con *Tláloc*, ya que “sabemos que su nombre significa <<el que tiene la cualidad de la tierra>>, <<el que está hecho de tierra>>, <<el que es la encarnación de la tierra>> (Tláloc), una nomenclatura que podría aplicarse perfectamente al <<corazón de la tierra>>”(Olivier, 2004, p. 180). La similitud de estas dos deidades, asociadas a la montaña, es muy interesante, y su relación con el agua que servirá para la siembra es significativa, por tal razón muchos de los rituales se dirigen a ellos. Uno de los informantes de Aramoni (1990), habitante de Cuetzalan le señaló lo siguiente:

“[...] llega la lluvia. Yo rogué a los duendes del agua para que trajeran el agüita, pero es por la gracia del rayo, porque él manda, él manda el agua. Es otro dios. Está el Dios pero él manda el agüita; es “el otro dios” el que

---

<sup>2</sup> Donde tepetl= sierra y yolotl= corazón o meollo de fruta seca, y tepeyolotl se traduce como “corazón del cerro”. Fray Alonso de Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, México, Porrúa, 1970, p. 41, 103.

sabe mandar al rayo para que traiga la nube, para que camine la nube así, para que se riegue el agüita en la tierra preciosa” (p.178).

Los nahuas de San Andrés de la Cal, en Morelos, hacen la petición de lluvias a nueve cuevas donde habitan los “Señores del Tiempo”, que se encuentran en los cerros aledaños, lugares donde habitan los aires, relacionados con la salud y la enfermedad y con los aires que traerán las lluvias necesarias para el desarrollo de la milpa. Al respecto, Huicochea (1997) hace una detallada descripción de lo que sus informantes relataron, donde sobresale que los encargados de la petición son personas ancianas, las cuales tienen que hablarles en lengua mexicana porque tienen la creencia de que los aires no entienden la lengua de castilla.

Las ofrendas consisten en poner alimentos como tamales, mole de pepita, entre otros, pero la peculiaridad es que no llevan sal ni pollo, solo llevan un huevo en cada recipiente con mole, argumentando que el huevo es de por sí de los aires. Otros artículos destinados a la ofrenda son figurillas de víboras, sapitos, ranitas, tortugas, que son para llamar al agua.

También hacen referencia a que las cuevas y los montes son lugares peligrosos, por tal razón, cuando se están acercando a las cuevas a todos se les dan cigarros y los tienen que fumar porque funcionan como armas contra los aires, que pueden enfermar a las personas y se tendría que realizar un ritual de curación.



Los señores del tiempo, consiguen entablar comunicación con los ancianos que son los responsables de poner la ofrenda, y esto es por medio de sueños, por los cuales les informan lo que desean que se les ofrende o para dar respuesta a las ofrendas realizadas para la petición de lluvia. En dichos sueños, los señores pueden maltratar a los ancianos, como se lo relataron a Huicochea (1997) “[...] las mañanas amanezco hinchada de la cara, de los pies, de las manos; me maltrataban, y no sé cómo vendrá el tiempo, ellos dijeron que lleve ese globo y el papel de china [...]” (p. 253).

En este sentido, también en los sueños les hacen saber que las ofrendas fueron puestas de mala gana lo que provoca que los señores estén enojados y soliciten otros artículos, sólo cumpliendo con esto, ellos darán las señales de cómo será el tiempo de aguas.

En Cuetzalan, los curanderos suelen dar de golpes a la tierra para que los escuche, ya sea en un rito de petición de lluvias o para curación, además de que dejan una ofrenda, esta constará de los elementos que simbolizan los atributos de *Talocan Tata* y *Talocan Nana*, es decir lo que estos dioses les regalaron a los hombres, al repetir este ritual se asegura la renovación. “La tierra regaló a los nahuas lo que ella tiene en su corazón: el fuego de la vida (veladora e incienso) y el pensamiento, su más efectivo recurso frente al negativo (ajo); pero les regaló también con que cubrirlos y protegerlos, el tabaco o San Pedro, el sacerdote o gran pontífice, que garantiza a los hombres la comunicación con los dioses” (Aramoni, 1990, p. 179).

Con los mayas se encuentra que en varios mitos se hace referencia a la sacralidad de la montaña. Por ejemplo, en el *Popol Vuh* (Recinos, 1960) de los quiches de Guatemala se menciona que en el momento de la creación, los dioses le otorgaron a todo lo creado una esencia divina, y que una vez que la tierra salió de entre las aguas, y las montañas hicieron su aparición, los dioses dispusieron la creación de “los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles [víboras], guardianes de los bejucos” (p. 25).

Esto es relevante porque, desde el momento de la creación, los dioses *Tepeu* y *Gucumatz*, crearon lo existente en la tierra y con ello a los guardianes del monte, es decir, se le otorga una esencia divina. Esto nos remite a la serie de creencias que los pueblos originarios poseen acerca de los cerros y en los cuales se cree habitan unos seres que son los ayudantes del dios Tláloc, además son propiciadores del agua.

Los mayas históricos construyeron edificaciones que representaban cerros sagrados, como en el caso de *Calakmul* donde la subestructura II-c1, la cual representa la unidad de la cueva y la montaña que, de acuerdo a la evidencia arqueológica, se asocia al umbral al interior de la montaña, lugar en el que se oficiaban rituales de renacimiento y de muerte (Carrasco Vargas, 2005).

Otra aspecto a resaltar de la montaña es su relación con el ámbito celeste, considerada como el *axis mundi*, es decir, como réplicas de lugares sagrados, en los que el hombre religioso entra en relación con las entidades divinas; por

ejemplo, en la cultura maya se puede observar esta relación, en particular en el Templo de la Cruz, símbolo celeste que posee elementos interesantes como el ubicado en el décimo tercer nivel que es la representación de *Itzamná* en forma de dragón bicéfalo y que De la Garza (1998) identificó con el que aparece en el Códice Madrid y que simboliza que “en ese Centro del Mundo, montaña sagrada y cielo, tuvo lugar el acto primigenio de la creación del mundo” (p. 71).

Por su parte, los mayas contemporáneos tienen prácticas rituales en donde la montaña posee un papel significativo en cuanto se le concibe como centro anímico de la comunidad, en el que habitan las almas de la colectividad, o como el lugar en donde se originan las nubes que producirán la lluvia, así como el rayo.

La etnografía realizada por Guiteras (1996) registró el testimonio de Manuel Arias, un indígena tzotzil de San Pedro Chenaló, en relación a la montaña y su vínculo con el ciclo agrícola, narra como el hombre y la mujer se preparan para iniciar la cosecha. Esta consiste en ayunar dos días, se llevan ofrendas como son velas e incienso, así como ramas de pino, se hacen plegarias dirigidas a Totik o el sol, a la tierra y al dueño del cerro o ‘Anjel para solicitar la protección del alma del maíz.

Este ritual señala el inicio de la siembra y hace referencia a que se realiza en el campo de cultivo, pero se le hace la petición al cerro porque

hay un ‘anjel en cada cerro. El cerro, la montaña tiene alma como también lo tiene el agua (lagos, lagunas, ríos, manantiales). Se reza a la tierra... se reza donde hay un cerro bonito, donde hay agua. Piden (aquellos que

desempeñan algún cargo en el cuerpo político-religioso del municipio) al agua y al cerro, que no se enferme su pueblo. Piden que venga agua a la milpa; piden su cuota a todos, de casa en casa, como lo ordena el presidente municipal. (Guiteras, 1996, p. 132)

Al tener un alma, los cerros se convierten en seres que pueden propiciar que la siembra se realice de forma apropiada, pero se tiene que realizar un ritual. En la montaña también hay pozos que abastecen de agua a las comunidades que se ven afectadas por largas temporadas de sequía; como ejemplo, se tiene a la comunidad tzotzil de Zinacantan estudiada por Vogt (1993) quien resaltó los rituales que se dan el día de la Santa Cruz donde se ofrendan una serie de productos en las *cruces de pozo*, sitios ubicados en las montañas y que abastecen de agua a la comunidad. Ahí cada linaje cuenta con su propio pozo y como tal fungirán como los encargados de organizar la festividad.

Al respecto, este autor señala que “Cada grupo de pozo cuenta un mito acerca de una deidad ancestral que descubrió el agua y estableció derechos sobre ella para todos sus descendientes vivos. Esos descendientes tienen acceso al pozo a cambio de cuidarlo debidamente, es decir, limpiarlo y realizar la ceremonia de *K’In Kruz* para el pozo y el grupo relacionado con él dos veces al año” (p. 145).

Además de esto, la lluvia y el rayo también viven en las montañas, los cuales son compañeros. Al respecto Guiteras (1996) registra que “Ambos salen del cerro de la casa del ´anjel. (Cuando le pregunto qué es la montaña, responde indefectiblemente que es la casa del ´anjel). El humo se convierte en nube para la

milpa. Por eso quemamos la tierra antes de sembrar” (p. 134). En este sentido, el *ánjel* es considerado como una deidad de la lluvia y protector de las riquezas que dan sustento al hombre, así como protector de la vida animal, al respecto esta misma autora menciona lo siguiente:

Los grandes cerros hablan entre sí; y como predicen el estado del tiempo por medio de ruidos sordos y prolongados que se producen en su base o en su cumbre, se cree que son independientes del señor que los habita. Las nubes tempestuosas proceden de las cuevas que se abren en los cerros. Son las entradas a la mansión del Dios de Lluvia; y las fuentes y manantiales son los dones que éste le ofrece al hombre. (p. 222)

En el trabajo etnográfico de Pitarch (1996) en el pueblo tzeltal de Cancún, registra que conciben a la montaña como el lugar donde habitan las almas o *ch'ulel* de la comunidad. Ésta es identificada como el grupo de entidades anímicas que posee una persona, es decir, que cada individuo tiene tres clases de ellas, el punto que interesa, es el significado de la palabra y su relación con la montaña, en primer lugar, se puede traducir como lo “...santo o lo sagrado...” (p. 32), la raíz de la palabra es *ch'ul* que quiere decir “lo otro de algo” (p. 32), lo cual equivale a decir que *ch'ulel* es lo otro del cuerpo, es decir, lo que no es corpóreo y esto tiene relación con la montaña sagrada, ya que una de las clases de entidad anímica que se desdobla y habita ahí.

Las montañas son nombradas como *Ch'íibal*, cada grupo exogámico mayor de Cancúc (son cuatro) posee su propia montaña, misma que está constituida por trece niveles horizontales, lo que le da una forma piramidal:

las almas *ch'ulel* sólo ocupan de manera permanente los tres superiores, que a su vez se distribuyen en numerosas cámaras y pasillos unidos por puertas. Los *ch'ulel* ocupan los tres niveles de acuerdo con su edad; en el tercero residen los *muk'bik'it* (“grandes pequeños”), los *ch'ulel* de los cancuqueros que tienen menos de veinte años; en el segundo residen los *me'elmamal* (“madres-padres”), de edad entre veinte y cuarenta años, y en el primero se hallan los *ch'ulel* de los *me'il-tatil*, los mayores. (Pitarch, 1996, p. 37)

También, este mismo autor registra que el *ch'íibal* es a donde se dirigen las oraciones de curación cuando una persona ha perdido el *ch'ulel*, como por ejemplo, cuando los niños lloran mucho se cree que su entidad anímica está siendo maltratada en la montaña, la oración se dirigirá a la fraternidad que corresponde. En la montaña, también existen todas las cosas que se encuentran en el mundo, manantiales, ríos, electrodomésticos, entre otros.

Así se tiene que el cerro, tanto en la época antigua como en los pueblos actuales, posee una significación muy interesante dentro de la religiosidad mesoamericana, y como tal, debe de entenderse no como un concepto aislado sino como un elemento importante que entra en relación con otros aspectos de la

cosmovisión como lo son los fenómenos meteorológicos, los cuales a continuación se abordarán.

### **El registro del tiempo y la observación de los fenómenos meteorológicos**

Hay que hacer notar que la arqueología ha registrado en Mesoamérica nueve formas de escrituras las cuales son “zapoteca, mixe-zoque (epi-olmeca), maya, teotihuacana, ñuiñe, de Cotzumaluapan, de Xochicalco, mixteco y mexica. En todos ellos se reconocen evidencias de registros calendáricos” (Rodríguez y Torres, 2009, p. 18).

En estos se encuentran también gran diversidad de glifos y numerales que resaltan ciclos astronómicos, hechos históricos, políticos, guerras, entre otros. Por ejemplo, los periodos de 260 y de 365 días son representaciones calendáricas muy importantes para la conformación de la cosmovisión.

En el primer caso, se puede decir que es el calendario característico de las culturas mesoamericanas, el cual está conformado por la relación de 20 signos que representan a los días con 13 numerales, siendo de mucha importancia por su “carácter ritual y adivinatorio...fundamental para la vida social, cultural y religiosa de estos pueblos. Dicho ciclo se refiere a la cuenta de los días y también se le conoce como calendario o almanaque ritual, sagrado o adivinatorio” (Rodríguez y Torres, 2009, p. 28).

Para López Austin (2008) este ciclo conforma la unidad temporal a la que se le atribuía un destino, el cual poseía una fuerza divina con características muy

peculiares que podían afectar a los hombres o beneficiarlos, para ello, se utilizaba el ritual como medio de comunicación con lo sagrado.

En lo que respecta al calendario solar estaba constituido por 18 meses de 20 días cada uno, con cinco días aciagos. Este registro calendárico tenía objetivos religiosos y laborales, es decir, que en cada mes se festejaban fiestas en honor a ciertas deidades las cuales tenían relación con el plano agrícola o, como en el caso de los mexicas, también con la guerra, con la cacería, entre otras actividades.

Las fuentes señalan que las festividades eran manifestaciones muy arraigadas en los pueblos indígenas. Autores como Sahagún (2006) y Durán (2006) registran aspectos de ellas, en donde explican a qué dioses se le honraba y cuáles eran las ceremonias asociadas a ellos. En este sentido, los rituales involucraban al tlatoani, a los sacerdotes, a los guerreros y al pueblo en general, cada uno teniendo una intencionalidad muy particular dentro del mismo.

Por otro lado, la observación de los astros y los cambios climatológicos son prácticas identificadas en el mundo mesoamericano; el sol, la luna, las estrellas, el viento, las nubes, las lluvias, el granizo y las heladas poseen una relación muy estrecha con la actividad agrícola. El hombre mesoamericano elaboró una serie de conocimientos que le sirvieron para interpretar su entorno y realizar acciones que pudieran controlar o interferir en algunos de esos fenómenos, a fin de poder satisfacer sus necesidades de sobrevivencia.



Al respecto, el Libro VII de Sahagún (2006) habla de los conocimientos sobre astrología que desarrollaron los mexicas. Por ejemplo, se encuentra que los astros y fenómenos asociados a ellos son divinizados por lo que se establece una comunicación por medio del ritual.

En este sentido, algunos fenómenos que tienen que ver con la actividad agrícola son el viento, las nubes, las heladas y el granizo. En cuanto al primero, es importante mencionar que se le otorga un papel muy interesante en los tiempos de la creación en donde, después de que los dioses habían creado al sol y a la luna con el sacrificio de *Tecuciztecatl* y de *Nanahuatzin*, se congregaron para discutir sobre la inmovilidad de los astros y que se tenía que hacer al respecto a lo que decidieron que todos los dioses tendrían que morir para que con su muerte tuvieran movimiento.

El encargado de esta tarea fue el (dios) aire, habitualmente asociado a *Ehecatl Quetzalcoatl*, aunque al tratar de cumplirla se encontró con algunas vicisitudes que describe Sahagún (2006) muy detalladamente y que dicho relato finaliza con la muerte de *Xolotl* transformado en axolotl para esconderse del viento. Posteriormente, se dice que el sol y la luna no se movieron hasta que el viento sopló dando origen al día y la noche.

La muerte de los dioses ejecutada por el aire o viento pone de manifiesto aspectos importantes de la ritualidad mesoamericana, en primera instancia la categorización de los astros y del viento como dioses, debido a que son producto del sacrificio de éstos para convertirse en el sol y la luna, siendo el aire el

encargado de matar a los demás dioses. También, indica el nacimiento del día y la noche, producto de la movilidad de los cuerpos celestes. Además, deja entrever la importancia del viento, el cual es voluntarioso, es el dios *Quetzalcoatl*, el viento proviene de los cuatro puntos cardinales, provoca el movimiento de las nubes que envían los *Tlaloque*.

Es importante señalar que la referencia de los cuatro rumbos es el movimiento del sol, específicamente, como lo señala González (1975) “Los puntos de nacimiento y ocaso establecieron un eje para medir el espacio y referir entre sí los elementos del cielo que –aunados a la cuenta del ciclo continuo y sucesivo del día y de la noche- permitieron llevar una cuenta rigurosa del tiempo” (p. 51).

El lugar en el que nace el sol es un sitio considerado como de buena suerte, es el sitio del que procede el viento que no es furioso, viene del rumbo del *Tlalocan* donde también los *tlaloque* envían las nubes que contienen las lluvias necesarias para los campos de cultivo. Sobre los rumbos cardinales Sahagún (2006) señala que “Los nombres que tuvieron puestos a las cuatro partes del mundo son éstos: *huitztlampa*, que es el mediodía o austro; *tlapcopa*, que es el oriente; *mictlampa*, que es el septentrión; *cihuatlampa*, que es el occidente o poniente” (Sahagún, 2006, p. 419).

Sobre la influencia precisa de los rumbos y los pronósticos climatológicos relacionados con la agricultura Durán (2006) hace una descripción muy detallada sobre las características que poseían los años pedernal, casa, conejo y caña; los

cuales tenían una significación muy importante en la vida agrícola, al respecto detalla lo siguiente:

[...] ponían un pedernal por figura de estos años, para denotar la aspereza del frío de los hielos, de los aires desabridos de aquella parte, y para dar a entender que los años estériles y sin frutos, secos y de pocos mantenimientos eran los del pedernal...Tenían la parte occidental por mala y señalábanla con una casa para denotar que aquellos años se escondía el sol en aquella casa y no ayudaba a fructificar la tierra con sus influencias. Eran años nublosos, de muchas neblinas, pluviosos, que todo se iba en vicio. Llamaban a aquella parte *imiquian Tonatiuh*, que quiere decir “lugar de la muerte del sol”. Llamábanle por otro nombre *icalaquian Tonatiuh*, que quiere decir “lugar donde el sol se mete o encierra”, y esto porque conocían y entendían que el sol era causa segunda de los efectos de la tierra. (p. 223-224)

En lo que respecta a los otros dos rumbos Durán (2006) agrega que la parte ubicada en el sur no tenía mayores problemas, debido a que los años que se relacionaban con ese rumbo y con el signo conejo eran indiferentes porque sus efectos podrían ser negativos o positivos. En cuanto a la parte oriental, que es por la que sale el sol, era considerada como muy fértil y de mucha abundancia.

Estos rumbos determinaban el plano en donde los astros caminaban y en los cuales los diferentes fenómenos naturales eran observados para determinar su acción y sus efectos en la tierra y en la vida del hombre. Siendo pueblos agrícolas

la observación del cielo era indispensable para saber si iba a ver lluvias o algún otro fenómeno principalmente nocivo que requiriera una práctica ritual específica para neutralizarla o hacerla menos dañina.

Así, la medición del tiempo y la observación de los fenómenos meteorológicos regulan las prácticas religiosas del hombre mesoamericano, y ayudan a entender la relación entre la ritualidad y la agricultura, cuestión que se abordará en el siguiente apartado.

### **Rituales asociados con la actividad agrícola en el calendario solar**

El calendario solar, como se acaba de mencionar, se ubican las 18 veintenas en las que se dividía el año para los mexicas. En este tipo de registro se puede observar que existen una serie de celebraciones religiosas en las que también se conjugan aspectos sociales, políticos y económicos; asimismo, en dichas celebraciones la religiosidad es expresada en los rituales que tienen que ver con el ciclo agrícola y en particular con el maíz. Este punto es relevante dado que la agricultura, tanto en el pasado como en el presente, representa un aspecto importante y vital para la sobrevivencia de los pueblos, debido a que el trabajo agrícola es de temporal de ahí que se requiera de los bondades y favores de los dioses, para ello se necesita la realización de una serie de rituales en donde se establece comunicación con las deidades.

En muchas ocasiones los rituales son propiciatorios como la petición de lluvias o la bendición de las semillas, y otros son de agradecimiento por los bienes recibidos. En este sentido, las fuentes históricas registran estas prácticas rituales

celebradas en el año y que tienen relación con la agricultura, por ejemplo, Durán (2006) dice que en el primer mes podría recibir cuatro nombres:

La primera se llamaba *Xiuhitzizquilo*, que quiere decir “tomar el año en la mano”...El segundo nombre que tenía era *Cuahuitlehua* que quiere decir “empezar a caminar los arboles”, o “empezar los árboles a levantarse”, y era propiamente decir que ya los árboles, que habían estado caídos y tristes (en) el invierno, con los hielos, entonces empezaban a levantarse y a retoñecer y a dar flores y hojas, como en realidad de verdad, entonces reverdecen y se hinchen de flores y frescura...El tercer nombre que el año nuevo tenía era *atl motzacuaya*, que quiere decir “atajar el agua”. Entendí de este vocablo, aunque no supieron dar perfecta relación del propósito por qué llamaban al año nuevo atajar el agua, que era porque en marzo empiezan a caer algunos aguaceros, y las sementeras, que hasta entonces habían sido de regadío, estaban ya sazonadas y no les era necesaria el agua. Y de esta razón componían el cuarto nombre de este día que era *Xilomaniztli*, que quiere decir “ya había mazorca fresca y en leche. (p. 239-240)

Al respecto, Torquemada (1995) menciona que en Tlaxcala llamaban a esta fiesta *Xilomaniztli*, la cual traduce como “ofrenda de xilotes”, haciendo referencia a que no se hacían ofrendas de xilotes propiamente dicho, sino que era para dar “gracias de haberles dejado llegar a tiempo de poder sembrar las semillas de su sustento, debían de hacer esta dicha ofrenda del grano del maíz, el cual lo

conservaban en mazorca y le llaman (como hoy lo he oído muchas veces) *Xilotzintli*”(p. 153).

Durán (2006) señala una ceremonia que se asocia con el primer nombre *Xiuhitzquilo*, la cual traduce como “tocar ramos”. Esta ceremonia consistía en que “todos, chicos y grandes salían aquel día a los campos y a las sementeras y huertos y todos tocaban con las manos las yerbas, y ramos nacidos en él de nuevo aquel año, así hombres como mujeres... algunos dan diferente relación y dicen que, de más de tocar las yerbas, que arrancaban algunas y entraban con ellas en las manos en el templo...” (p. 240). La finalidad era pedir que ese año que iniciaba fuera muy fértil. Estos ritos que señala el cronista, son prueba de que eran practicados por los *macehuales*.

Por su parte, Sahagún (2006) señala que esta fiesta estaba dedicada a los *Tlaloques*, a *Quetzalcóatl* (dios del viento) y a *Chalchiuhtlicue* (diosa del agua). Los nombres que registra para denominar la fiesta son los siguientes; *Atlcahualo* o *Quauitleoa*, Los ritos que se realizaban tenían que ver con el sacrificio de niños en varios cerros y en la laguna, con la intención de pedir lluvias.

Ahora bien, se puede interpretar que el sacrificio de niños tenía como objetivo la petición de lluvias, las cuales serían benéficas para el año que iniciaba para poder obtener una buena siembra y cosecha, esto es, por que los niños sacrificados irían al *Tlalocan* y volverían como maíz, lo cual puede tener relación con lo que sucede en la actualidad con los *teenek* de la huasteca potosina debido a que los niños:

Se les conceden atributos especiales, vinculados a la fecundidad, y se les protege, pues son delicados y propensos a los daños externos tanto naturales como humanos. De esta misma forma se les ve como susceptibles y comunicados con los seres que dominan a la naturaleza, como pueden ser el rayo (de san Miguel), las lluvias, el agua terrestre, el maíz y todo lo que involucra a la fertilidad tanto vegetal como humana. Los niños representan la alegría, la abundancia, el apego a la naturaleza, también se parecen al jovencito *Dhipak* al inicio de la cosecha (elote tierno). (Hernández, 2004, p. 217)

Para el segundo y tercer mes los nombres eran *Tlacaxipehualiztli* y *Tozoztontli*, que se traducen como “desollamiento de hombres” y “pequeña vigilia” respectivamente. En la primera fiesta, se realizaban rituales que tenían que ver con el equinoccio de primavera, es decir, con el cambio de piel que sufre la naturaleza, la etapa de muerte y de sequía se terminaba y venía un recambio en la naturaleza, lo que provocaba que la tierra entrara en una etapa fértil.

Los informantes de Sahagún (2006) le describieron que se realizaba un ritual en el que se preparaba un cautivo durante 40 días previos al inicio de la fiesta. Esta consistía en que los cautivos fueran tratados como el dios *Xipe Totec* (nuestro señor el desollado) durante todo ese tiempo.

Una noche previa, se velaba en el *Calpulco* bailando y cantando de forma solemne. Después, se les arrancaba el cabello de la coronilla y se guardaba como reliquia, esto se realizaba frente a una hoguera. Al amanecer se hacía una

procesión al templo de *Huitzilopochtli* con los cautivos que representaban a *Xipe*, donde al parecer, de acuerdo a Durán (2006) también se representaban a otros dioses, pertenecientes a los barrios principales, los cuáles de igual forma serían sacrificados. Ya en el templo, los entregaban a los sacerdotes encargados del sacrificio y estos les extraían el corazón.

Además, agrega, eran desollados y sus corazones eran depositados en el *zacapan* (encima de la paja) donde recibían ofrendas por parte de la gente. Estas consistían en manojos de mazorca que regularmente tenían colgadas de los techos de las casas, las ponían sobre hojas de zapote verde. Incluso menciona que "...desde la hora que cuelgan aquel maíz así en manojos, desde aquella hora está dedicado al demonio y ofrecido a él para semejantes ceremonias, y de aquí han de sembrar y no de otro" (Durán, 2006, p. 244).

En el siguiente mes, nos dice el mismo Durán (2006), se realizaban ceremonias en las sementeras por parte de los labradores los cuales acudían a ellas con "braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e íbase al lugar donde tenían el ídolo y dios de su sementera y allá ofrecían copal y hule y comida y vino, y con esto concluía la fiesta chica de Tozoztontli" (p. 249).

En estas dos fiestas se realizaban rituales en donde participaban la gente del pueblo, que en su gran mayoría se dedicaba a la agricultura, con la finalidad de bendecir las semillas que se utilizarían para la siembra y para bendecir las sementeras, se debe mencionar que en esas fechas se iniciaba el periodo de



siembra, en algunos lugares está a punto de hacerse, por lo tanto, dichas ceremonias adquieren un papel muy importante dentro de la dinámica agrícola.

Para el cuarto mes Sahagún (2006) nos dice que a este le llamaban *Uey tozoztli*, en el cual se realizaban rituales asociados con *Cinteotl*, dios de las mieses y a *Chicomecoatl*, diosa de los mantenimientos.

Cabe señalar que en esta fiesta se hacían ceremonias relacionadas con la petición de lluvias, de hecho, se realizaban unos días antes de su llegada, además se llevaban a cabo rituales asociados a la bendición de semillas maíz y de sementeras.

Las semillas eran llevadas al templo de *Chicomecoatl* y de *Cinteotl* para que fueran bendecidas, debido a que eran las que se utilizarían para la siembra. Éstas eran llevadas por muchachas vírgenes, las cuales llevaban siete mazorcas cada una y les ponían unas gotas de *ullí* para después envolverlas con papeles. “[...]Después que habían llevado al *cu* las mazorcas de maíz, volvíanlas a sus casas, echábanlas en el hondón de la troje, decían que era el corazón de la troje, y en el tiempo de sembrar, sacábanlas para sembrar; el maíz de ellas servía de semilla” (Sahagún, 2006, p. 103).

La diosa *Chicomecoatl* era considerada como la proveedora de los mantenimientos, era la responsable de crear todos los géneros de maíz y de frijol, y demás legumbres, por tal motivo era muy venerada por los campesinos porque sin el favor de ella no podrían sobrevivir. Por lo que respecta a la ceremonia de las

sementeras, Durán (2006) relata que participaban los labradores haciendo lo siguiente:

Hacían, pues, una ceremonia este día, que iban a las sementeras, que la solemnidad pasada fue como preparación de ésta y fue la punzadura pequeña, a donde santificaron las milpas y sementeras, y muy de mañana, juntos en escuadrones, arremetían a estas sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeño, o grande, si lo había, una mata o dos, y con aquello en las manos, unos iban al templo y echábanlo ahí. Otros las arrojaban en los parladeros o mentideros, como decimos; otros, en las calles cada uno como tenía la devoción y su agüero los inclinaban a su casa y sacrificábanse las orejas, los molledos, las pantorrillas, todos, sin quedar ninguno que aquel día no se sacrificase y se punzase los lugares dichos, a cuya causa la llamaban la gran punzadura, porque se sacrificaban los grandes y los chicos. (p. 253)

Otra ceremonia que registra Durán (2006) es una en donde arrancaban matas de maíz a las que llamaban <<“*centeotl ana*, que quiere decir “quitar el dios de las mazorcas”, en arrancando estas matas, las cuales ofrecían como primicias de sus sementeras, decían las indias en alta voz: “Señora mía, venga presto.” Y esto decían hablando con las sementeras que se sazonasen presto, antes que los hielos las cociesen. Luego, los indios tomaban flautillas y andaban por todas las sementeras tañendo a redondo de ellas>> (p. 253).

Para el sexto mes se celebraba la fiesta que se llama *Etzalcualiztli*. Durán (2006) lo traduce como <<el día en que se permite comer *etzalli*>>, y relata lo siguiente:

Este día y fiesta solemnizaban por muchos fines y razones. Y la primera razón era que en este tiempo entraban ya las aguas de golpe, y el maíz, y todas las legumbres, iba crecido y empezaba a echar mazorca, y así pintaban el signo de este día muy ufano y gallardo, con una caña de maíz en la mano, denotando fertilidad, y metido en el agua, que era dar a entender el buen tiempo que hacía, acudiendo con el agua a su tiempo, y en la otra mano, una olleta, que era decir que bien podían comer sin temor de aquella comida de frisol y maíz, que no había de tener hambre, pues el año iba bueno, y lo otro, que ya se daba licencia general de comer de aquel genero de comida que hasta entonces no se podía comer. (p. 259)

Esta festividad cierra el periodo de cosecha del ciclo de regadío, por lo tanto, el *etzalli* que se consumía era producto de esa cosecha y tenía el simbolismo de la fertilidad y la abundancia, debido a que ese platillo era un lujo para los antiguos mexicanos. Por otra parte, también simbolizaba el término del periodo de siembra, por lo cual se realizaba un ritual en el que se le agradecía, por medio de ofrendas de incienso, comida y bebida a los utensilios que sirvieron para tal tarea (Durán, 2006)

El octavo mes era dedicado a *Xilonen*, ataviaban a una mujer con los ornamentos de la diosa para después ser sacrificada.

El franciscano Sahagún (2006) registra que una tarde antes, era llevada a ofrecer incienso a cuatro lugares, los cuales se llamaban: *Tetamazolco*, *Necoc Ixtecan*, *Atenchicalcan* y *Xolloco*; estos lugares tenían que ver con los cuatro signos de la cuenta de los años. Velaban toda la noche después de este recorrido, cantando, bailando y tocando sus instrumentos.

En esta ceremonia participaban hombres y mujeres, danzaban y estaban ataviadas con plumas coloradas tanto en brazos y piernas, además de llevar adornos de flores de *cempaxóchitl*, estas mujeres rodeaban a la joven que personificaba a la diosa. Los hombres tocaban el *teponaztli* y bailaban como culebreando, todo esto frente a la imagen de la diosa.

El escenario donde se practicaba el sacrificio era el templo de *Cinteotl*, “poníase delante el sátrapa que llevaba la tabla de sonajas, que se llamaba *chichahuaztli*, y poníanla inhiesta delante de ella y comenzaba a hacer ruido, con las sonajas, meneándose a una parte y a otra; sembraban delante de ella incienso, y haciendo esto, la subían hasta lo alto del *cu*: allí la tomaba luego uno de los sátrapas a cuestras, espaldas con espaldas, y luego, llegaba otro y la cortaba la cabeza; en acabándola de cortar la cabeza la abrían los pechos y la sacaban el corazón, y le echaban en una jícara” (Sahagún, 2006, p. 122).

Esta ceremonia daba la autorización para que todos pudieran cortar las mazorcas tiernas, es decir los primeros xilotes y el poder comer las cañas de maíz, de igual forma podían oler las flores de *cempaxóchitl*, antes de esta ceremonia estaba prohibido. De igual forma Durán (2006) identifica a la diosa con

*Chicomecoatl* y con *Chalchihcihuahatl*, donde la primera quiere decir “siete culebras” y la segunda “piedra preciosa o esmeralda”; y *Xilonen* la traduce como “la que fue y anduvo delicadita y tierna, como mazorca tiernecita y fresca” (p. 266).

En el onceavo mes se celebraba la fiesta de *Ochpaniztli* dedicada a la madre de los dioses llamada *Toci* en la cual se sacrificaba a una mujer que personificaba a la diosa.

Sahagún (2006) señala que previamente se realizaban una serie de ceremonias en donde se bailaba, participaban jóvenes, parteras (viejas y jóvenes), estas últimas hacían una pelea ritual en donde se dividían en dos escuadrones para la escaramuza, la tarea de estos dos bandos era no dejar que se entristeciera la mujer que representaba a *Toci*, debido a que lo tomaban como mal agüero si lloraba, pensaban que, si ocurría eso, morirían muchos guerreros en combate y muchas mujeres en el parto.

Este fraile registra también que se realizaba un paseo por el tianguis con la diosa, significaba su última visita a dicho lugar, al salir de ahí la estaban esperando los sacerdotes de la diosa *Chicomecoatl* para conducirla al lugar donde se realizaría el sacrificio. Las mujeres que la acompañaban no permitían que se entristeciese, para consolarla le decían que esa noche dormiría con el rey. Su muerte tenía que llegar de sorpresa, nadie le decía que había de morir, trataban de mantenerla alegre, así que siendo de noche, la conducían en una procesión al templo donde sería sacrificada, la acompañaba todo el pueblo.

Ya en el templo era degollada y desollada, su piel se la ponía un sacerdote, aunque antes “la desollaban el muslo, y el pellejo del muslo llevábanle al cu de su hijo que se llamaba *Cintéotl*, que estaba en otro cu, y vestíansele” (Sahagún, 2006, 129).

Esta fiesta engloba el casamiento ritual de la diosa con el sol (el sacerdote con la piel de la representante de *Toci*) y del cual nacía *Cintéotl*, dios del maíz, este último representa la mazorca madura, aunque en estas fechas en que ocurría la fiesta, apenas estaban presentes las primicias de la cosecha, meses más tarde se haría la cosecha de la mazorca totalmente madura.

Pero adquiere un papel importante en esta festividad debido a que, en uno de los rituales de esta fiesta, *Cintéotl* arroja semillas de maíz de todos los géneros, semillas de calabaza, entre otros, y las recogían las doncellas de *Chicomecoatl*. Llevaban cada una siete mazorcas decoradas con gotas de *ulli* y forradas con papel, cubiertos con una manta fina, ellas llevaban decorados de plumas coloradas en brazos y piernas. Iban cantando con los sacerdotes de *Chicomecoatl*, se dirigían al templo de *Huitzilopochtli*.

En todas estas celebraciones la música y los cantos son un ingrediente significativo en los rituales antiguos, así como en las fiestas de los pueblos contemporáneos con raíz mesoamericana. Por esta razón, es relevante indicar la importancia de estas manifestaciones culturales en la cosmovisión, tarea que se realizará en el siguiente apartado.

## La música y la representación teatral en la ritualidad mesoamericana

La ritualidad es una representación en la que se relacionan una serie de elementos que son necesarios para la sacralidad y solemnidad de la celebración. En ella se busca construir un contexto en el que se conjuguen la devoción, la alegría, la súplica, el agradecimiento, teniendo como vehículos diversos objetos que serán ofrendados a las divinidades. También, por medio de estos, se construyen canales de comunicación entre la comunidad y la divinidad, lo que tiene como intención tratar de recrear un tiempo mítico.

En este sentido, la música, los cantos, el baile y la teatralidad son aspectos infaltables en las celebraciones de carácter religioso en los pueblos mesoamericanos, desde la época antigua hasta nuestros días, debido a que por medio de ellos se genera una atmósfera en la que se enfatiza que ese momento, el de la fiesta, es un tiempo diferente al de la cotidianidad, debido a que en él se está bailando y cantando para la divinidad.

Es preciso recordar que la música es una creación de los dioses, por ejemplo, en textos como el *Popol Vuh* (2010) se narra que los hermanastros de *Hunajpu* e *Ixbalanque* que recibían el nombre de *Hunbatz* y *Hunchouén* quienes se especializaban en muchas artes relacionadas con la música como el cantar, bailar, pintar, entre otras. En la *Teogonía e Historia de los mexicanos* (2005) se relata el mito de origen de la música, en el que el dios *Tezcatlipoca*, después de haber creado el aire, le ordenó a éste lo siguiente:

Viento, vete a través de la mar a la casa del sol, el cual tiene muchos músicos y trompeteros consigo, que le sirven y cantan, entre los cuales hay uno de tres pies, los otros tienen orejas tan grandes que les cubren todo el cuerpo. Y, una vez llegado a la orilla del agua, apellidarás a mis criados... y dirás a todos que hagan un puente a fin de que tú puedas pasar y me traerás de la casa del sol los músicos con sus instrumentos para hacerme honra. Y esto dicho, se fue sin ser visto. Entonces, el dios del aire se fue a la orilla del agua y apellidó sus nombres, y vinieron incontinentemente e hicieron un puente, por el que él pasó. Al cual viendo venir el sol, dijo a sus músicos: “He aquí al miserable. Nadie le responda, pues el que le respondiere, irá con él.” Estos dichos músicos estaban vestidos de cuatro colores: blanco, rojo, amarillo y verde. A donde habiendo llegado el dios del aire, los llamó cantando, al cual respondió en seguida uno de ellos y se fue con él y llevó la música, que es la que ellos usan ahora en sus danzas en honor de los dioses, como nosotros hacemos con los órganos. (p. 111-112)

Esta narración pone de manifiesto una de las funciones de la música, honrar a los dioses. Al respecto, las obras de Sahagún (2006) y Durán (2006) hacen una descripción detallada de algunas prácticas religiosas en las que el canto, la danza y la representación teatral son ingredientes fundamentales de la religiosidad mesoamericana. Por ejemplo, Durán (2006) señala que existían unas casas grandes llamadas *Cuicacalli* o casa de canto que se encontraban en todas las ciudades, particularmente junto a los templos. En ellas vivían maestros expertos en esas artes de la música que enseñaban a cantar y a bailar las



diferentes danzas que tenían para honrar a sus dioses, las cuales eran muy variadas.

Al respecto, se menciona que realizaban ensayos con días de antelación, por lo que se refiere a la vestimenta se dice que “sacaban diferentes trajes y atavíos de mantas y plumas y cabelleras y máscaras, rigiéndose por los cantos que componían y por lo que en ellos trataban, conformándolos con la solemnidad y fiesta, vistiéndose unas veces como águilas, otras como tigres, y leones, otras, como soldados, otras como guastecos, otras como cazadores, otras veces como salvajes y como monos y perros y otros mil disfraces” (Durán, 2006, p. 193).

Lo anterior es significativo en cuanto a la importancia de la representación dancística y el canto en las fiestas mexicas, así como de la preparación previa que existía para las solemnidades. También se realza la teatralidad de los participantes debido a que sus atuendos eran muy variados debido a que podrían representar a una deidad o a diversos animales, humanizándolos, que es lo que sucede con la *danza de las Azcame*, en Milpa Alta de lo cual se abordará en el siguiente apartado.

Es importante resaltar que, en la danza, el movimiento va acompañado de discursos, debido a que la celebración religiosa necesita de plegarias y de cantos para las divinidades, de ahí que esta combinación se convierte en parte sustancial de la representación teatral. En este sentido, vale la pena señalar lo mencionado por Sahagún en sus registros sobre los oficios, en particular sobre el de cantor del cual advierte lo siguiente:

El cantor alza la voz y canta claro, levanta y baja la voz, y compone cualquier canto de su ingenio; el buen cantor es de buena, clara y sana voz, de claro ingenio y de buena memoria, y canta en tenor, y cantando baja sube, y ablanda o temple la voz, entona a los otros, ocúpase en componer y en enseñar la música, y antes que cante en público primero se ensaya. (Sahagún, 2006, p. 537)

Un aspecto muy importante en una ceremonia religiosa es el ensayo, al respecto Durán (2006) señala que en los *cuicacalli* habían maestros dedicados a la enseñanza de la danza y el canto, la cual necesitaba de tener una presencia constante por parte de los alumnos para un óptimo aprendizaje, la asistencia a estas escuelas era obligatoria debido a que si no se asistía se castigaba, además estaba controlada por unos ancianos que eran los que se encargaban de recoger a los niños o niñas de los diferentes barrios, estos ancianos se les llamaba “...*teanque*, que quiere decir “hombres que andan a traer mozos”. Para recoger las mozas había indias viejas, señaladas por todos los barrios, a las cuales llamaban *cihuatepixque*, que quiere decir “guarda mujeres”, o *amas*” (Durán, 2006, p. 189).

Estos personajes eran los encargados de llevar a los alumnos a los *cuicacalli* para ser criados bajo los preceptos de la religión cuyos instrumentos eran el baile y el canto.

Es preciso señalar que la naturaleza de los bailes y los cantos era muy variada, debido a que podrían ser interpretados por los grandes sacerdotes en los templos, y otros eran más alegres y públicos. Un ejemplo de esto es lo relatado

por Durán (2006) cuando señala que existían cantos y bailes que estaban destinados para dar alegría, es elocuente la descripción sobre el baile que realizaban los que llamaban *tequihuaque*, los cuales:

[...] como hombres valerosos y estimados, les permitían tener mancebas y burlas con mujeres y requebrarse públicamente; lo cual les permitían como premio de su valor. Estos, en viendo que alguna de aquellas cantoneras los miraba en particular, con alguna curiosidad, la llamaban y, tomándola de la mano, bailaban con ella en aquella danza y así acontecía andar toda la tarde con aquella mujer que allí sacaba bailando de la mano, poniéndole color en los labios, y en los carrillos, y plumas en la cabeza y joyas al cuello, cada uno festejando lo mejor que podía a aquella mujer que allí se le aficionaba. Duraba este placer hasta que era hora de que los mozos y mozas viniesen. (p. 195)

Cabe señalar que había una fiesta en la que sólo se cantaba, por ejemplo, la de *Tozoztontli* que de acuerdo al fraile Sahagún (2006) sucedía que “Todos estos veinte días, hasta llegar al mes que viene, se ejercitaban en cantar, en la casa que llamaban *cuicacalli*; no bailaban, sino estando sentados cantaban cantares a loor de sus dioses...” (p. 77).

Aunque esto parece ser que sólo se realizaba en los templos, es decir, era una práctica exclusiva de los sacerdotes, aunque también existían otros rituales en los que se desnudaban los que se habían vestido con las pieles de los sacrificados.

En el área mesoamericana, señala León Portilla (1984) existió un teatro perpetuo, en el que se ponían en práctica las celebraciones que componían el calendario de 18 meses y 20 días en los cuales se honraba y se entablaba comunicación con las fuerzas divinas. Este autor enfatiza que tenía un doble carácter, en primer lugar “eran los sacerdotes, los estudiantes de los centros prehispánicos de educación, *calmecac* y *telpochcalli*, así como todo el pueblo en general, quienes practicaban en las fiestas y representaciones, valiéndose unas veces de disfraces, estableciendo diálogos con los dioses, entonando himnos y desarrollando acciones diversas, que daban forma plástica al simbolismo implicado en los grandes mitos y doctrinas religiosas.

Pero, al lado de esa actuación en la que todos participaban, había otra forma de acción “...aquellos verdaderos actores, a quienes tocaba representar de manera especial, casi mística, la figura de uno de los dioses. Eran actores que sólo una vez representaban su papel. Porque precisamente su destino final era reunirse, por la vía del sacrificio, con la divinidad representada” (León Portilla, 1984, p. 175).

Muchas de estas representaciones tenían una estrecha relación con la agricultura, tarea primordial del hombre mesoamericano, éstas se convertían en un canal de comunicación muy importante con la divinidad para obtener los beneficios esperados o para agradecer por los bienes otorgados.

A lo largo de este trabajo, se han identificado personajes importantes que juegan un papel significativo en las fiestas y en los rituales, por esa razón valdría

la pena detenerse en el músico, debido a que dentro de las manifestaciones rituales se encuentra que la música y la personificación teatral es pieza angular de las fiestas. En este sentido, vale la pena señalar que las danzas y los cantos eran aspectos muy cuidados por lo señores, ellos se encargaban de velar que los bailes y los cantos se realizaran de acuerdo a lo dictado por la tradición.

Sobre esto Sahagún (2006) hace una descripción en el *Libro VIII de la Historia general...* en la que señala los cuidados puestos en las representaciones dancísticas, resaltando la prestancia exigida para dichas prácticas, y quien no lo hiciera así se le condenaba a muerte.

Hasta el momento, se han expuesto algunos aspectos que tienen que ver con la ritualidad mesoamericana en la que se observan elementos que podrían ubicarse en la noción de núcleo duro de dicha cosmovisión. La agricultura, siendo una actividad milenaria, ha generado que, en las comunidades, tanto en las antiguas como en las presentes, se crearan un cuerpo de conocimientos y manifestaciones culturales para buscar satisfacer sus necesidades de sobrevivencia.

Para ello, han registrado el paso del tiempo por medio de la observación de los astros y los fenómenos meteorológicos, visualizaron las diferentes etapas de crecimiento de las plantas comestibles como el maíz, el frijol, la calabaza y el chile; también, identificaron los ciclos de vida y muerte de los campos de cultivo, todo esto regulado y materializado en prácticas religiosas dedicadas a diversas deidades que simbolizan aspectos que tienen que ver con el entorno de las

comunidades y que se realizaban en las festividades de los 18 meses que componen el calendario mesoamericano.

La experiencia acumulada y la socialización de ésta, conformaron un corpus ideológico en el que la visión que se tiene del cerro o montaña, lugar de riqueza y ordenador del mundo, umbral sagrado, sitio que alberga vida y muerte, es uno de los espacios donde se llevan a cabo rituales que no son otra cosa más que “el medio por el que el hombre religioso expresaba de manera tangible su riqueza espiritual y entraba en contacto con el inquietante mundo sagrado, con los dioses y todo aquello considerado sobrenatural; se buscaba, dada la naturaleza veleidosa de las deidades, afectar su voluntad en beneficio de los seres humanos, y a su vez el rito se encaminaba a reconocer cuales eran los designios divinos sobre el mundo” (Nájera, 2002, p. 115).

En este sentido, el canto, el baile y la teatralización son instrumentos por los cuales fluyen las intencionalidades personales y del colectivo, en el que las emociones reflejadas en la comunicación verbal y no verbal sirven para que se les rindan honores a los dioses, quienes “evalúan”, por utilizar este término, el desempeño de las prácticas rituales, las cuales les pueden agradar o desagradar.

## **Época Colonial**

La época colonial marcó una transformación muy importante en las comunidades indígenas en el contexto social, cultural y religioso, analizar los cambios que se dieron lleva al reconocimiento de la influencia de la cosmovisión

mesoamericana del mundo, así como la forma de percibir el mundo desde la perspectiva de los peninsulares, en particular, la herencia medieval europea.

En este sentido, se deben destacar algunos rasgos que permitan la comprensión de cómo fue configurándose la forma de ver el mundo desde la perspectiva de las comunidades mesoamericanas en la época colonial y, a su vez, de valorar las estrategias utilizadas por los españoles para evangelizarlos.

Asimismo, es necesario puntualizar que la religión mesoamericana, en el momento en el que llegaron los españoles se caracterizaba por ser un aparato ideológico que matizaba las relaciones sociales, políticas y de la vida cotidiana de los mexicas, en la cúspide de la pirámide social se encontraba el Tlatoani. Al respecto, Broda (1980) señala que se buscaba ligar al gobierno con la cosmovisión, y que, dentro de las funciones del gobernante se identificaban “[...] la guerra, el culto, la agricultura y la justicia.” (p. 224).

Al ser el responsable de gobernar para el bien de sus vasallos, el tlatoani regulaba los aspectos sociales, políticos, económicos y religiosos; especialmente, estos últimos, en los que los diversos actores sociales se involucraban de acuerdo a su cargo u ocupación. Por otro lado, los *macehuales*, se dedicaban a cultivar la tierra, su religiosidad involucraba un contacto ritual con deidades asociadas a esa actividad, tanto de forma colectiva como individual. Los primeros, estaban regulados por élite religiosa y obviamente el *tlatoani*, y los segundos se referían a

las prácticas individuales en las que los agricultores hacían sacrificios u otras ofrendas para solicitar algún favor especial a los dioses.<sup>3</sup>

Con esto, el proceso de evangelización comenzó a operar en un contexto complejo en donde, el español y el mesoamericano, traían auestas tradiciones muy diferentes en torno a la visión del mundo. Con respecto a los últimos, con su gran diversidad lingüística y cultural, partían de una gran desventaja, a saber, hablar diferente lengua (aunque es necesario reconocer que algunos frailes vieron la necesidad de aprender las lenguas nativas para poder llevar a cabo la evangelización), entender la religiosidad y el mundo de manera diferente, por lo que, ante este escenario, las expresiones religiosas del catolicismo colonial en estas comunidades también fueron diversas.

En este sentido, López Austin (2002) enfatiza que las religiones coloniales fueron tan diversas como los grupos culturales existentes en esa época y por factores históricos, además de que la presencia de los frailes evangelizadores en las diferentes zonas de la naciente Nueva España no fue siempre la misma, es decir, “[...] el cristianismo penetró mucho más en los indígenas que vivían en o cerca de las ciudades, y mucho menos en los que habitaban las zonas agrestes, apartadas de la vigilancia de los españoles.” (p. 106)

Otro elemento a resaltar, es que la religión católica fue un cuerpo ideológico impuesto, en el que necesariamente los pueblos mesoamericanos tenían que renunciar a sus antiguas deidades. A este respecto, López Austin (2002) señala

---

<sup>3</sup> Sobre la ritualidad practicada antes de la conquista se habló en la sección anterior de este apartado. Y en el apartado tres se abordarán algunos ejemplos etnográficos relacionados con la ritualidad milpatense en época reciente, tanto colectiva como individual.



que la religión mesoamericana y la europea tuvieron diferencias marcadas, entre las cuales resalta que la primera era politeísta y la segunda monoteísta, esta característica es relevante debido a que la cosmovisión en un contexto como el indígena concebía que:

“la diversidad y la movilidad del mundo se debían, precisamente, a que la divinidad era plural, y que sus partes eran diferentes e interactuantes. De la diversidad divina derivaban las variadas esencias que otorgaban sus atributos a las criaturas, y el juego diferenciado de las intervenciones de los dioses daba lugar al tiempo y determinaba las transformaciones del cosmos.” (107)

Esta cosmovisión regulaba la relación del hombre con la naturaleza, en este sentido los *macehuales* y los *pillis*, herederos de la antigua cultura, entendían que el cosmos era producto de opuestos complementarios que conformaban la esencia de las cosas y que además regulaban las relaciones con las divinidades y con la naturaleza en general. Este tipo de pensamiento, de alguna manera sobrevivió al impacto que significó la conquista; ese arsenal ideológico tuvo que encontrar y construir puntos de encuentro con el orden católico impuesto por los peninsulares.

Vale la pena decir que la evangelización no puede entenderse sin considerar un antecedente: la herencia medieval. Al respecto Weckmann (1996) señala que los frailes inculcaron la devoción a los santos y vírgenes como intermediarios de Dios, los cuales brindan protección ante los males, pero para

lograrlo se tenían que realizar plegarias. También utilizaron la estrategia de sobreponer los calendarios rituales de las dos tradiciones, el cristiano con respecto al *tonalpohualli* y otros que primaban en las culturas mesoamericanas para encontrar similitudes entre los antiguos rituales. Además, se interesaron por educar en sus colegios a los hijos de los gobernantes, jóvenes y niños, quienes sorprendieron a los religiosos por sus habilidades para aprender los conocimientos compartidos y sobre todo los asuntos de fe. La finalidad de esto, radicaba en que pudieran predicar la fe con sus padres y la comunidad.

Por otra parte, se pueden identificar elementos que guiaron la labor evangelizadora de los frailes franciscanos, por ejemplo; para explicar la aculturación de las comunidades de la Sierra norte de Puebla Lupo (1995) señala algunos aspectos interesantes sitúan ese proceso en dos dimensiones, en primer lugar, la acción focalizada en elementos centrales o públicos y los segundos, en ocultos o privados (sobre estos se abordará párrafos más adelante). Como elementos que tienen que ver con aspectos públicos se puede mencionar que se articuló la misión evangelizadora en utilizar las afinidades entre las dos tradiciones religiosas, a saber, “[...] bautismo, la confesión, la comunión mediante teofagia y el culto de los muertos [...]”. Además, agrega que la asimilación del culto a los santos y vírgenes fue recibida por los pueblos mesoamericanos de forma más cercana, lo que permitía tejer puentes que los acercaran con la antigua tradición, por ejemplo, se puede mencionar que “[...] se toleró y favoreció la identificación de los santos con las divinidades autóctonas edificando las iglesias sobre las ruinas

de los templos, al punto de “crear” y fomentar el culto de una divinidad manifiestamente sincrética como la Virgen de Guadalupe [...]” (p. 48)

Otro elemento relevante fue la utilización del teatro y de métodos visuales, estos elementos, identifica Horcasitas (2004) fueron utilizados en la época antigua para escenificar las fiestas, representaban danzas y cantos. Al respecto, Weckmann (1996) menciona que los peninsulares tenían la influencia medieval, en esa época en la península se realizaban representaciones teatrales religiosas, y en los primeros años después de la conquista se interesaron por usar ese recurso escenificando *“Ofrecimiento de los reyes al niño Jesús”, “La conversión de San Pablo”, “El fin del mundo” y “el juicio final”*. Los temas representados eran bíblicos, de esa forma se aprenderían rápido los valores de la nueva religión con una herramienta muy familiar dentro del ejercicio ritual mesoamericano y de las prácticas religiosas medievales “Hay ciertas características comunes a las diversas manifestaciones del teatro religioso colonial [...] como en el teatro medieval, el escenario estaba reservado a los hombres y los niños; las mujeres nunca aparecían en escena hasta el grado que, como cuenta Las Casas, en el drama La Asunción un varón indio representaba a la Virgen María.” (p. 516)

Los franciscanos, señala Horcasitas (2004) fueron los primeros en utilizar el teatro como medio de enseñanza de la nueva religión, las razones a las que alude, de acuerdo a testimonios frailes pertenecientes a esa orden religiosa, es “[...] porque los indios “sólo se mueve[n] por los ejemplos [visuales]” y porque “no tienen más entendimiento que los ojos.” (p. 79). Y más adelante menciona un

testimonio de un indígena que refiere que las representaciones se llevaron a cabo para ahuyentar al demonio y que no interfiriera en el ambiente de evangelización.

Asimismo, el teatro y las afinidades entre las deidades de la antigua religión y los santos y vírgenes de la católica, se asimilaron y de ello existen ejemplos, tal y como lo menciona Weckmann (1996) con respecto a que en la fiesta del segundo mes llamado *Tlacaxipehualiztli* en la que se honraba a l dios *Xipe Totec* tiene correspondencia con la festividad movable del carnaval, la fiesta de *Tecuilhuitontli* en la que la diosa *Huixtochuatl* era festejada coincide con la fiesta de Corpus.

El teatro significó un medio muy eficaz para la transmisión de los preceptos católicos, al respecto Horcasitas (2004) menciona dos elementos que fueron muy interesantes para la implementación del teatro evangelizador, los cuales se enunciarán a continuación:

[...] a la humanidad le agrada más ir al teatro que oír un sermón, ante todo si viene de un predicador que, a pesar de sus buenas intenciones, no sabe comunicarse efectivamente en la lengua de los fieles. (Recordemos que los primeros frailes habían llegado en 1523 y en diez años, para la fecha de la representación de *El juicio final* no era posible que alguno de ellos hablara la lengua a la perfección). Ahora bien, es sabido que los símbolos, valores y significados difieren en las culturas. Los disparates culturales (y lingüísticos) que podrían haber cometido los frailes quedaban eliminados, por lo menos en parte, al hacer trabajar a los indígenas como actores. Estos estaban bien

versados en la lengua, en la cultura y gustos aborígenes y hasta pueden haber servido de censores a los frailes dramaturgos. (p. 80)

Este aspecto es interesante debido a que los indígenas tuvieron la posibilidad de seguir utilizando sus habilidades actorales que practicaban en los antiguos ritos, que, si bien los contenidos y los objetivos eran diferentes, esta teatralización evangelizadora permitió seguir utilizando algunos elementos que acentuaron aspectos culturales mesoamericanos dentro del nuevo corpus religioso.

Así pues, es importante el argumento de Weckmann (1996) sobre el teatro mesoamericano, del cual señala lo siguiente:

[...] era incipiente al sobrevivir la conquista más no la danza. El mitote, danza por lo general de carácter litúrgico en que en ocasiones participaban grandes masas era todo un arte. Los frailes los conservaron y fomentaron, pero dándole un nuevo significado: los viejos moldes fueron vehículos del mensaje cristiano y moralista. A su vez, los naturales impusieron sus ritmos, vestimentas y adornos a varios géneros de danzas y bailes de origen puramente europeo y medieval. (p. 517)

Así pues, la creatividad de los pueblos mesoamericanos se vio reflejada en estas representaciones en donde como dice Horcasitas (2004) quedaban “[...] los restos de los que había sido una sociedad de especialistas: cantores, actores, danzantes y bufones; poetas y oradores, voces entrenadas para la declamación, gente experta en la memorización, ya que no dependía de las letras. Existían

floristas y escenificadores, artesanos en la confección de vestidos ceremoniales, de joyas, plumería y telas.” (p. 82)

Esto pone de relieve que la mentalidad mesoamericana buscó, desde sus esquemas y conocimientos, tejer puentes que le permitieran asimilar los conceptos católicos. Además, cobra relevancia lo apuntado por Lupo (1995) en torno a la dimensión privada de la religiosidad, en donde los indígenas encontraban la oportunidad de seguir realizando algunas prácticas rituales asociadas a sus antiguas deidades, aunque revestidas en los santos y vírgenes católicas.

Algunas de esas prácticas son ejemplificadas por Weckmann (1996), las cuales indican ese proceso de asimilación de los nuevos preceptos y los antiguos, así pues, se tiene que la festividad de *Quecholli* que se celebraba a inicios del mes de noviembre “[...] informa Zamacois, los antiguos mexicanos se dirigían a los sepulcros de sus parientes llevando viandas, leña de pino y flechas [...]” (p. 205)

Más adelante señala el mismo autor que para la celebración de la fiesta de Todos santos (Día de muertos), los frailes estimularon la celebración, lo que dio por resultado una mezcla entre elementos de la tradición mesoamericana y cristiana en torno a la elaboración de las ofrendas, resaltando, por ejemplo, la inclusión de comida en los altares de muertos.

Otras festividades en las que dio el intercambio cultural son la fiesta de Día de los Reyes Magos, la Candelaria, 3 de mayo, 24 de junio. Al respecto, este mismo autor señala lo siguiente:

En el día de Reyes (6 de enero) la costumbre mexicana de “partir la rosca”, y de dar una fiesta quien encuentre dentro de ella un muñequito de porcelana o de pasta representa al Niño Dios, deriva de otra, que existía por lo menos desde el siglo XIV en la corte de Navarra: los niños partían ese día un pastel que contenía una haba; a quien tocara en suerte ésta se le proclamaba jocosamente Rey de Faba y recibía durante un año homenajes y regalos [...] (p. 205)

En la fiesta de la Candelaria el mismo autor identifica que es de origen moro y se practicaba en la Europa central y nórdica, tiene como objetivo la purificación, en ella se bendecían velas para que fungieran de protección del trueno y el rayo, además de ser una de las dos grandes celebraciones anuales de la religión precristiana de la fertilidad.

El 3 de mayo se erige como una de las festividades que se celebraron en etapas tempranas y es de las más importantes dentro del periodo colonial, en esta festividad colonial había música, danzas, cohetes, entre otros. Otra celebración muy importante es la de San Juan Bautista, quien fue asimilado con los atributos de Tláloc, en el sentido de encontrar similitudes asociadas a su inclinación por el agua, como símbolo de purificación. (p. 205-206)

En estas festividades y en otras más, la ritualidad se llevaba a cabo utilizando elementos prehispánicos y europeos, para la escenificación de los rituales católicos se utilizaba un espacio físico abierto en el que la interacción con

el público era vital para la práctica ritual. Sobre esto, Horcasitas (2004) describe la participación del indígena de la siguiente forma:

[...] colabora en otras formas (con su trabajo, con pequeñas aportaciones monetarias, con la preparación de comida o vestuario para la fiesta). El individuo que asiste a La danza de Santiago no entra a una sala: llega a una plaza que es el corazón social, religioso y económico de la comunidad. Es probable que ya haya asistido a una misa conectada con la fiesta. La historia del mismo santo que está en el altar de la iglesia puede ser el tema de la danza dialogada que presenciara. El espectador se mueve, circula, al grado que a veces se ve obligado a alejarse unos pasos de los actores para evitar bromas y hasta evitar golpes. Conoce personalmente, no sólo a los otros espectadores, sino a los actores o danzantes. Cuando termina la función no aplaude, sino que se une a los otros miembros de la comunidad, incluyendo a los actores, en otras actividades festivas, principalmente en comer y beber. Y cuando regresa a su casa, no es difícil que llegue con alguno de los representantes, ya que éste es miembro de su familia. En esto se acerca a lo que podemos llamar "drama vivido" o "drama que se vive. (p. 89-90)

Esta descripción refleja la participación de los miembros de las comunidades indígenas dentro de la ritualidad indígena colonial, pero incluso esta misma imagen puede ajustarse a las celebraciones contemporáneas, la ritualidad ocurre en espacios en los que la colectividad participa activamente.



Además, la participación comunitaria está normada por lo que se conoce como sistema de cargos, tema que ha causado una serie de interrogantes en cuanto a ser una manifestación que engloba aspectos que algunos autores señalan que tiene origen mesoamericano y de la sociedad española medieval y otros que apuntan que su origen se remonta a la época colonial, o bien, al siglo XIX.

A continuación, es necesario analizar algunas de sus características durante el periodo colonial para poder identificar el largo proceso histórico que ha tenido en los pueblos originarios de la actualidad y que nos podrían ofrecer ideas que permitan entender las celebraciones religiosas contemporáneas, por ser manifestaciones de cómo los pueblos se articulan en comunidad para festejar a los santos patronos.

### **Cofradías y mayordomías**

En la época colonial el nuevo orden social significó una transformación de las estructuras mesoamericanas, tanto en el plano político, como en el social, económico y religioso. Las comunidades originarias sufrieron una serie de cambios que transformaron varios ámbitos de su cotidianidad, los cuales provocaron que éstos fueran ajustando la antigua visión del mundo con el nuevo orden social implantado por la corona española.

Por consiguiente, para entender el papel contemporáneo de las mayordomías se deben de tomar en consideración aspectos históricos que permitan ubicar cómo es que se fueron configurando; cuáles podrían ser los

aspectos relacionados con el pensamiento mesoamericano, con el cristianismo medieval europeo, con las ideas surgidas antes, durante y después de la independencia en el siglo XIX. Así como en la etapa contemporánea, matizada por una serie de cambios de orden político y económico que han impactado en las sociedades y, en particular, en los pueblos originarios de la cuenca de México.

Así pues, el abordaje de estos elementos es una tarea compleja y amplia que rebasa los límites de esta investigación. Sin embargo, se analizarán algunos aspectos que permitan identificar de forma general y clara el proceso de conformación del sistema de cargos en los pueblos con tradición religiosa mesoamericana.

Para empezar, es necesario señalar que, siguiendo a Medina (2000), los estudios de los sistemas de cargos se deben de abordar en relación con los ciclos de fiestas en los pueblos de raíz mesoamericana, y que particularmente, han estado anclados en el trabajo agrícola del cultivo de maíz.

Si bien es cierto, las instituciones sociales coloniales fueron una imposición en el contexto de los pueblos mesoamericanos, se da un proceso que nos es de generación espontánea en cuanto al sistema de cargos en dichas comunidades.

Al respecto, Medina (1995) menciona que el trabajo agrícola, desde tiempos anteriores a la llegada de los españoles, propició la configuración de la relación del hombre con la naturaleza, forjando un proceso histórico en el que se van conformando una serie de simbolizaciones y conocimientos que se han transmitido de generación en generación. Por ejemplo; la necesidad de observar los

fenómenos meteorológicos, que provocaron una funcionalidad social de algunos de los miembros de la comunidad, teniendo un impacto en las relaciones sociales como en el contexto de la familia, los barrios y las ciudades en general. Lo que fue creando prácticas ritualizadas en torno a al trabajo agrícola.

Es importante señalar, que también la noción entre salud- enfermedad y su relación con la naturaleza tienen un impacto en las relaciones sociales ritualizadas. Así pues, con la llegada de los conquistadores a estas tierras, la estructura social se transformó, debido a que la mayoría de la élite política y religiosa sino desapareció, se ajustó al nuevo orden colonial. Aunque a pesar de ello, muchas prácticas culturales continuaron siendo esenciales en la cotidianidad social y familiar de los pueblos mesoamericanos, y es ahí en donde se puede ubicar el trabajo agrícola y su ritualidad.

Por otra parte, la relación entre los pueblos mesoamericanos y los españoles durante el periodo colonial tiene episodios en los que las relaciones asimétricas eran patentes en cada momento, la imposición y el despojo matizaban el contacto entre ellos.

Para entender esto, vale la pena mencionar algunas ideas planteadas por Zavala y Miranda (1981) quienes mencionan que la política instaurada por la corona española con la población mesoamericana se pueden precisar dos etapas decisivas; la primera que abarcó del siglo XVI y XVII, fue un periodo que estuvo gobernado por la dinastía austriaca y que se distinguió por un trato paternalista de tipo cristiano hacia la población originaria. Ya en el siglo XVIII, bajo el mando de la

dinastía de los Borbones en donde hubo una marcada influencia de las ideas ilustradas, en lo que se conoció como despotismo ilustrado, en la que se aplicaron principios de igualdad, traducidos en leyes que no siempre fueron llevadas a cabalidad y, por lo general, ponían en serias desventajas a la población de origen mesoamericano.

Conviene subrayar, que durante este tiempo la Corona manejó el siguiente discurso en su trato con los pueblos mesoamericanos “[...] el estado admite en principio la libertad [...] reconoce que, para el desarrollo de las ciudades, minas, obrajes, campos, es necesario el servicio de ellos y permite que sean constreñidos a prestarlo cuando las clases que se benefician con las obras, representan que la “ociosidad” del trabajador impide su colaboración en un régimen de entera libertad [...]” (Zavala et. al, 1981, pág. 48)

Con esto, la “libertad” de los pueblos mesoamericanos estaba sujeta a su docilidad a ajustarse al nuevo orden. En cuanto al paternalismo cristiano, su objetivo era crear buenos cristianos y hombres que estuvieran dispuestos a vivir en comunidad, es decir, ser vasallos de la Corona y cumplir con los preceptos establecidos por esta, son considerados “los pies del cuerpo de la república” (p. 48)

Por otro lado, la forma en que fueron organizadas las comunidades se sustentó en los fundamentos de la vida colectiva mesoamericana, es decir, manteniendo la antigua distribución de los pueblos; o bien, por medio de una serie de medidas que permitieron la agrupación de las comunidades, para estos. Se

establecieron tres modalidades en materia de política de población “[...] 1) mantenerlos separados del resto de la población; 2) dejarlos en libertad de cambiar de residencia o domicilio, y 3) congregarlos o reducirlos a población allí donde estuvieran dispersos.” (pág. 56)

Estas determinaciones no siempre se llevaron con la finalidad con la que se pensaban, debido a que el objetivo fundamental de la corona era obtener una ganancia económica a costas de las comunidades. Por esta razón eran considerados una parte esencial del reino, pero se tenía muy claro que no debían de salir de su esfera social, ni mezclarse del todo con los peninsulares.

Conviene subrayar que, si bien el objetivo de las autoridades virreinales y de la Corona era mantener a los pueblos mesoamericanos separados del resto de la población, esto no fue posible por las actividades económicas como la agricultura y la ganadería. Lo que provocó que se hiciera una modificación a los estatutos, por ejemplo, la cédula de 1581 se asentaba que “[...] sólo se opusieron a que vivieran en los pueblos de indios los españoles, negros, mulatos y mestizos vagabundo, inquietos y perjudiciales, siendo más estrictos con los negros, los mulatos y los mestizos forasteros en la aplicación del concepto de “buena vida y ejemplo”. (p. 58)

El contacto era inevitable, tanto por cuestiones económicas como familiares, debido a que había mestizos que tenían familiares en los Pueblos de indios. Por otro lado, el cambio de residencia era un aspecto que supuestamente podían ejercer, pero estaba condicionado a no adeudar ningún tributo, o bien, a la

interpretación de la autoridad en turno. En cuanto a las Congregaciones se puede apuntar que fue una de las recomendaciones hechas por las órdenes religiosas, viendo en esta empresa, un medio que facilitaría la evangelización y el control político de los nuevos súbditos.

Cabe mencionar que, en la época colonial, al igual que ahora, existía una diversidad cultural y geográfica que influyó sobremanera en la forma en la que se establecieron los pueblos. Esto se reconoció en su momento por parte de las autoridades virreinales y religiosas al apuntar que:

Sujetar a todos los indios a una forma de instrucción era erróneo por la variedad de sus temples y naturales, pues “no menos diferentes suelen ser las costumbres de cada Región, que los aires que las bañan y los términos que las dividen”. Los indios pueden, a su vez, tener costumbres buenas y dignas de conservarse o indiferentes o que no sean particularmente opuestas a las cristianas. (p. 194)

Las condiciones durante este periodo fueron de una total asimetría desde el plano político, social y económico. Las poblaciones de raíz mesoamericana sufrieron los embates de la codicia de la Corona, la explotación y el despojo; aunque se hayan articulado leyes que buscaban mejorar sus condiciones y el trato recibido por los peninsulares, estaban sujetos a la interpretación que se hiciera de las leyes, o bien, de ignorarlas en perjuicio de las comunidades.

Por otro lado, dentro de las República de indios, también se buscó mantener la antigua traza y extensión geográfica de los antiguos señoríos,

respetando su jerarquía civil, generando alianzas con las élites para sojuzgar a las comunidades, si bien, se respetaron las antiguas posesiones de los pueblos, durante todo el periodo colonial, fueron perdiendo sus posesiones y privilegios hacia finales del siglo XVI.

Al respecto, Lira y Muro (1987) señalan lo siguiente:

En los pueblos de indios desaparece la complicada jerarquía de principales mayores, menores, medios, etc., para dar paso a la simple división entre macehuales o gente del común y autoridades de república, como nos lo indican muchas demandas y mandamientos de protección en favor de algunos caciques y principales que habían sido mandados a prestar servicios o conminados al pago del tributo, como lo hacían los macehuales. (p. 439)

Pronto el orden de las comunidades mesoamericanas, que los frailes evangelizadores vieron como plausible para la evangelización, se desmoronó. Dando paso a una serie de situaciones desfavorables para las mismas, en donde, los caciques iban cediendo paso a los intereses de los españoles, accediendo a sus pretensiones de tierras de comunidad o a los elevados costos tributarios o de servicios.

Ante estas circunstancias, la conversión que en los primeros años se había dado de forma rápida por parte de la población mesoamericana, muy pronto quedó en evidencia que erradicar las antiguas prácticas religiosas era una tarea mucho más compleja de lo que se habían imaginado. Aunque instituciones como las

cofradías, que no son más que asociaciones religiosas que sirvieron en las comunidades mesoamericanas, no sólo en el plano religioso sino en el social.

Al respecto, Martínez (1977) señala que jugaron “El doble papel [...] encajó de manera favorable en el medio indígena, pues ayudó a que la sociedad indígena fuera recuperando su unidad y el sentido de comunidad destrozado por el impacto de la conquista, sólo que ahora con un sentido espiritual cristiano.” (p. 46-47)

Representó un elemento de cohesión y de autonomía dentro de las comunidades, por ejemplo, en la organización para poder crear una iglesia y elegir un santo patrono (Lockhart, 2013). Las cofradías agrupaban a las diferentes castas sin mezclarlas, lo que permitía tener unión en los diferentes grupos étnicos. (Martínez, 1977)

La creación y la consecuente estructura de la cofradía permitía realizar la tarea evangelizadora de los frailes de manera más organizada y rápida en cierto sentido, debido a que por medio de este tipo de organización fue posible articular las estrategias que permitieron acelerar la enseñanza de los preceptos cristianos. Por ejemplo, se podía posibilitar por medio de la cofradía la escenificación teatral de episodios significativos e importantes de la religión católica.

Cabe subrayar, que debido a la gran diversidad cultural en el área mesoamericana es difícil hacer una generalización en torno a cómo se ha estructurado el sistema de cargos, debido a que en cada región se dio de forma distinta. Al respecto, Chance y Taylor (1987) realizaron un estudio en el que cuestionan la idea de que el sistema de cargos, tal y como se puede ver en el



presente etnográfico, tenga su anclaje en el pasado colonial, señalando que es una proyección injustificada, y que más bien se puede ubicar como “un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX.” (p. 2)

Para apuntalar este argumento realizaron una investigación histórica que comprende el análisis de cuatro zonas (Jalisco, Centro de México, el Valle de Oaxaca y la Sierra zapoteca del mismo estado), ahí distinguen que la diversidad encontrada en torno al sistema de cargos muestra la forma en que operó en el pasado colonial.

La idea central que cuestionan se refiere “[...] a la ubicación de los orígenes del moderno sistema de cargos y el patronazgo individual de las fiestas en los inicios de la época colonial.” (p. 2) Desde esta perspectiva, abogan por una noción histórica que reconozca los cambios ocurridos a lo largo de este tiempo, para así identificar cómo se ha transformado esta categoría que sigue estando presente en los pueblos mesoamericanos.

Si bien este planteamiento es sugerente, reafirma la importancia de considerar el estudio de los sistemas de cargos en el devenir histórico de los pueblos mesoamericanos. El estudio sistemático aportará información muy importante sobre las prácticas ritualizadas en las que las mayordomías juegan un papel fundamental en las fiestas patronales de los pueblos originarios de la cuenca de México.

En este sentido, es sugerente ubicar otro elemento, y es el relacionado con el pasado mesoamericano, en donde también se apuntala el argumento de los

autores referidos al encontrar que no hay información concreta para afirmar que hay una relación directa con el sistema de cargos.

Sin embargo, es conveniente partir de una metodología que permita identificar cuáles podrían ser los elementos relacionados con el pasado mesoamericano y el sistema de cargos, pero sin forzar el análisis, buscando información pertinente que clarifique este proceso tan complejo.

En relación con esta idea, Medina (1995) sugiere que debe verse como un proceso complejo en el que si bien existen elementos para afirmar que durante la época colonial hubo imposición en las instituciones fundadas por los españoles y relaciones que acentuaban las diferencias sociales y económicas; también hubo un proceso de resistencia y de negociación por parte de los pueblos mesoamericanos para atenuar la opresión, al respecto menciona lo siguiente:

se da una especie de “metabolización” de las influencias externas, desde la matriz agraria de la comunidad india y desde una cosmovisión que reproduce las categorías fundamentales de la cultura india, ahora en los espacios que generaba el régimen colonial. En el largo lapso de tres siglos no sólo desaparecerían diversas sociedades indias, otras se transformarían sin renunciar a sus viejas identidades indias, y otras surgirían como novedosos y originales resultados de los procesos desatados por la colonización. (p. 10)

Este proceso, se desarrolla en el momento de una complejidad social y política importante, debido a que el plano exterior ejemplificado con los intereses

marcados desde las autoridades virreinales con respecto a los pueblos mesoamericanos, y un plano interno, enmarcado en las prácticas relacionadas con la ritualidad agrícola, la cual se reproducía en el espacio geográfico de la misma comunidad, desde la casa familiar, hasta los lugares que conforman el territorio del poblado.

La ritualidad colectiva y pública, con la individual y privada se relacionan entre sí para configurar la cosmovisión actual de los pueblos, producto de su historicidad. Así pues, el estudio del sistema de cargos posee una estrecha relación entre estos elementos, fiestas patronales, mayordomías y ritualidad agrícola. Para Ortega y Mora (2014) el sistema de cargos se articula en la tradición mesoamericana, en donde convergen las prácticas comunitarias que reafirman la identidad de los pueblos.

En suma, las cofradías se han transformado por que la sociedad lo ha hecho, las condiciones sociales y políticas en el México contemporáneo no son las mismas que en la época colonial, ahora desde una perspectiva individualista inculcada desde el sistema capitalista dificulta la operación de la noción de cofradía, aunque en los pueblos originarios de Milpa Alta, el sistema de cargos debe de convivir con otras representaciones que han sido impuestas desde las cúpulas gubernamentales, pero aun así se sigue articulando una visión comunitaria en la que los pueblos participan activamente ante la vorágine que representa la vida actual.

## **El sistema de cargos en Milpa Alta**

Los pueblos que componen Milpa Alta tienen una larga historia que se remonta a siglos antes de la llegada de los españoles. Les ha tocado experimentar durante todo este tiempo una serie de hechos históricos que han dejado huella en la historia nacional.

En este sentido, la localidad se ha visto influenciada por estos hechos, por ejemplo, en la época contemporánea se ha notado una notable transformación con la creciente urbanización en la Ciudad de México, en donde Medina (2007) señala lo siguiente:

Estos pueblos reaccionan de manera diversa a las múltiples presiones que ejerce el desarrollo urbano de la capital del país, lo que de una u otra manera induce numerosos y profundos cambios, pero sobre todo los obliga a desplegar diferentes estrategias para mantener su integridad social y cultural, así como para reproducir sus especificaciones étnicas, lo que los remite a la historia antigua de la cuenca de México y al reordenamiento político y económico que impone la dominación colonial hispana. (p. 29)

Así pues, los pueblos de Milpa Alta han logrado articular un diálogo con instancias políticas y sociales; desde el momento mismo en el que fue conquistada por el señorío mexica por el héroe cultural de la zona *Huellitlahuilli*, pasando por la conquista hispana y sus mecanismos de control, el periodo independentista, los gobiernos posrevolucionarios hasta la época contemporánea. Diálogos que muchas veces no han sido sencillos, debido a que, las comunidades de raíz

mesoamericana, han sido percibidas desde los altos estratos de gobierno como un obstáculo para el progreso, entendido este desde la lógica capitalista. En otras palabras, las comunidades y pueblos mesoamericanos han tenido que resistir y negociar, pero sobretodo organizarse para sobrevivir.

A lo largo y ancho de la república existen grupos y comunidades de una larga historia y, por ende, de una identidad propia, que han tenido la capacidad de acoplarse a las nuevas condiciones de la época. Incluso en muchos casos han tenido una clara actitud de oposición ante las estructuras gubernamentales para construir y afianzar su identidad como pueblos de origen mesoamericano, ejemplo de ello son los purépechas de San Francisco Cherán (Colín, 2014), pertenecientes al estado de Michoacán, y las comunidades zapatistas, en donde se pueden encontrar una diversidad étnica con la presencia de tojolabales, tzotziles, tzeltales, entre otros. Estos pueblos buscan mejores condiciones de vida, enarbolando principios como la dignidad, el respeto, la tolerancia, la justicia, derecho a la tierra, por mencionar algunos principios que son eje de su lucha. (Baronnet, 2009)

Así pues, la organización se construye desde instancias comunitarias que tienen una base mesoamericana y, sobretodo, se puede visualizar desde el ciclo festivo de cada comunidad. Es ahí en donde se reproducen los mecanismos que cada pueblo utiliza realizar la festividad del santo patrono. En donde todos los miembros de la comunidad, o al menos la mayoría, participan en el ritual comunitario.

Otro aspecto a resaltar es que, por medio de los ciclos festivos y la organización de las fiestas, las prácticas culturales reflejan la negociación y resistencia que cada generación ha tenido que librar con la estructura social dominante de su tiempo, para poder llevar a cabo los rituales. Al respecto, se puede señalar que esto se puede percibir en la música, las danzas, la comida, las bebidas, entre otros.

Así pues, los ciclos festivos tienen una relación muy marcada con los ciclos agrícolas, en el capítulo dos de esta investigación se anexó un cuadro sobre las prácticas rituales tanto en el calendario religioso de la comunidad tlacotenca como el ciclo ritual agrícola, en donde se puede percibir la relación existente entre ellos.

Otro rasgo característico de los pueblos originarios y, en el caso particular de aquellos que pertenecen a Milpa Alta, es la lucha por la defensa del territorio. Asimismo, Medina (2007) señala que estos pueblos han aprendido o reforzar y mantener a flor de piel su sentido de identidad y territorialidad, defendiendo sus derechos comunitarios por medio de la organización.

Todo esto se ha dado, a pesar de la difícil relación que ha existido con las élites que han gobernado este territorio, que los pueblos originarios, como lo apuntan Ortega et al. (2014) han experimentado la opresión en sus relaciones con las entidades de gobierno que tienen como objetivo minar su autonomía, esto ha sido percibido por las comunidades y a través de las fiestas patronales buscan reivindicar y reconstruir su independencia.

Para los pueblos de Milpa Alta, Acosta (2007) menciona que la figura del santo patrón va más allá de considerarlos padres o madres de las comunidades, “[...] sino también su símbolo principal, el símbolo que representa su unidad y marca la diferencia entre un pueblo y otro. A cada uno se le asigna su santo patrono correspondiente [...]” (p. 133)

La figura del santo patrono articula la identidad y las relaciones que se establecen con el entorno y los integrantes de la comunidad, esto desde el marco de las fiestas patronales, pero, en general, en el ciclo festivo anual que tiene una estrecha relación con el ciclo agrícola como actividad de subsistencia. Aunque en las últimas décadas esto se ha venido transformando por lo creciente urbanización en la zona.

Además, las mayordomías se configuran para la organización de los rituales católicos, por lo que, en Milpa Alta, en particular en la cabecera delegacional, adquiere las siguientes características de acuerdo a Losada (2007) quien cita la investigación de Martínez Ruvalcaba:

[...] es posible descubrir la existencia de tres tipos de cofradías en Milpa Alta. 1) La eclesiástica, porque están organizados en una “hermandad de la parroquia” encargada, entre otras cosas, de financiar los gastos de las misas con aportaciones de sus integrantes de la misma forma en que se hacía antes. 2) La del culto al Santísimo (los *santismotlaca*) instituida igual que la cofradía sacramental establecida en todas las parroquias para organizar la participación de los pueblos en las solemnidades religiosas. 3)

Por último, la mayordomía de la Virgen de La Asunción, en donde los mayordomos actúan como responsables de reunir el dinero suficiente para los gastos de la fiesta, dinero obtenido en parte de la explotación de las “tierras propiedad de los santos” y en parte por las contribuciones de la comunidad y de ellos mismos. (p. 50)

Otro aspecto relevante, es el referente a los santos patronos, los cuales son los dueños de las tierras de la comunidad, más allá de que existan tierras destinadas a la obtención de recursos para sus fiestas. Al respecto, la misma autora menciona que “[...] son poseedores de la tierra, lo cual salvaguarda la propiedad de la comunidad sobre ella y su defensa en el interior y en el exterior. En tanto que la fiesta destinada a los santos patronos, además de renovar la alianza con sus “madres” y “padres”, refuerza la propiedad, el trabajo y la identidad comunitaria.” (p. 133)

Con esto, la organización comunitaria, enmarcada en las mayordomías, no se puede reducir a la organización de las fiestas patronales, sino que adquiere un sentido más amplio, se enfatiza el sentido de comunidad y, por ende, se fortalece la identidad. Cuando el santo patrono recorre las calles y los barrios del pueblo, se enfatiza su carácter de dueño, y la comunidad asume la obligación de cuidar su territorio, así, se establece la alianza entre la deidad y sus hijos.

Para Losada (2007) uno de los cambios más importantes en las mayordomías en Milpa Alta es el que se refiere a un cambio de organización, es decir, de ser una estructura vertical pasó a tener una horizontal, esto cambio la



forma en la que los miembros de la comunidad se relacionaban entre sí para los preparativos de las festividades.

Las mayordomías en la zona, están separadas de las autoridades civiles y religiosas, están conformadas por los miembros de la comunidad y organizadas por barrios. Por ejemplo, en Santa Ana Tlacotenco están organizadas en 31 mayordomías, siendo la de la señora Santa Ana la más importante debido a que es quien se encargará de la celebración de la fiesta patronal el 26 de julio.

Existen otros cargos como el de recaudador, que es el más antiguo, sus funciones son las de recolectar dinero con los miembros de la comunidad, pasando casa por casa, para juntar recursos que sirvan para contratar a las bandas de música de viento que participarán en la fiesta, además de encargarse de solicitar lonas a la coordinación territorial del pueblo. (Ortega et al., 2014).

La estructura comunitaria reflejada en las mayordomías de los pueblos de Milpa alta ha tenido cambios muy interesantes, que requieren un estudio más profundo. El cual será relevante para comprender la identidad y las relaciones que se establecen entre los miembros de la comunidad y con otros pueblos como, por ejemplo, algunas comunidades del estado de Morelos. Entender el sentido organizacional y de relaciones que enmarcan las grandes peregrinaciones realizadas en los primeros días de enero a Chalma.

Sin duda, es un trabajo que aportaría a la comprensión de una zona que esta asechada por la creciente urbanización. Valorar cómo se estructura en cada uno de los pueblos y las relaciones establecidas entre ellos, esto aportará datos

que permitan entender la identidad milpaltense y sobre todo la diversidad presente en la comunidad.

Por ahora, es conveniente pasar a la sección en la que se describirán las categorías etnográficas que servirán de análisis en esta investigación, la etnografía del habla.

### **Perspectiva etnográfica: Etnografía del Habla**

El objetivo principal de este apartado es reflexionar sobre algunos conceptos que serán parte sustancial para el análisis discursivo del trabajo etnográfico realizado en esta investigación, donde, la etnografía del habla será la herramienta teórica y metodológica que posibilitará esta tarea.

En una primera instancia conviene precisar que los datos etnográficos aportan elementos para la comprensión de las prácticas culturales de los pueblos; donde la oralidad es fundamental para transmitir y preservar la cultura, los rasgos que configuran la identidad, los comportamientos y las costumbres, las cuales encuentran en la expresión verbal y no verbal el punto nodal para dinamizar la colectividad.

Esto es, como señala Gossen (1974), en el interior de cada sociedad “el conocimiento especializado y las formas lingüísticas contenidas en una tradición oral, están siempre relacionados con el resto del lenguaje, la cosmología y la conducta social de dicha sociedad” (p. 9). El autor afirma que la utilización del término tradición oral permite tener una idea mucho más amplia de lo que es “la tradición estética verbal de todas las culturas, sin un sesgo etnocéntrico...” (p. 11).

La expresión es útil para abordar la tradición de cualquier cultura; no se considera la tradición oral un hecho aislado a estudiar sino como algo que permite identificar el funcionamiento de los discursos contextualizados en la cultura de una comunidad.

Así pues, desde el punto de vista de Duranti (2000), la etnografía permite realizar una descripción detallada de la forma en la que está organizada socialmente la comunidad, así como de sus prácticas culturales y los recursos simbólicos y materiales que entran en juego para la interpretación de dichas manifestaciones que hacen los miembros de la colectividad.

Esto se consigue con la participación directa y prolongada, por parte del investigador, en la vida social de la comunidad aunque esto implique tener dos cualidades aparentemente contradictorias “(i) una habilidad para retroceder y distanciarse uno mismo de las reacciones inmediatas y condicionadas culturalmente, con el fin de conseguir un grado aceptable de <<objetividad>>, y (ii) la intención de conseguir una identificación suficiente o empatía con los miembros del grupo, a fin de poder obtener una perspectiva interna lo que los antropólogos llaman <<el punto de vista émico.>>”(Duranti, 2000, p. 126-127).

Esto último permite establecer las categorías con las que los miembros de la comunidad organizan su mundo y bajo qué criterios les otorgan ciertos valores a los componentes fundamentales de su cosmovisión; especialmente “sus categorías de tiempo y espacio, proporcionan uno de los metalenguajes

conceptuales que sirven para un análisis contextual de la tradición oral” (Gossen, 1974, p. 13)

Con esto, la etnografía, desde el punto de vista de Duranti (2000), debe buscar “cambiar lo familiar por lo extraño y, viceversa, lo extraño por lo familiar.” (p. 127). Más adelante argumenta que no se debe caer únicamente en la descripción, sino que debe realizarse de un ejercicio analítico que brinde su propia interpretación y visión de las cosas, por consiguiente:

una etnografía bien lograda no es un método de escritura en el que el observador asuma una perspectiva – ya sea <<distante>> o <<próxima>>, sino un estilo con el que el investigador establece un diálogo entre diferentes puntos de vista o voces, entre otras, las de las personas que se estudian, la del etnógrafo y sus preferencias disciplinarias y teóricas. (2000, p. 128)

El estudio de los diversos discursos que componen la tradición oral permite acercarse a la cosmovisión y a la historia local que sustenta esa oralidad. Pero investigar los usos de dichos discursos ofrece la posibilidad de aproximarse al análisis del habla desde una perspectiva que busca contextualizar los relatos, no verlos como elementos aislados de la cultura y la tradición que los produjo.

Por lo tanto, la etnografía del habla, al interesarse en los usos del lenguaje plantea las siguientes nociones: comunidad de habla, situación de habla, evento de habla y acto de habla, contextualizadas dentro de una colectividad generadora de discursos que consolidan la identidad y la memoria colectiva.

## Etnografía del habla

### Orígenes

La etnografía del habla o también conocida como etnografía de la comunicación, se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos. Es un enfoque teórico metodológico que busca tener “*una aproximación al lenguaje y al habla en su contexto etnográfico*” (Golluscio, 2002, p. 13). Además de tener el objetivo de estudiar la lengua desde la antropología, aunque se plantea un escenario interdisciplinario para el análisis del lenguaje, en especial del habla en su contexto sociocultural.

Los antecedentes de este enfoque los podemos encontrar a inicios del siglo XX en los trabajos del antropólogo Franz Boas quien junto con sus discípulos utilizaron “...métodos fonéticos para lograr reducir a términos escritos algunas lenguas sin escritura aplicándoles el método comparativo para poder establecer en ellas leyes fonéticas similares a las postuladas para las lenguas indoeuropeas.” (Gumperz, 1981, p. 94-95)

Esto le permitió la descripción gramatical, así como la clasificación de las lenguas indígenas. A partir de este trabajo, señala el autor que cada lengua es distinta y representa una forma propia de concebir el mundo. El hecho de documentar las lenguas y de compararlas le hizo ver que existía una diversidad lingüística y, por ende, variedad de visiones del mundo.

Posteriormente surge la propuesta conocida como la hipótesis Sapir-Whorf, la cual se puede sintetizar de la siguiente forma: “busca isomorfismos entre la

gramática y la cultura, y sugiere que la lengua provee los medios para el pensamiento y la percepción o, en su forma más extrema, condiciona el pensamiento, la percepción y la visión del mundo.” (Sherzer, 2002, p. 165).

Así, tienen relación las categorías gramaticales del lenguaje que una persona inmersa en una comunidad utiliza y la forma en la que la persona entiende el mundo y se comporta dentro de él. Desde esta perspectiva, se considera que la lengua no es variable, lo que posibilita su estudio gramatical, fonológico, entre otros; en cambio el habla sí lo es, por lo que no es posible sistematizar su estudio; y es aquí en donde la lingüística sigue este sistema formal para el estudio de la lengua y su principal exponente es Saussure.

En los años sesenta los estudios dan un viraje y se enfocan en la lengua en su contexto social y cultural; es decir, ahora el interés se acentúa en los usos del lenguaje o del habla en un contexto sociocultural. La etnografía del habla tiene en la figura de Dell Hymes a su fundador, sus trabajos son muy importantes para el cambio de rumbo, en ellos se argumenta que para el hablante de una lengua no es suficiente la competencia lingüística, sino que también es necesaria la competencia comunicativa (Hymes, 2002) (reglas, patrones de comportamiento, entre otros). Por lo tanto, al hablante se le debe concebir como miembro de una comunidad de habla la cual es vista como heterogénea y, por ende, diversa. Aunque no por ello está carente de patrones de habla, que, en primera instancia, es una de las principales tareas que se deberían realizar en un contexto etnográfico.

Cabe señalar que Hymes (2002) identifica como una de las tareas principales la construcción de una teoría descriptiva, donde se pueda plasmar la relación entre lengua y cultura, para ello afirma que:

Una teoría general de interacción entre lenguaje y vida social debe comprender las múltiples relaciones entre los medios lingüísticos y los significados sociales. Las relaciones dentro de una comunidad en particular o dentro del repertorio personal constituyen un problema empírico que requiere un modo de descripción a la vez etnográfico y lingüístico. (p. 56-57)

En este sentido, se plantea una teoría general descriptiva para el trabajo etnográfico, aunque reconociendo que la diversidad cultural está inmersa en las comunidades y que éstas establecen sus patrones de habla y sus significados sociales. En la comunidad está presente la interacción entre lengua y la vida social, es ahí en donde se pueden identificar una serie de acciones que le dan sustento y que reflejan el cúmulo de conocimientos que poseen sus miembros.

Asimismo, la etnografía del habla posibilita el análisis de los discursos, para ello se utilizarán una serie de unidades sociales, las cuales permitirán focalizar la interacción entre lengua y cultura, los cuales serán revisados a continuación.

### **Categorías conceptuales**

La etnografía del habla, como se mencionó anteriormente es un enfoque que permite estudiar la lengua tomando en consideración las condiciones sociales

y culturales del lugar donde se realiza la investigación, lo que posibilita el acercamiento al entramado siempre complejo de la comunicación.

Este enfoque exige un ejercicio teórico metodológico que permita trazar puentes entre diversas disciplinas. El plano teórico es útil, debido a que:

implica el abordaje de campos conceptuales simultáneos como el de la lingüística, la antropología, la sociología y la etnología, entre otros. Y metodológicas porque reclaman la selección de una serie de instrumentos (como resultado de la reflexión teórica) para acercarse a situaciones comunicativas particulares en las cuales se emplean las lenguas. (Garzón Chiviri, 2002, p. 119)

En el contexto festivo de la danza a estudiar, la comunidad es protagonista en la escenificación de la trama y en el entorno de la fiesta patronal, en términos generales; están presentes emociones, intencionalidades, la presencia de un pensamiento colectivo que teje puentes hacia el pasado y el futuro, y su correspondiente contacto con la realidad presente; así, en la comunidad se pueden identificar elementos relevantes que dinamizan y mantienen la conformación de las tradiciones y la identidad de los pueblos.

Un concepto clave en toda la argumentación desde esta perspectiva, es la competencia comunicativa, la cual se refiere a lo siguiente:

Se trata de un término familiar, acuñado por Dell Hymes para sugerir que, en tanto lingüistas preocupados por la comunicación en grupos humanos, debemos ir más allá de la mera descripción de los patrones de uso



lingüístico para concentrarnos en aspectos del conocimiento compartido y de las habilidades cognitivas, aspectos que son tan abstractos y generales como el conocimiento al que se refiere Chomsky con su definición más estrecha de competencia lingüística. (Gumperz, 2002, p. 152)

Cabe señalar que la etnografía del habla no debe limitarse sólo al análisis de la comunicación dentro de repertorios verbales, sino especificar aquellas condiciones bajo las cuales los miembros de una comunidad deciden regularmente abstenerse de todo comportamiento verbal. Incluso ésta característica, nos remite a reconocer que existen patrones que le dan variabilidad al habla, que permiten establecer los códigos presentes en un contexto social. Esto es muy importante debido a que la metodología de la etnografía del habla brinda la posibilidad de hacer un ejercicio interpretativo de una comunidad de habla, tomando en consideración aspectos verbales y no verbales.

### **Comunidad de habla**

Una de las categorías importantes es la noción de comunidad de habla la cual, según Hymes (2002) debe entenderse de la siguiente manera:

[...] se define como una comunidad que comparte reglas para el manejo y la interpretación del habla y reglas para la interpretación de por lo menos una variedad lingüística (...) es necesario y primordial porque postula como base de la descripción una entidad más social que lingüística. Se comienza con un grupo social y se consideran todas las variedades lingüísticas en

ellas presentes, en lugar de comenzar con alguna de esas variedades. (p. 64)

Esta idea permite valorar los usos de la lengua en sus diversos contextos, bien sean de tipo ritual o de la vida cotidiana, los cuales encierran patrones de habla, y es ahí en donde se puede encontrar el nudo de la interacción, donde la génesis de la lengua, que es el producto del conocimiento de la comunidad (cosmovisión) se socializa por medio de la acción de los sujetos.

En este sentido, Fernández (1994) plantea desde la psicología colectiva un punto interesante que ayuda a la comprensión del papel que juegan los hablantes en una colectividad y que se relaciona con la etnografía del habla, esta idea se cita a continuación:

[...] la gente habla, por lo positivo, en las calles y los cafés, sabe darse a entender perfectamente, pero desconoce las razones por las cuales se entiende, mientras que la gramática y la lingüística y similares conoce todas las reglas del lenguaje, y lo que en cambio le resulta extraño es el habla de la gente. El lenguaje ordinario sabe que <<así se dice>> pero no sabe por qué, mientras que el lenguaje lingüístico sabe por qué, pero no sabe que así se dice. (p. 180)

Desde esta perspectiva, el interés está centrado en el habla de la gente y de la comunidad, por lo tanto, es importante definir las situaciones en las que se da la interacción. La comunidad de habla en sí misma es muy compleja, debido a que, dentro de sus prácticas comunicativas, en los diferentes contextos en que se

presenta, comprenden un cúmulo de conocimientos que muy difícilmente un solo individuo podría poseer.

Por tanto, es pertinente señalar que en las comunidades de habla existen diversos campos de habla y de la lengua, los cuales “pueden ser definidos como el espectro total de las comunidades dentro de las cuales el conocimiento por parte de una persona de variedades y reglas de habla lo capacita potencialmente para actuar comunicativamente” (Hymes, 2002, p. 65).

En lo que respecta al primer tipo de campo se distingue lo que se denomina red de habla, que hace referencia a los lazos específicos que se establecen entre las personas que pertenecen a una comunidad a través de una serie de variedades y reglas compartidas.

En las comunidades de habla existen usos de la lengua que podrían considerarse como conocidos y empleados por todos sus miembros, pero existen otros que pueden solamente ser manejados por distintos grupos de especialistas, tanto en un contexto ritual o cotidiano. Dichos usos de habla no solo están constituidos por expresiones verbales, sino que también de señales y silencios, los cuales son parte sustancial de las redes de comunicación, además de que las situaciones sociales donde se llevan a cabo son determinantes para el sentido que van a adquirir. En síntesis, se puede concluir siguiendo las ideas de Hymes (2002) que:

[...] la comunidad de habla de una persona puede ser, efectivamente, una única localidad o una porción de la misma; el campo de la lengua de una

persona estará delimitado por su repertorio de variedades; su campo del habla, por su repertorio de modelos de habla. La red de habla de una persona es la unión efectiva de los dos últimos. (p. 66)

### **Situación de habla**

De manera muy sencilla, se puede reconocer dentro de una comunidad una serie de situaciones que tienen asociación directa con el habla y con su ausencia. En este sentido, las situaciones pueden ser catalogadas de acuerdo a su contexto de la siguiente forma: ceremonial, comidas, relaciones sexuales, entre otras.

Es preciso señalar que una situación de habla, es muy compleja como para reducir el análisis a sólo aspectos que tengan que ver con el habla, sino que también involucra otros elementos esenciales de la comunicación, tales como los elementos no verbales; ésta característica sugiere que para poder realizar una descripción útil dentro de los preceptos de la etnografía del habla, se debe de partir de situaciones particulares en las que se puede clarificar de forma descriptiva los discursos y demás elementos no verbales inmersos en la situación.

Es necesario identificar categorías discursivas dentro de la situación de habla, por lo general estas las determina el discurso mismo, es decir se definen desde dentro.

## Evento de habla

Un evento de habla se ubicará en diferentes contextos de una situación de habla, estos pueden ser cantos, recitaciones, discursos de bienvenida, una conversación, entre otros. El evento de habla puede tener diferentes magnitudes, por ejemplo, ser desde una sola palabra o bien, un solo acto de habla el que conforma al evento de habla. Para clarificar de mejor manera el evento de habla de acuerdo a su magnitud, véase el siguiente ejemplo:

[...] una fiesta (situación de habla), una conversación durante la fiesta (evento de habla), un chiste dentro de la conversación (acto de habla). Sobre los eventos y actos de habla se suelen escribir reglas formales de sus ocurrencias y características. Pero obsérvese que un mismo tipo de acto de habla puede tener lugar en diferentes tipos de eventos de habla, y un mismo tipo de evento de habla, en diferentes contextos de situación. Así, un chiste (acto de habla) puede estar incrustado en una conversación privada, una conferencia, una presentación formal. Una conversación privada puede darse en el contexto de una fiesta, de un servicio fúnebre, o de una pausa al cambiar de lado en un partido de tenis. (Hymes, 2002, p. 67)

En este caso, es importante identificar que en un evento de habla conviene tomar en cuenta categorías que permitan el análisis de los discursos y de las redes comunicativas presentes en el. De acuerdo a Garzón Chiviri (2002) estas redes delimitan el espacio social y son importantes por lo siguiente:

En la medida en que las lenguas no se presentan como sistemas homogéneos, sino que al interior de las mismas se dan sistemas de redes comunicativas o redes lingüísticas como las caracterizó Fishman (1972). Según este autor “(...) rasgos estructurales de una red de interacciones pueden faltar en otra red: un hablante puede hablar la lengua x como lengua materna y la lengua y como segunda lengua sin que la coexistencia de los dos sistemas gramaticales diferentes tenga alguna influencia sobre su visión de mundo. (p. 121)

En la actualidad, la mayoría de los habitantes de Santa Ana Tlacotenco hablan el español y sólo algunas personas mayores conservan la lengua náhuatl que aprendieron en el seno familiar. Sin embargo, el náhuatl se utiliza para nombrar algunos espacios geográficos del pueblo como parajes, mojoneras, cerros y para denominar plantas, animales o fenómenos naturales, también se usa en contextos de enseñanza de la lengua, en los que algunos personajes, como es el caso de don Susano, se dedican a dar clases a niños y adultos, o se usa en contextos rituales como es el caso de las danzas.

### **Acto de habla**

Es la unidad de análisis básica y constitutiva del evento de habla, son los enunciados o discursos que están presentes en las prácticas culturales de la comunidad, en ellos se puede encontrar el uso y el sentido del habla, es decir, de su estructura comunicativa y cosmovisión. Partiendo de estas ideas Hymes (2002) desarrolla planteamientos interesantes en torno a los actos de habla y la función

que juegan dentro del análisis del discurso; en este sentido señala que representa “[...] un nivel distinto de la oración, y no identificable con ninguna parte aislada u otro nivel gramatical, como tampoco con segmentos de ningún tamaño particular definidos en términos de otros niveles de la gramática [...]” (p. 68).

Así pues, los actos de habla incluyen aspectos que tienen que ver con el *status* que posee el emisor y también de las formas convencionales que éste utiliza, como, por ejemplo, el tipo de relación social que establecen los personajes en contacto, si da una orden, o si tiene un papel de subordinado tendrá otras formas en las que se dirigirá a la autoridad; la entonación, entre otros. Y para complementar la idea refiere lo siguiente:

[...] el nivel de los actos de habla actúa como mediador inmediato entre los niveles usuales de la gramática y el resto de una situación o evento de habla por el hecho de que implica a la vez forma lingüística y normas sociales [...] del conocimiento que comparten los hablantes respecto del status de las emisiones como actos, es inmediato y abstracto, ya que depende de un sistema autónomo de señales pertenecientes tanto a los diversos niveles de la gramática como a la situación social. (p. 68)

En suma, en los actos de habla es en donde se puede encontrar la intersección entre lengua y cultura, en el que la visión del mundo y los símbolos asociados a ella se cristalizan en palabras y actos que configuran códigos de comunicación de una comunidad y que sus miembros comparten.

## **Estilos de habla**

Para poder realizar una descripción sociolingüística del discurso y en específico de los actos de habla, se debe considerar el análisis de los estilos de habla presentes en el mismo.

Por consiguiente, es conveniente puntualizar que la forma en la que se presentan dichos estilos es variada, se puede caracterizar desde dos patrones, uno cuantitativo y otro cualitativo, el primero se refiere a ocuparse de la frecuencia o desviación estadística de los elementos dados en la descripción del tipo lingüístico. Y el patrón cualitativo sigue otras directrices que se acerca al contexto social del discurso, es decir, que bajo este patrón se posibilita la opción de identificar estilos propios de la comunidad.

La opción que interesa en esta investigación, se inclina por el patrón cualitativo, debido a que en esta categoría se pueden identificar discursos de carácter histórico, moralistas, de cohesión e identidad en la comunidad, de naturaleza agrícola, entre otros. Los cuales nos permitirán comprender cómo la comunidad utiliza los discursos y los mensajes inmersos en ellos, si hay mensajes encubiertos que sigan una lógica comunicativa interna, es decir, códigos que la comunidad entiende y los que son ajenos a ella no; o si son discursos con un mensaje en el que el destinatario claramente es un agente externo.

## **Componentes de habla**

La esquematización de ciertos componentes de los actos de habla, serán de una ayuda relevante. A fin de poder generar un modelo práctico y cercano al



habla de la comunidad. Tradicionalmente se establece una relación en la comunicación entre hablante y oyente en la que el mensaje es el mediador, una relación que a veces como se plantea, tiene una estructura lineal y sistemática, cuando la comunicación es un proceso mucho más complejo que esto.

La comunicación vista desde la comunidad puede ser un proceso multidimensional, por tanto, es importante tener en cuenta la forma del mensaje, esto puede ayudar a entender cómo se da la conducta humana en general. Uniendo en el análisis la forma y el contenido se podría clarificar la significatividad de la conducta y su relación con la capacidad que posee el ser humano para hablar. No es una tarea sencilla, para lograr el objetivo se debe de nutrir el trabajo etnográfico con otras técnicas de disciplinas distintas que posibiliten entender las formas de expresión.

Si bien, los hablantes poseen rasgos en común en cuanto a los códigos en los que se da la comunicación, también generan cierta autonomía; misma que se presenta y se desarrolla siguiendo una lógica interna de sus medios de expresión. Al respecto, Hymes (2002) argumenta lo siguiente:

El dominio del modo de hablar es un prerequisite para la expresión personal. El verdadero interés por el análisis científico, así como por el significado humano requiere que uno vaya más allá del contenido, hacia la afirmación explícita de reglas y rasgos de la forma. (p. 71)

En este sentido, se debe de realizar un análisis minucioso que facilite la comprensión de los mensajes que se elaboran, transmiten, interpretan en una

comunidad de habla (y sus partes constitutivas como son situaciones de habla, eventos de habla y actos de habla); rescatando todos esos elementos que la rodean, que no son ajenos a ella, sino que son parte constituyente del mensaje. Así, los medios de expresión, es decir, el cómo se dicen las cosas ayudará a la comprensión y profundización del habla.

Otro componente que va de la mano con la forma del mensaje es su contenido. Este es el que comparte la comunidad de habla, es decir, los miembros de la comunidad conocen los códigos de comunicación de su lengua, sus usos y de cómo se debe de reaccionar ante un cambio en los contenidos o incluso, como proceder para propiciar dicho cambio.

Para poder distinguir en un contexto dado la forma y el contenido del mensaje sería <“Rezó. Dijo `...” (citando la forma del mensaje) vs. “Rezó diciendo que se sentiría bien” (refiriendo sólo el contenido). El contenido entra en el análisis, ante todo, tal vez, como una cuestión de tópico y cambio de tópico. Los miembros de un grupo saben de qué se está hablando y cuándo aquello de lo que se habla ha cambiado, y controlan el mantenimiento y el cambio de tópico. Estas habilidades son parte de su competencia comunicativa, de particular importancia para el estudio de la coherencia discursiva>” (p. 71).

Asimismo, explica que son de mucha importancia los componentes que se refieren a la situación a estudiar, es decir, el tiempo y espacio en donde ocurre el acto de habla; el tipo de escena y la relación determinante con los actos de habla debido a que “con frecuencia se emplean para definir escenas y también con

frecuencia son juzgados como apropiados o inapropiados en relación con las escenas” (p. 72), este aspecto siempre implica un análisis de definiciones culturales.

Sin embargo, Garzón Chiviri (2002) sugiere que la categorización de los límites espacio-temporales, tanto de carácter interno como externo, permitirá ubicar de forma clara “los aspectos secuenciales del evento que corresponden al conjunto de escenas del ritual, la descripción y caracterización de los participantes y el conjunto de interacciones verbales y no verbales que involucran géneros discursivos...” (p. 124), los cuales establece la comunidad.

Para ser precisos, los límites espacio temporales se refieren a los espacios y a los tiempos en los que se lleva a cabo la situación y sus respectivos eventos de habla, en ellos, se establecen límites espaciales externos e internos, los primeros “delimitan la región espacial, en que un evento dado tiene lugar” (p. 126). Estos espacios pueden ser la casa del mayordomo, las calles de la comunidad, y la iglesia (tanto su interior como los espacios exteriores en los que se llevan a cabo las escenas).

En cuanto a los límites espaciales y temporales internos menciona que “se relacionan más con el tipo de escenas que se van dando dentro del evento que determinan y autorizan el lugar que ocupa cada participante” (p. 127).

Por otra parte, identificar a los miembros de la comunidad que participan en la situación de habla es una tarea importante, sea este un contexto ritual o de la

vida cotidiana, debido a que siguen una serie de reglas de comunicación instauradas por la misma comunidad de habla.

Así que el hablante, el destinatario, la audiencia o el receptor y los aspectos relacionados a las marcas de respeto y otras más en el uso del lenguaje al momento de la comunicación tendrán que ser sometidas al análisis porque “Mucho de la conducta religiosa puede interpretarse como parte de una teoría nativa de la comunicación.” (Hymes, 2002, p. 72)

Los participantes también poseen una individualidad que se ve reflejada por las intencionalidades de sus actos de habla, así como de sus formas de comportamiento en general. Sus propósitos se mueven en dos líneas, en el ámbito de lo social y en lo individual o familiar.

En el plano social se puede identificar lo que es esperado y reconocido por la comunidad, por ejemplo; los resultados esperados al participar en alguna de las danzas en la fiesta patronal (sea como mayordomo, músico, danzante, cocineras, entre otros), reconociéndose como parte de la festividad comunitaria, donde hay otras danzas, celebraciones religiosas, juegos pirotécnicos, entre otros; y que sigue códigos aceptados por la comunidad que marcan implícita y explícitamente el papel que debe de desempeñar cada participante del ritual.

En cuanto a los objetivos entendidos como metas, que se clasifican como individuales o familiares se puede decir que se refieren a los propósitos que de forma personal, los participantes y la comunidad en general, le otorgan a su participación en la celebración; es decir, la intencionalidad que de forma individual

se le imprime a la participación (puede ser una petición por la sanación de un ser querido, agradecimientos, peticiones en general, entre otros), en suma "...las descripciones de los eventos de habla buscan describir el comportamiento consuetudinario o culturalmente apropiado. Una descripción tal, es esencial; es un prerrequisito para la comprensión de los eventos en toda su riqueza individual; pero no se deben de confundir los dos tipos de descripciones." (p. 73)

La función que posee cada uno de los participantes involucrados es relevante para el análisis del discurso, y este se puede hacer desde dos perspectivas, una que involucra el campo social y la otra el campo intercultural.

En lo que se refiere al campo social se distinguen dos aspectos según Garzón Chiviri (2002); el primero tiene que ver con el lugar en el que se lleva a cabo el evento comunicativo, porque es donde "[...] se presentan situaciones que demandan de los participantes el uso o no de formas comunicativas[...]" y en segundo lugar, se sigue el principio de jerarquía el cual "determina el conjunto de relaciones entre los participantes de un evento lo que permite en buena parte, que lo dicho por alguien y la manera en que lo dice, adquiera validez" (p. 128).

Estos dos aspectos del campo social son muy importantes debido a que posibilitan la comprensión de como los participantes validan y reconocen el cúmulo de patrones sociales y de códigos de comunicación, los cuales son establecidos por la comunidad. Por lo tanto, en los eventos comunicativos se reproduce lo que tiene validez y a su vez los participantes tienen un sentimiento de pertenencia al ser parte de la comunidad.

Por lo que respecta al campo intercultural se puede señalar que dada las características comunicativas de una comunidad y de los discursos utilizados en un evento de habla, se identifican una serie de significaciones culturales diversas que dan muestra de la heterogeneidad existente en la comunidad, pero que también revelan la permanente tensión existente.

Esto es, por medio de esta perspectiva se pueden identificar que los discursos son construcciones complejas que están en constante transformación; por el hecho de convivir e interactuar con símbolos discursivos y prácticas culturales que son diferentes a los aceptados por los miembros de la comunidad o por la misma diversidad intrínseca de sus miembros. Por lo tanto, “el acento no se coloca sólo en el análisis del mensaje, sino que involucra necesariamente el análisis de los participantes, de sus intereses, de sus gustos, de sus tensiones y de sus intenciones” (Garzón Chiviri, 2002, p. 129).

Otro aspecto a resaltar es la clave, que no es otra cosa más que el cómo se realiza un acto; es decir, toma en cuenta detalles como el tono (de mucha riqueza en cuanto a que nos permite identificar la intencionalidad del hablante y, porque no decirlo, también de sus emociones), y en general, de todas aquellas categorías de orden gramatical. La clave otorga significatividad a la puesta en escena, debido a que complementa la expresión oral, ya sea con aspectos verbales o no verbales.

Este punto es muy importante, debido a que es crucial identificar los usos de la lengua en el evento comunicativo, en específico, a los aspectos que tienen

que ver con la entonación y las palabras utilizadas como, por ejemplo; cuando se refieren a la deidad o a un personaje importante dentro del evento comunicativo. Así como el uso de reverenciales, diminutivos o incluso las emociones que pueden transmitirse dentro de los mismos discursos por medio de gestos o palabras, lo que interesa es el contenido y lo que acompaña al mensaje.

### **Los actos de habla en la conformación de la tradición**

Lo que se ha revisado hasta el momento, deja entrever que el lenguaje, o bien los usos del habla en las diversas prácticas culturales de una comunidad, van a permear la forma en la que construyen su visión del mundo. Y que los actos de habla, devienen con el paso del tiempo a constituir lo que llamamos la tradición oral y, por consiguiente, una serie de manifestaciones culturales.

Así pues, la cultura se convierte en memoria común, entendiéndola no como un simple depósito de discursos, sino como un espacio en el que éstos se revitalizan y se actualizan, son parte de la forma en la que los miembros de esa cultura se forman y transforman. En suma, las narraciones actuales de los pueblos tienen su origen en la memoria cultural la cual “no sólo es pancrónica, sino que se opone al tiempo. Conserva lo pretérito como algo que está. Desde el punto de vista de la memoria como mecanismo que trabaja con todo su grueso, el pretérito no ha pasado” (Lotman, 1996, p. 159).

Asimismo, para poder ubicar lo histórico dentro de los discursos, y en específico de los actos de habla, es importante resaltar que la comunicación humana (verbal y no verbal) es producto de la relación de los individuos y de la

comunidad, esto es, que los elementos discursivos surgen y se dan en la relación con los demás; por lo tanto, es necesario precisar más esta idea que será de utilidad para el análisis.

En este sentido, la propuesta de Bajtin (1982), pone énfasis en el papel de los géneros discursivos en la dinámica social y en especial de la cultura, siendo un elemento determinante el lenguaje. El cuál influye en la generación de “textos o géneros discursivos” que dotarán de sentido las manifestaciones culturales de una colectividad.

Los planteamientos del filósofo ruso estriban en concebir que la actividad humana esta mediada por el lenguaje, es decir, que toda actividad emprendida por un sujeto que emite un mensaje está inmersa en un diálogo consigo mismo (producto de sus experiencias pasadas y presentes) y con los otros (que también son parte importante de sus experiencias).

Este planteamiento, lo lleva más lejos, en lugar de plantear una dicotomía excluyente entre el sujeto y los otros, señala que son complementarios, y que la relación existente entre ellos es una mediación, en la que se construyen de forma dinámica una serie de manifestaciones culturales que tienen su base en una serie de discursos que legitiman el actuar de un sujeto y de los otros; de igual forma pueden ser uno o muchos interlocutores, ya sea tanto en el presente, pasado o futuro.

Así, entendiendo que la tradición cultural de los pueblos se nutre de la relación con los otros, en el sentido de que le sirve para reinventarse; si bien, no



de forma radical, si incorporando nuevos discursos de los cuales puede tener anclajes con la tradición misma.

Por otro lado, cabe decir que las diferentes esferas en donde se usan los géneros discursivos dentro de una colectividad son igual de variados en su significación; por lo que, debe de distinguirse que la tradición oral no puede interpretarse como una totalidad, sino como un conjunto variado de géneros que la propia comunidad categoriza, siendo algunos más flexibles que otros. Esto, de acuerdo a Gossen (1974) se da porque son los mismos individuos pertenecientes a la tradición los que producen el cambio.

Asimismo, Bajtín (1982) señala que existen diversas esferas en donde la lengua adquiere una serie de rasgos distintivos en los que un grupo o comunidad los asume como suyos, son constructores de esas esferas, que en primera instancia les otorgan categorías para vivenciar la realidad y construir una forma de percibir el mundo.

Sobre esta idea, hay un dato que López Caballero (2003) identifica que en los *Títulos...* refiriéndose al papel relevante que juegan los viejos o ancianos, se debe a que son los portadores de los géneros discursivos usados en los documentos en los que se ve reflejada su autoridad para hablar sobre el pasado, así como de guiar a la comunidad hacia el presente y el futuro, pero desde su conocimiento del pasado, dando la fórmula adecuada para la transmisión de ese conocimiento.

Los ancianos son los portadores de la tradición y de los relatos que son parte de la memoria de los pueblos, donde la oralidad se convierte en las “correas de transmisión entre la historia de la sociedad y la historia de la lengua. Ni un solo fenómeno nuevo (fonético, léxico, de gramática) puede ser incluido en el sistema de la lengua sin pasar la larga y compleja vía de la prueba de la elaboración genérica” (Bajtin, 1982, p. 254).

Cada interlocutor entra en contacto con “otro (s)”, pero la postura de este último no es pasiva, sino que adquiere un papel activo dentro de la comunicación discursiva. Este es un punto fundamental en su propuesta debido a que pone énfasis en lo que se conoce como alteridad, misma que no es ajena al sujeto individual, no es su opuesto, sino que es parte constitutiva de él; en otras palabras “Al sujeto se le concibe más allá del eje egocéntrico, para ubicarlo en la red de relaciones dialógicas que establece consigo mismo y con la alteridad (en realidad, con una multiplicidad de otros). El yo no puede comprenderse íntegramente sin la presencia del otro” (Alejos, 2006, p. 49).

Con esto, un punto significativo en la propuesta bajtiniana tiene que ver con una concepción de los enunciados en la que los sujetos inmersos en una cultura dada se vuelven coautores de los mismos; siguen los códigos establecidos por la colectividad, recrean una forma de mirar el mundo, en el que el receptor del mensaje adquiere una posición activa, que le permite reinterpretar un enunciado y emitir una respuesta, la cual puede ser inmediata o retardada.

Por lo tanto, todo sujeto es contestatario por naturaleza, en el sentido de que no es el primer hablante, sino que su enunciado o su discurso es parte de un gran diálogo que se ha generado en la cultura, por experiencias pasadas y por el presente, y, porque no decirlo, también con sujetos del futuro. A este respecto, se puede señalar que el individuo:

[...] no es el primer hablante [...] cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con los cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, problemiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente.) Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados. (Bajtín, 1982, p. 258)

Es necesario enfatizar que la comunicación discursiva por medio de los enunciados no es una cuestión cerrada, sino que es abierta, es un sistema en el que la comunicación no es mecánica, sino que:

[...] se trata siempre de una tensión vital entre logos fundamentalmente distintos, cada uno con su propia posición axiológica respecto del mensaje, a su objeto, al código, al emisor, así como a los contextos de interacción. El sentido de un enunciado, nos dice el filósofo, incluye la respuesta del receptor y no se realiza tomando las palabras mecánicamente, como si fuesen entradas de diccionario, colocadas una tras otra de acuerdo con reglas sintácticas, sino como elementos cargados de valorizaciones

sociales, puestas en juego en el proceso de la comunicación discursiva.  
(Alejos, 2006, p. 50)

Asimismo, los discursos que conforman la tradición son una construcción humana que ha sido compartida en la socialización y que a la vez también posee cierta flexibilidad para apropiarse modelos externos y darle un sentido cercano a su forma de percibir el mundo, al menos esa ha sido la ruta que siguen los pueblos.

Éstas ideas ponen de manifiesto que dentro de las comunidades con raíz mesoamericana hay un cúmulo de relatos y discursos de diversa índole, que van desde las actividades agrícolas hasta las que tienen que ver con prácticas asociadas a los rituales religiosos en los que participarán personajes que poseen conocimientos especializados que los demás no tienen, y que, por esa razón, adquieren un papel significativo dentro del ritual y en la transmisión de la tradición. Además de que los demás miembros con su participación dentro de la vida comunitaria van reproduciendo y reelaborando los conocimientos de la misma.

A continuación, se hablará de la tradición como fuente de identidad y memoria colectiva, debido a que los discursos y relatos que la conforman son elementos que definen a una comunidad y la diferencian de las demás.

## **Los actos de habla como forjadores de Identidad y memoria colectiva**

La identidad y la memoria colectiva de los pueblos son producto de la vida cultural, por los cuales se generan discursos que reflejan la forma en que se perciben y el lugar que ocupan en el mundo. Aunque la cuestión va más allá de esta generalidad, y tiene que ver con la complejidad encerrada en la comunicación humana la cual no se reduce al intercambio de mensajes cuya base es una serie de códigos compartidos que han sido consensuados en una comunidad; sino que se trata de un proceso lleno de tensión que incluso es necesaria para la dinámica cultural y que depende de los contextos en los que se presenta la interacción.

Esto es muy importante, debido a que tanto la memoria y la identidad son construcciones validadas por las prácticas culturales. Las cuales están sustentadas en la comunicación y en el uso del lenguaje para categorizar la realidad y construir cultura. Es por ello que una comunidad genera discursos que le sirven para interactuar con su entorno, al cual le asigna valores, significados, sentidos, que no son absolutos debido a que sólo son su particular visión del mundo.

Con esto, se debe de entender que el proceso comunicativo, en particular en la relación del yo con el otro, involucra que “el discurso propio se construye en relación con el discurso ajeno, en el proceso de una íntima y constante interacción.” (Alejos, 2006, p. 51)

Así pues, desde el seno de una comunidad se da un diálogo en el que intervienen diversos personajes que poseen conocimientos y experiencias muy

particulares; que han sido socializadas con otros miembros de la localidad los cuales también poseen las propias, ocasionando que tengan que generar ciertos acuerdos siguiendo un proceso comunicativo muy interesante en el que el lenguaje es fundamental.

Aunque no solo el lenguaje oral forma parte de la comunicación, sino que también están presentes pensamientos, sentimientos y una conciencia de la realidad que están cargados de simbolismos; en donde la intersubjetividad y la subjetividad (lo colectivo y lo individual), muchas veces se generan experiencias en las que no se encuentran palabras exactas para describir la situación, sino que se traducen en afectividades.

Al respecto, Fernández (2000) explica que la afectividad coexiste con la cultura y la sociedad, aunque sea ilocalizable, su forma y manifestación es la colectividad. La cual, mediante el lenguaje, entra en un proceso de autoconstrucción y autoreconocimiento, en el que se elaboran códigos de comunicación que facilitan el entendimiento, en el que se generan emociones y afectividades que acompañan a las palabras que describen o que tratan de acercarse a la realidad.

La colectividad genera una serie de recuerdos que son producto del consenso y también del disenso sobre las percepciones de la realidad. Las cuales son construcciones simbólicas que por medio del lenguaje adquieren un sentido dentro de ella, los define y los diferencia de otros.

Esto se podría ejemplificar con el simbolismo del Templo Mayor con el cerro de Coatepec, escenario donde nació el dios *Huitzilipochtli* y en donde se dio la batalla con sus hermanos la Luna y las estrellas. Incluso la ubicación del mismo, afirman López Austin et al. (2009) se encuentra en el sitio señalado por los dioses. En ese espacio, punto nodal de los mexicas en el plano religioso, político y cultural, se concentraban los actos rituales de la colectividad y sobre todo los discursos y sentimientos que acompañan a las prácticas rituales.

Se puede decir que este espacio fungía como el centro de la colectividad mexica, fuente de su identidad, la cual tomaba vida en las palabras y las prácticas culturales, en las que estaban depositadas las experiencias que al ser revividas eran hechas de nuevo realidad. Así que, si las palabras que mencionan la experiencia no existiesen, la realidad de tal experiencia tampoco.

Por otro lado, un punto a resaltar es el papel del “otro” en cuanto a la construcción de la identidad, debido a que forma parte de una relación binaria y dialógica, más dinámica en el plano social y cultural por las relaciones de las que se compone. Asimismo, siguiendo a Alejos (2006) la relación entre el yo y el otro se da en un contexto en el que la heteroglosia se impone al lenguaje monológico y egocéntrico.

Hay que tener en cuenta que no sólo se pueden ver contrastes en las relaciones con los otros, sino que la interacción puede valorarse desde otros puntos en los que se da el diálogo e intercambio de elementos culturales y discursivos. Así, cada miembro de una comunidad puede asumirse como parte de

un grupo porque reconoce aspectos en común como son la historia local, costumbres, tradiciones, lengua, prácticas culturales, entre otros.

Sin embargo, esto no quiere decir que una comunidad sea homogénea, que en ella no existen diferencias, distinciones entre individuos y grupos que conforman la colectividad; sino por el contrario, las comunidades son heterogéneas debido a que en ellas confluyen individuos multidimensionales que sentirán afinidad y compartirán rasgos culturales con otros miembros de su comunidad; pero que también se distinguirán de ellos por otros rasgos.

En suma, el habla es el motor constructor de la realidad simbólica de la colectividad, mediante ella se socializan y se construyen acuerdos y recuerdos, que por medio de los rituales y las actividades cotidianas se recrea la memoria de los pueblos.

Hasta aquí se ha hecho una revisión de las categorías propuestas por la etnografía del habla las cuales ofrecerán las herramientas para el análisis discursivo de la comunidad de ascendencia náhuatl de Santa Ana Tlacotenco de la Delegación Milpa Alta, en particular de la *Danza de las Azcame*.

A continuación, se revisarán aspectos referentes a la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, los cuales permitirán contextualizar el cuerpo conceptual descrito anteriormente con los datos históricos y etnográficos del poblado. Así, que se dará paso a la información sobre la historia del lugar, al igual que se abordarán algunos datos relevantes sobre la danza y los elementos que la conforman.



## Capítulo 2

### Santa Ana Tlacotenco y *La Danza de las Azcame*

#### Historia de Santa Ana Tlacotenco

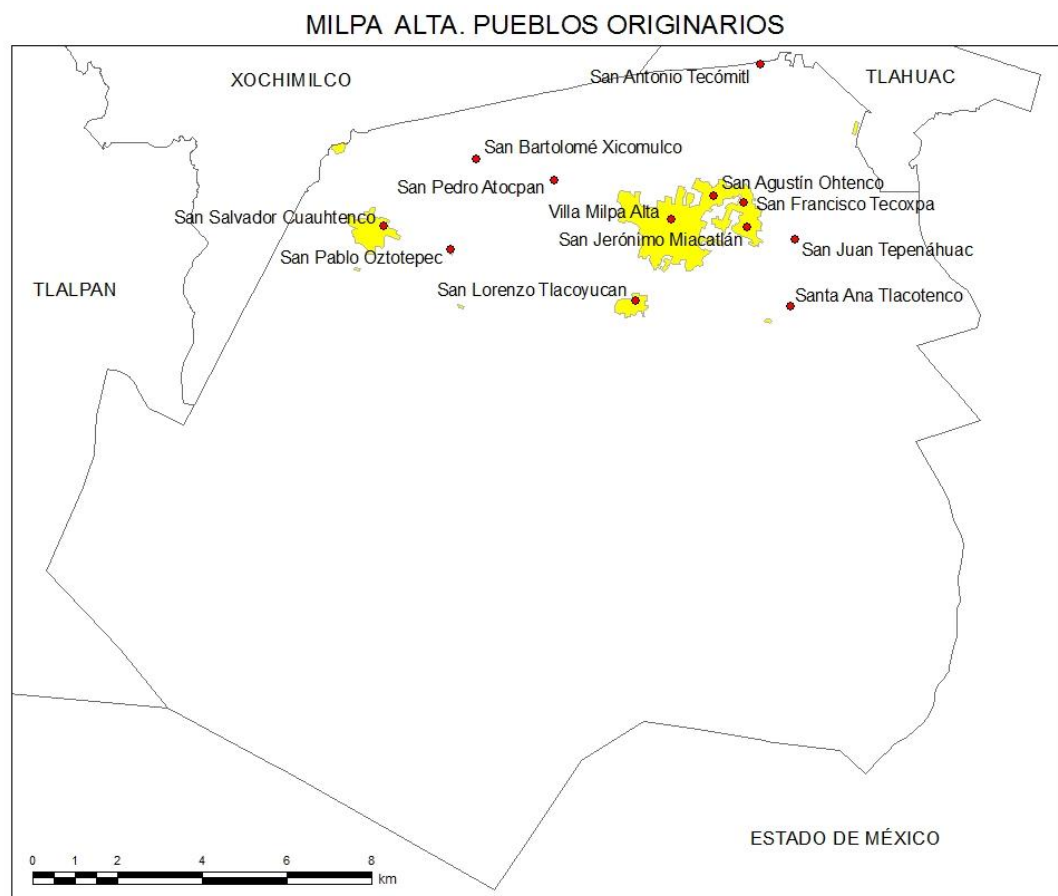
La historia de los pueblos la construyen sus pobladores, por medio de la socialización de las experiencias individuales y colectivas. Usando como instrumento de transmisión la oralidad en las que sus narraciones tienen un matiz descriptivo, en ellas resaltan hazañas que los distinguen de otros lugares o que simplemente les otorgan el carácter de moradores originales del lugar.

En este sentido, la historia de Milpa Alta o también conocida como la antigua *Malacahtepec Momoxco* posee este tipo de relatos que se han transmitido de generación en generación y que reflejan el devenir histórico de la localidad y la fuerte tradición oral de la región.

Al respecto se cuentan con diversas narraciones que han llegado a nuestros días, escritas por los propios habitantes de la demarcación y que han tenido diferentes propósitos; por ejemplo, en el siglo XVII se registra en los *Títulos Primordiales de la Asunción Milpa y de Santa Martha Xocotepetlalpan* la historia del lugar mencionando cómo fue la demarcación del territorio y nombrando a personajes que participaron en dicho propósito reflejando una importante carga ritual al desempeñar la tarea. (López, 2003)

Otro aspecto a resaltar es la apropiación de los medios legales que dictaba el régimen colonial para erigirse como habitantes originales del lugar otorgándoles una resignificación sustentada en la cultura nahua. Posteriormente, ya en las

primeras décadas del siglo XX algunos personajes oriundos de Milpa Alta sintieron la necesidad de revalorar la historia del lugar, fue entonces cuando redactaron documentos donde resaltaban la memoria de su pueblo. (Chavira, 1949, *Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco*, 1953, Galarza y López, 1982)



**Figura 1. Mapa de Milpa alta. Pueblos originarios. Foto del grupo de Antropología de la Alimentación IIA UNAM.**

Cabe señalar que por esos años la localidad comenzó a tener cierta estabilidad después del movimiento revolucionario iniciado en 1910 el cual provocó que los habitantes de la actual delegación abandonaran los pueblos; por

lo que es entonces en que comienza a tener relevancia entre algunos habitantes relatar la historia fundacional de Milpa Alta. Muchos de ellos eran profesionistas, los cuales fueron formados dentro del modelo nacionalista de los gobiernos posrevolucionarios, pero poseían una raíz indígena que les legaba una gran herencia cultural y además tenían como lengua materna el náhuatl.

Por tal razón, se presume que las historias de la demarcación provienen de la tradición oral de los pueblos debido a que poseen rasgos comunes entre ellas. Al respecto Gómez Cesar (2010) en su libro *Para que sepan los que aún no nacen [...]* hace un análisis detallado de la historia de la demarcación, resaltando entre otras cosas “la historia de la historia” de Milpa Alta en la cual describe la necesidad que se despertó en algunos milpaltenses para dejar por escrito la historia fundacional de la delegación (p. 85).

El autor enfatiza que los milpaltenses poseen una memoria histórica de su comunidad para resignificar los sucesos del presente, en especial los que tiene que ver con la territorialidad y su derecho de pertenencia.

Algunos de los autores de esas historias son el maestro Fidencio Villanueva, Francisco Chavira Olmos, Carlos López Ávila y Cecilio Robles; sus trabajos son de gran valía para la construcción y valorización de la memoria común de los habitantes de los pueblos.

Cabe señalar que no se pretende hacer un análisis sobre la historia de la delegación debido a que dicho ejercicio rebasa los alcances de esta investigación,

por lo que sólo se particularizará en los fragmentos en los que se mencione al pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

La historia de Santa Ana Tlacotenco está ligada a un personaje llamado Diego *Cuauhcoyoltecatl* a quien se le reconoce la tarea de haber marcado los linderos del territorio milpaltense con tiras de piel de venado. Éste hecho se narra en el *Título Primordial de Santa Martha Xicotepetlalpan* publicado por López Caballero (2003) y que corresponde a uno de los cuatro barrios de Milpa Alta. El documento forma parte de un pleito entre este barrio y el de la Asunción Milpa Alta que era la cabecera del pueblo y en el que se disputa la posesión de un ojo de agua (p. 238).



**Figura 2.** Topónimo de Santa Ana Tlacotenco. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2014.

El texto se describe de manera elocuente la forma cómo se realizó la demarcación territorial de los pueblos de Milpa Alta y sobre los personajes que participaron. En la cual se nombra a Diego *Cuaucoyoltecatl* como el que recibió el territorio del pueblo de Santa Ana. Al respecto se describe lo siguiente:

[...] Y va andando los viejos que van Poniendo los linderos Y llegan a un paraxe llamado tlatlaxopili Y ba suviendo por un llano A dar a un serro Yamado Ahatexcaltepec Y Ai Clarinearon los de Santa [A]na Y el de San Juan Tepenahuac y Crusando el lindero dixeron bien puestos dexamos a nuestros Yjos Y ba andando a dar a otro serro Y llega a un paraxe Nombrado texeda en donde los caminos asen una Crus que es lindero Y ai Clarinearon en Conformida los de la milpa chicomostoc con eheacantla xolalpaneca Por donde fueron los viexos poniendo los linderos y ba saliendo Y llega a un paraxe nombrado nohnamacoyan que es donde se Junta los linderos de la Milpa y Juchitepec Y de todos los peublos que son suxetos a la Milpa se toparon en el dicho lindero Y ai Clarinearon de como se toparon los de la Milpa con los de Santo Domingo Juchitepec y los de Santa Ana que es Diego quahcoyoltecatl se dio la mano con el de Juchitepec que es diego quahmaxochitecatl Y de ai todos Juntos salen para un llano y llegan a un paraxe Nonbrado quahtetepontitlan [...] (López Caballero, 2003, p. 244-245)

El relato es revelador en cuanto a que refleja el carácter ritual en la demarcación del territorio, debido a que se señala que cada vez que se llega a un lindero clarinean, siendo los protagonistas de esto los señores de cada pueblo

junto con los viejos, al terminar se dan la mano para poder seguir recorriendo cada lugar.

Así, a Diego *Cuaucoyoltecatl* se le reconoce como un principal de Tlacotenco que participa activamente en la ritualidad asociada a esto, para muestra de ello se tiene que después de haber clarineado en San Lorenzo Tlacoyucan los personajes hicieron lo siguiente:

[...] prosiguieron todos juntos dando gracias a Dios Yban andando Y entiendo por un montesiyo que mira al oriente Y llega a un paraxe Nombrado nepanapa que es lindero Y dixeron vengan aca biexos mios Y descansen que estaran Cansados de andar por nuestros Yjos en donde les dexamos puesta la ralla de sus tierra para que vivan Seguros y para que rreConoscan sus linderos Y en dicho paraxe Comieron Y Clarinearon Y allí resivieron mansión y durmieron y dixeron si dios nos dexa Amaneser com bien Proseguiremos deXando puestas las rrallas A nuestros Yjos Y rrespondieron los demas agase como lo mandais- el que dio de Senar fue Francisco Ytzcohatecatl Y el que dio de beber fue Diego texayacahuicoltzin que es de la Milpa Y fue del agua que mana en dicho paraxe Y la Cama en que durmieron fue de Sacate que corto francisco acatzaqualtecatl el que sirvió la mesa fue Miguel tehuitzilopohtecatl el que colgó el Ytacate que sobro fue lucas holmatzintecal Yxpanecatl el que recordó la Xente Por la mañana fue Diego quahcoyoltecatl Y dixo padres mios como an amanesido ustedes os a dexado Dios amanecer Con bien patrones mios Ahora vamos prosiguiendo que es leXos para donde vamos trabaXen por nuestros Yjos Y

ban Saliendo de dicho paraxe clarineando asta otro paraxe nombrado atoco [...] (p. 245).

En este sentido, el discurso que pronuncia este personaje a los demás señores principales deja de manifiesto la importancia de la tarea que están desempeñando, enfatizando que las tierras son para sus hijos por lo que deberán cuidarlas y defenderlas.

La función del escrito es establecer legitimidad en la posesión territorial ante el nuevo orden social y administrativo colonial, para ello, siguieron los protocolos legales de dicho orden. Los señores apuntados en el documento fueron los que marcaron los linderos de los pueblos que conforman la localidad y para otorgarle autenticidad legal aparecen las rúbricas del rey Carlos V, de los virreyes Luis de Velasco y Antonio de Mendoza y del Arzobispo fray Juan de Zumarraga (p. 238).

Por otra parte, Diego *Cuaucoyoltecatl* no es un personaje ficticio, sino que fue un hombre de carne y hueso que participó de forma activa en la delimitación territorial de Milpa Alta en la época colonial, al que se le atribuyó el papel de señor principal en el pueblo de Tlacotenco. Al respecto, se tiene que en la actualidad se reconoce a este personaje por su papel en lo apuntado anteriormente; por ejemplo, don Susano refiere que “Diego Cuaucoyoltecatl fue quien midió el territorio de Milpa Alta con tiras de piel de venado”<sup>4</sup>

También don Carlos López (1982) en una publicación titulada *Malacachtepec Momoxco Historia legendaria de Milpa Alta* señala la relevancia de

---

<sup>4</sup> Susano Leyva, nativo de Santa Ana Tlacotenco, febrero 2012.

este personaje en la historia de Tlacotenco, debido a que se le reconoce como el que marcó los linderos del pueblo.

Esto es interesante debido a que el relato refleja el papel protagonista de los señores principales en el nuevo orden social que se establecía en la época colonial; es decir, el documento busca dejar en claro el papel de los principales de Milpa Alta y sobre todo del barrio de Santa Martha Xocotepetlalpan como el barrio en donde se dio el encuentro con el enviado español, también es el lugar en el que se fundó la primera iglesia y fue el día 29 de julio día de la santa que le da nombre al barrio.

A continuación, se describirán el calendario religioso anual de Santa Ana Tlacotenco dos cuadros; el primero contiene información en torno a las fiestas religiosas que se celebran en Tlacotenco durante el año y el segundo, se mencionan las actividades agrícolas que se realizan por mes.





**Figura 3. Bosque de Milpa Alta. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2012.**

## Fiestas religiosas y ciclo agrícola en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta<sup>5</sup>

Tabla.

CALENDARIO DE FIESTAS RELIGIOSAS DE SANTA ANA TLACOTENCO, MILPA ALTA	
MES	CARACTERÍSTICAS DE LA CELEBRACIÓN RELIGIOSA
<b>1,2 y 3 de Enero</b>	El primero de enero el señor se renovó; Renovación de Nuestro Señor Jesucristo (Año Nuevo). En la fiesta hay danza, se forman mayordomías, una para cada danza (Danza de aztequitas, vaqueros, Santiagos y en algunas ocasiones apaches). Don Susano Leyva cuenta que “Secundino López Martínez, papá de Carlos López, tío mío vio, era acólito, tenía 8 años y vió que el señor Jesucristo sudaba y se comenzó a limpiar sólo, recobró su color original, desde ahí se comenzó a celebrar la fecha en honor al señor Jesucristo. Esto fue en el año de 1892, antes de esa fecha se festejaba la Sra. Santa Ana y la llegada de un año más.” <sup>6</sup>
<b>2 de Febrero</b>	Festividad de “La Candelaria” en donde la gente lleva sus semillas de maíz, frijol, habas, entre otras, para que sean bendecidas por el cura en la iglesia del pueblo; estas semillas serán utilizadas para sembrar. Se tiene la creencia de que así las semillas podrán lograrse.
<b>19 de Marzo</b>	Festividad del señor San José, se realiza en la capilla del barrio de San José, de Santa Ana Tlacotenco. En dicha festividad, se lleva a cabo la misa y no hay danzas. Solamente hay un mayordomo que se encarga de los gastos de la fiesta (comida y de la música de banda)
<b>25 de Abril</b>	Festividad de San Marcos; hay danza de Aztequitas, se eligen dos mayordomos, uno se encargará de la danza y el otro de la banda.
<b>3 de Mayo</b>	Se hace la presentación de todas las danzas y es la Festividad de la Santa Cruz. Hay un mayordomo para cada danza, en total son 7 de mayordomos (dos danzas de Aztequitas, dos Vaqueros, dos Santiagos y una de Pastoras), estas inician su preparación para la fiesta patronal del 26 de julio. Cabe señalar que también en esta fecha se comenzaban los ensayos de la danza de las azcame y que también estaba a cargo de un mayordomo.
<b>29 de Junio</b>	Se realizan pruebas pirotécnicas (fuegos artificiales), mismos que se usarán para la fiesta.
<b>26 de Julio</b>	Festividad de la Sra. Santa Ana. La fiesta se lleva a cabo del 26 de Julio al 4 de agosto, en ella hay misas, danzas, fuegos pirotécnicos y música de banda, todo esto en la iglesia y la plaza principal del pueblo. Las danzas que se representan son: 2 de aztequitas, 2 de vaqueros, dos de Santiagos y 1 de pastoras; cada danza cuenta con un mayordomo que se encarga de invitar a los que participaran en la danza y de contratar al músico; tiene la responsabilidad de darles de desayunar y de comer a todos los participantes y músicos en los ensayos y en la fiesta de igual forma de darle de comer a todos los invitados.

<sup>5</sup> La información contenida en éste apartado referente a el calendario festivo y del ciclo agrícola es producto de una entrevista realizada a don Susano Leyva, músico tradicional del pueblo de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta; el cual lleva más de 50 años desempeñando esta labor en su pueblo y en otros más de la delegación.

<sup>6</sup> Febrero de 2012.

	La fiesta se lleva a cabo los días 26,27, y 28 de julio; y el 2, 3 y 4 de agosto en lo que se denomina la octava de la fiesta. También hay bandas que tocan durante el día y la noche, de ellas se encarga el mayordomo principal.
<b>15 de Agosto</b>	Festividad de la Virgen de la Asunción. Es el único pueblo que celebra la festividad de la virgen patrona de la sede delegacional Villa Milpa Alta, el festejo dura sólo un día, hay grupos de danza de vaqueros, pastoras, santiagos y aztecas (uno grupo de cada danza). También hay música de banda
<b>8 de Septiembre</b>	Festividad de la Natividad de María, lo hacen en todos los pueblos de Milpa Alta. En ésta fiesta sólo hay misas y música de banda, todo esto se hace en un solo día.
<b>29 de Septiembre</b>	Festividad de San Miguel en el barrio del mismo nombre; no hay danza sólo misa y música de banda, esto se hace sólo el día "grande". También en esta fecha se realiza en el panteón la desyerbada de las tumbas de los seres queridos, se tiene la creencia de que en ese día se debe de realizar una invitación a los fieles difuntos para la festividad de muertos; se llevan flores durante todo el día, de 7 a 2 pm normalmente van a limpiar las tumbas.
<b>Octubre</b>	No hay celebraciones que se dediquen a algún santo o virgen; sólo llama la atención el hecho de que a finales de mes hay ciertos días en los que se tiene la creencia de que los fieles difuntos comienzan a llegar al pueblo, por ejemplo, el 20 de octubre llegan los accidentados (los ahogados, los asesinados). El 31 de octubre se comienza a poner la ofrenda desde muy temprano, la cual está compuesta de cera, agua, sahumerio (para darles la bienvenida, esta acción la lleva a cabo el dueño de la casa y la realiza el 31, 1 y 2 de noviembre); también hay tamalitos de frijol, de agua o blancos, en náhuatl estos tamales reciben el nombre de <i>tamalatl</i> , estos elementos se colocan en la ofrenda que espera a los fieles difuntos niños. Un aspecto a resaltar es que desde el 31 de octubre se deshace la flor de muerto para hacer un camino que pueda guiar a los difuntos a la ofrenda que les han preparado sus seres queridos. También durante las noches de esos días los lugareños se calientan del frío con fogatas y calientan la llegada de los difuntos, durante esas noches los "vivos" toman tamales y atole. El día 31 de octubre llegan los niños difuntos aproximadamente entre las 2 y 3 pm y se van el día 1 de noviembre a las 2 o 3 pm aproximadamente.
<b>1 y 2 de noviembre</b>	Llegan los difuntos grandes, ese día muy temprano se hacen los tamales de carne con chile rojo o verde, se colocan ceras, agua, sahumerio (popochtli), pulque, revoltijo (romeritos), cerveza y un petate para que descansen. Algunos se quedan, regularmente los que en vida les gustaba el trago. Pasando la fiesta de muertos se intercambian los alimentos de la ofrenda con compadres y familiares
<b>12 de Diciembre</b>	Festividad de la Virgen de Guadalupe que es patrona del Barrio de la Lupita; en esta fiesta hay misas, cohetes, es raro que haya danza.
<b>25 de Diciembre</b>	Se realiza la misa de gallo. El 25 los fieles llevan a sus niños a bendecir a la iglesia.
<b>31 de Diciembre</b>	Año Nuevo. También se lleva a cabo la misa de gallo (en la noche del 31 y vísperas del 1 de enero). La comida habitual de las festividades es el mole, la barbacoa y pollo enchilado.

Tabla

<b>ACTIVIDADES AGRÍCOLAS POR MES EN SANTA ANA TLACOTENCO</b>	
<b>MES</b>	<b>ACTIVIDADES RELACIONADAS CON LA AGRICULTURA</b>
<b>Enero</b>	Se encuentra la pastura en los campos de cultivo. En este mes, en el lugar que se conoce como “Boca del Monte” están en la cosecha, porque está fresco, hay elotes y mazorca todavía.
<b>Febrero</b>	Algunos agricultores ya sembraron, pero aun así llevan sus semillas a bendecir. Otros están sembrando en la “Boca del monte”; estos terrenos se caracterizan por ser fríos y tarda mucho en salir el maíz. Siembran maíz blanco, azul y rojo. En otros terrenos los campesinos están barbechando o le ponen “lomo de gallo”, la cuál es una técnica utilizada cuando no se barbecha. Posteriormente a este proceso, se realiza lo que se denomina “la cruzada” en náhuatl se denomina <i>monapanohua</i> , esto se hace sesgado. La actividad se realiza a finales de febrero y principios de marzo. <i>ohuacuahpa</i> : sobre el surco.
<b>Marzo</b>	En algunos terrenos ejidales comienzan a sembrar. En náhuatl se dice <i>toquiztli</i> .
<b>Abril</b>	Se lleva a cabo el <i>tlahpolli</i> (resiembra), esto se realiza antes “del primer labor”. La resiembra se hace debido a que el ratón o la tuza se comió el maíz (si el maíz era blanco ahora se siembra rojo o azul, debido a que el blanco tarda más en nacer). El <i>tlahpolli</i> se hace una vez que sale el maíz, puede ser en una semana o hasta 20 días, todo depende del clima y las características del lugar, entre más frío tarda en salir y entre más cálido nace más rápido. Otra actividad importante que en el mes de abril y mayo se realiza es <i>tlaximina</i> (desyerbar); se lleva a cabo dependiendo de las características del terreno, debido a que si el terreno tiene mucho abono la hierba nacerá más rápido e impedirá que el maíz salga, es entonces cuando se tiene que desyerbar; si no se hiciera así el maíz nacería amarillo y no crecería. Una forma de evitar esto, es cruzando la tierra antes de sembrar.
<b>Abril- Mayo</b>	Antes de las lluvias, un mes después de resembrar y desyerbar se empieza la primera labor ( <i>tlacecehuia</i> o <i>tlacecenhuilo</i> ), esto significa que comienza a moverse la tierra, lo que ayudará a que el maíz crezca y la hierba muere y tarda en salir. para esta actividad se utiliza el arado común, se comienza a realizar cuando el maíz alcanza unos 10 a 20 cm.
<b>Junio- Julio</b>	Se hace la segunda labor ( <i>momemahuia</i> ), para poder llevar a cabo esta actividad se debe de esperar a que lleguen las primeras lluvias. Se realiza cuando el maíz mide 1 metro aproximadamente, y en algunos casos el maíz ya está espigando. Para ese momento la tierra esta húmeda y, si se realiza bien, ya no es necesario usar azadón porque queda sepultada toda la hierba. El objetivo de la primera y segunda labor es matar la hierba que pueda ser nociva para el crecimiento del maíz.
<b>Julio, Agosto, Septiembre y Octubre</b>	En estas fechas ya hay elotes.
<b>Noviembre, Diciembre y Enero</b>	Son los meses en los que se cosecha. En náhuatl se dice <i>pixca</i> .

## Reconstrucción de la Danza de las Azcame<sup>7</sup>

La *Danza de las Azcame* es una representación teatral y dancística originaria de Milpa Alta. La puesta en escena se interpretaba en las fiestas patronales de los pueblos de la región.

La escenificación de acuerdo al testimonio de Don Susano se inserta en un contexto ritual agrícola con una relación estrecha al calendario ritual católico; esto queda de manifiesto por los elementos y prácticas discursivas que la conforman, por ejemplo, los ensayos se iniciaban en la fecha correspondiente al inicio de la temporada de lluvias, es decir, el 3 de mayo. Un punto a resaltar, es que en la actualidad se siguen iniciando los preparativos de las diferentes danzas en esa fecha, lo que deja entrever que la festividad tiene una correlación con la actividad agrícola (Sobre esto se enfatizará en el apartado tres).

Por otra parte, es importante mencionar que existe poca documentación y registros sobre la danza, por ejemplo, no se sabe en qué tiempo se inició con esta representación en la zona. Las únicas menciones que se han encontrado son tres artículos que publicó Fernando Horcasitas<sup>8</sup>, los cuales son producto de su trabajo de traducción de un documento que encontró en el Archivo Barlow, de la Universidad de las Américas en Cholula, Puebla, el cual corresponde al pueblo de

---

<sup>7</sup> Susano Leyva, 26 de febrero 2011.

<sup>8</sup> Notable investigador mexicano que se interesó por recabar testimonios sobre la Revolución Mexicana en contextos indígenas, pocos años después de que ésta terminara, también se destacó por ser un estudioso de la lengua y la cultura náhuatl, trabajó en Milpa Alta rescatando la tradición oral de sus pueblos. Algunas de sus publicaciones son *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1968. También junto a Sara O. de Ford publicó *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Serie Antropológica, 27, 1979; por mencionar sólo algunas publicaciones de su vasto trabajo de investigación.

San Pedro Atocpan titulado *Totahtzin Yencuic Tlalpan*. “Se trata del texto original en náhuatl de un pequeño entremés que hace años se representaba en el mismo santuario del señor de las misericordias. Es probable que el indígena anciano, N. Zacatzin, de San Pedro Atocpan, lo haya dictado a R.H. Barlow por el año de 1948 y que dicho investigador, entre varios proyectos que tenía, haya pensado traducirlo y publicarlo” (Horcasitas, 1972, p. 125).

Los trabajos que hacen mención a la *Danza de las Azcame*, aunque no reciban el mismo nombre en cada una de las versiones y presenten diferencias en los diálogos, narran la misma historia y son de gran valía, porque permiten adentrarse a la riqueza discursiva de los pueblos de Milpa Alta, ayudan a reconocer la importancia que la oralidad posee como vehículo de transmisión de conocimiento en una comunidad de raíz indígena, como en el contexto milpaltense; y que, dentro de la conformación de la tradición, se reconoce que los músicos y maestros de las danzas juegan un papel relevante en el contexto ritual, en ellos se concentra el conocimiento de la música, los cantos y los discursos hablados en náhuatl y que permiten que en cada fiesta patronal el pasado se reelabore en el presente y que la comunidad se reconozca como un pueblo con tradición.

De igual forma, otro personaje importante que escribió sobre la representación es don Carlos López Ávila (1982), en su libro *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: Toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> Carlos López Ávila (1922-1991), oriundo de Santa Ana Tlacotenco, es reconocido como gran promotor de la lengua y cultura náhuatl, interesado en la historia y en preservar las tradiciones de su pueblo, trabajó como informante con Joaquín Galarza dando como resultado el libro *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones:*

menciona que en el pueblo existen varias danzas que se representan en las fiestas patronales como son: *pastoras*, *santiagos*, *vaqueros* y *aztecas*; también señala otra llamada la *danza de las hormigas*, “ahora desaparecida por falta de mayordomo, desde hace varios años. Esta danza formaba parte de una representación teatral tradicional que F. Horcasitas recogió en otros lugares y que reconoció cuando le enseñamos algunos diálogos.” (López Ávila, 1982, p. 136)



**Figura 4. Aztequitas de Santa Ana Tlacotenco. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.**

---

*Toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas.* Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata N. 49. Serie Malacachtepec Momoxco. Primera Edición 1982. El mismo Galarza resalta que este libro es de autoría de don Carlos López Ávila, con la intención de que se reconozca que las tradiciones plasmadas en la obra son desde la mirada de un habitante de Santa Ana Tlacotenco.

Por otro lado, como ya se mencionó al inicio de esta investigación, la danza no se representa en las fiestas patronales, pero en la localidad de Santa Ana Tlacotenco vive don Susano Leyva Nápoles, músico tradicional del pueblo y que es una pieza clave en esta investigación, desde un principio se ha mostrado muy accesible en compartir su conocimiento de su cultura, pero sobretodo su amistad la que se ha cultivado hasta el momento.

Don Susano tiene un papel muy importante dentro de las celebraciones religiosas al preparar la danza de las aztequitas que se representa con niñas de la localidad. A sus ochenta años sigue desempeñando esa importante actividad, y sobretodo que una de las cosas que comentó desde el momento de conocernos es que le interesa que se conozca la cultura de su pueblo y que él con su conocimiento de la música, de la danza y de la lengua náhuatl pone su granito de arena para esta tarea. Ahora conviene conocer un poco más sobre la vida de “do Poli” como lo llaman afectuosamente en la comunidad.

### **Don Susano Leyva Nápoles: Músico tradicional de Milpa Alta**

En los pueblos de Milpa Alta son muy importantes las fiestas religiosas, en especial las que son ofrecidas a los respectivos santos patronos, sean estos vírgenes o santos. Esta es una tradición muy arraigada en la zona; al igual que en muchos poblados con raíz mesoamericana. En ellas, la música y las danzas en honor de los santos son parte muy importante dentro del rito. Los músicos son un ingrediente que participa de las prácticas culturales que se plasman en la festividad, son depositarios de la memoria musical y dancística de su pueblo o



región; pero no todos los músicos poseen esos conocimientos, por lo regular quien conoce la música, los cantos y los pasos que desempeñaran los participantes es un solo músico, es quien guía a sus acompañantes, tanto a los danzantes como a los demás músicos.

En este sentido, en el contexto sociocultural que es materia de interés en la investigación, se contó con la valiosa colaboración de don Susano Leyva Nápoles, músico y maestro de danzas tradicionales en la región de Milpa Alta por más de 50 años. Don Susano Leyva es originario del pueblo de Santa Ana Tlacotenco y hablante de la lengua náhuatl. Es fundador y director del grupo musical Los Tlacualeros, con los cuales se ha presentado en diversos foros del país como son: Palacio Nacional, Templo Mayor, Museo de Antropología e Historia, Espacio Escultórico de Ciudad Universitaria en la UNAM, Casas de Cultura y en Delegaciones Políticas.



**Figura 5. Don Susano Leyva y sus Aztequitas, festividad de Santa Ana Tlacotenco. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.**

Con el grupo ha grabado dos discos de música tradicional, en 1992 y en el 2012. Ha participado en diferentes encuentros organizados por el Instituto de Investigación y Difusión de la Danza A.C., de 1992 a 1996; ha participado en Congresos de danza, además de que se ha desempeñado como maestro de náhuatl en la Academia de la Lengua y Cultura Náhuatl y en una escuela Primaria de San Pablo Oztotepec.

Cuenta que proviene de una familia de músicos, “un tío fue el mejor maestro de danzas de aquí de Santa Ana, de vaqueros, yo todavía tuve la oportunidad de conocerlo, fue un buen maestro. Mi abuelito, papá de mi papá, era

músico, tocaba en la banda; mi papá fue músico, tocaba el trombón, también mis hermanos y yo tocaba el violín.”<sup>10</sup>

Aprendió a tocar el violín por su cuenta, debido a que su padre le compró un violín de juguete y con él comenzó a practicar; su incursión en el mundo de la danza se dio en el año de 1960 o 1961, al respecto cuenta que:

había dos maestros de danza, uno se llamó don Camilo Martínez y el otro Lorenzo Vilchis, se contrapunteaban para ver quién era el mejor, entonces se enferma el señor Camilo, ya ves que los ensayos comienzan el 3 de mayo para estar listos para la fiesta de julio, entonces se enferma a principios de junio o mediados de mes, cae en cama en julio, entonces no sé quién les dijo de mí, aunque había otro músico muy bueno pero en ese tiempo cambió de religión, era protestante como decimos, ya no aceptó, y no sé quién les dijo que sabía tocar el violín y me van a ver, y me dicen: ¿pero si sabes tocar? Y le digo, sí, pero no sé cómo van las piezas; me dicen: ¡anímate! es que no hay músico, el señor don Camilo está enfermo.

Entonces fui a un ensayo y a puro chiflido, ¿eh? me daban la música y lo aprendí, pero dije ahorita nada más para el ensayo, pero don Camilo murió y entonces tuve que tocar en la fiesta. Para la fiesta conseguimos un violín, ora sí que dé verdad, ya lo afinamos bien y todo, y ya empecé a tocar ahí, trabajé como tres o cuatro años con los *vaqueros*, eran bien chupadores los

---

<sup>10</sup> Febrero de 2012.

señores, y no me gustó. Después agarré *pastoras*, *aztecas*, *azcame* y hasta la fecha, así fue mi historia de ser músico, así.”<sup>11</sup>

Ahora bien, don Susano conoce la música y los diálogos de la *danza de las Azcame*, es depositario de ese conocimiento que durante mucho tiempo enmarcó las fiestas patronales con su representación. Al realizar diversas entrevistas con otros habitantes y amigos del pueblo se pudo notar que, si bien conocen de la danza, no poseen todo el conocimiento concerniente a los diálogos y discursos expresados por los personajes.

Por tal motivo, dentro de la comunidad, don Susano es quién alberga ese conocimiento, se podría decir que él representa lo que en otros contextos mesoamericanos se reconoce como un especialista ritual. Cuenta que hace algunos años decidió que ya no participaría como músico en la fiesta patronal y que, después de esa decisión, enfermó. Acudió a consultar a varios médicos, pero no sanaba, por lo que duró muchos meses enfermó. Pero en una ocasión soñó con la señora Santa Ana, la cual le pedía que volviera a tocar en su fiesta.

Por lo que, al despertar, tomó la decisión de retomar su actividad de músico tradicional, se dirigió al mercado de Santa Anita y compró varios arreglos florales para llevárselos a la patrona de su pueblo. Una vez en la iglesia de Tlacotenco, depositó la ofrenda y le comunicó a Santa Ana su decisión, de que volvería a preparar la danza para sus celebraciones.

---

<sup>11</sup> Marzo de 2012.

Este relato, narrado por don Susano de forma emotiva, enfatiza que su actividad como músico no sólo es vista por él como una labor que le permite ganar cierta cantidad de dinero, sino que es una relación y una ofrenda que él hace, con su don para la música, a la señora Santa Ana. Ella misma se le rebeló en sueños para que volviera a tocar en su celebración.

Incluso en otros momentos, para ser específico, hace aproximadamente tres años, estuvo muy enfermo lo que impidió que asistiera a varios ensayos con sus aztequitas, pero el día 26 de julio estaba estoico en las primeras horas de ese día con su violín y su cuadrilla de danzantes esperando, en la puerta de la iglesia, su turno para entrar y entonar las tradicionales mañanitas que cada grupo dancístico ofrece a la señora Santa Ana.

Conviene subrayar que, en el contexto de Santa Ana, el músico es una pieza clave en el contexto ritual de la fiesta patronal, su labor permite comprender la relevancia que tiene en la comunidad como portador de la tradición, que, en la danza, tanto en los ensayos como en la fiesta, refleja el conocimiento que ha sido transmitido de generación en generación. Es aquí en donde se recuerda lo apuntado por Carlos López (1982b) en torno a la importancia del músico como el personaje que conoce los diálogos y discursos de la danza y que los comparte con los danzantes, aunque sólo le da los textos que debe aprender y que corresponden al personaje a representar.

Por esta razón, la reconstrucción histórica que se hace de la danza en ésta investigación corresponde a la versión de Santa Ana Tlacotenco, y que, don

Susano como músico tradicional por más de 50 años, aprendió directamente de los músicos de su época los diálogos de la danza, y hoy día se erige como portador de la versión tradicional de la *Danza de las Azcame* en el pueblo; es nahua hablante lo que le confiere un conocimiento de su lengua y de los discursos rituales.

En suma, su labor dentro del contexto de las fiestas patronales es relevante, su compromiso con la comunidad así lo refleja, y, sobre todo, su calidad humana puesta en práctica cuando comparte sus conocimientos con niñas de 3 a 14 años. Su paciencia para saber manejar los tiempos en las largas jornadas de ensayos (se realizan todos los sábados a partir del 3 de mayo en un horario de 9 a 5 pm) sensibilizándolas de que la danza es para la señora Santa Ana, la patrona del pueblo, lo que exige que se haga bien, porque ella estará pendiente de su desempeño.

Por otro lado, es necesario mencionar que en la actualidad la danza se representa en un contexto ritual (fiesta patronal) en San Pedro Atocpan, poblado de la misma demarcación política, aunque difiere en algunas escenas con la versión que da el músico tlacotenca.

Para él, la versión de Atocpan agrega cosas que no son parte de la danza, por ejemplo, la aparición de personajes representados por jovencitas que son llamadas “chinas poblanas” difieren de la versión de Santa Ana Tlacotenco; aspecto que don Susano señala como una de las modificaciones que han hecho en ese poblado.

Por otro lado, el músico tlacotenca cuenta el por qué se dejó de representar en Santa Ana, y menciona que anteriormente en la danza los *xoxocochihquiz*, que son los representantes de las hormiguitas, ante la pregunta que les hacía el *Tlaltecuhтли* de dónde provenían, respondían lo siguiente: *tepanqui tepetzalan ihuan otiquitzato catemetzalan*, esto lo escuchó el cura del pueblo, quien sabía la lengua náhuatl y le pareció de mal gusto por eso prohibió la danza <sup>12</sup>.

Escenas como ésta, los discursos en náhuatl y algunos cantos que se interpretan durante la misma, no son representadas en la danza de Atocpan, ni tampoco son mencionados por Horcasitas en sus artículos.

Un aspecto que no debe dejarse de lado, es que la danza se insertaba en un contexto ritual agrícola, esto se puede inferir por el tiempo en el que se representaba, el cual era el contexto de la fiesta patronal, además de las características de los elementos discursivos y de los personajes que participan al comienzo de los ensayos corresponde a la temporalidad del inicio de las lluvias, el 3 de mayo<sup>13</sup>. Así mismo dentro del contexto del lugar las actividades agrícolas han caracterizado a sus pobladores hasta nuestros días.

En este orden de ideas, es necesario precisar que el ciclo agrícola y la ritualidad tienen un vínculo muy estrecho en la tradición mesoamericana, es decir, que, mediante el rito, la comunidad y sus miembros, entablan comunicación con

---

<sup>12</sup> Don Susano señala que el argumento del cura es que se hablaba de algo sexual, de doble sentido y eso no se podía permitir en la iglesia; la traducción es la siguiente: "Nosotros venimos de entre los cerros y venimos a salir de entre las piernas (haciendo alusión a que salen de entre las piernas de las mujeres). Comunicación personal.

<sup>13</sup> En la actualidad se elige el sábado más próximo al 3 de mayo, debido a que las actividades laborales de los lugareños impiden que se realice en la fecha referida, debido a que en algunas ocasiones esta cae entre semana.

las divinidades<sup>14</sup>, se les solicitan favores que tienen que ver con la agricultura, en especial con el maíz, se busca bendecir las semillas que se usarán para la siembra, se le pide que haya agua suficiente para que crezca la milpa y así obtener una buena cosecha.

Por lo que identificar los símbolos que aparecen en la puesta en escena, es muy importante para la comprensión de los códigos discursivos en lengua náhuatl de Santa Ana Tlacotenco, que no sólo se limitan a la comunicación que se establece entre los personajes, sino que también son parte fundamental las personas que participan en la fiesta patronal, como el mayordomo de la danza, los músicos, las cuadrillas de danzantes, los feligreses, tanto los habitantes del pueblo como los que provienen de poblados cercanos.

Cabe señalar que la imagen de la señora Santa Ana, patrona del pueblo que se encuentra en la iglesia principal, es la figura central de la fiesta, es a ella a quien se le ofrecen las danzas, las misas, las ofrendas, las velas, las flores, las plegarias, por lo tanto, por medio de estas prácticas culturales los feligreses entran en comunicación con ella.

Así pues, todos son partícipes de manera directa o indirecta del ritual, por esa razón los discursos tienen una intencionalidad, están dirigidos a alguien, sea un personaje de la trama o los habitantes del pueblo y quizá también al que no lo es.

---

<sup>14</sup> En un primer momento, con los dioses antiguos y, con la llegada de los españoles, se sustituyeron por las imágenes católicas que en la actualidad se encuentran en las principales iglesias de los pueblos de México



Ante esto surgen algunos interrogantes sobre los diálogos que pronunciaban los danzantes ¿Establecen los discursos rasgos de identidad en los habitantes de Milpa Alta, en particular de Santa Ana Tlacotenco? Es importante señalar que la danza se representaba en la fiesta patronal y los ensayos comenzaban el 3 de mayo ¿Cuál es la razón por la cual se iniciaban los ensayos al inicio de la temporada de lluvias? ¿Por qué se representaba en la fiesta patronal? ¿Tendrán los discursos elementos que permitan encontrar un simbolismo y relación con la actividad agrícola? ¿Cuáles son elementos discursivos presentes en el diálogo con la imagen de la Sra. Santa Ana, patrona del pueblo? Los peregrinos que son los personajes principales de la trama ¿Nos acercan al origen de los habitantes de Milpa Alta? ¿Los discursos tendrán como destinatarios sólo a los habitantes de Tlacotenco y a la Sra. Santa Ana o también estarán dirigidos a los que no son del pueblo, es decir, sólo al “nosotros” o también a los “otros”? Estas interrogantes se buscarán clarificar mediante el análisis discursivo de la danza

En la actualidad, un promotor para que la danza no desaparezca, pero, sobre todo, que se escenifique apegada a lo tradicional es don Susano Leyva Nápoles del cual se hablará a continuación.

### **Los personajes de la danza**

Los personajes que escenificaban la danza eran niños de entre 10 y 15 años, tenían que ser de la comunidad y asumir el compromiso de representarla

con fe y mucho respeto. En el siguiente cuadro se especificarán las características de los personajes:

PERSONAJE	CARACTERÍSTICAS	VESTUARIO
<b><i>Tlatehuani Tlatecutli</i></b> <sup>15</sup>	Es el gobernador, el que les otorga un lugar y comida a las hormiguitas/peregrinos.	Usa calzón de manta en el que lleva cuatro bolas de estambre y usa sombrero.
<b><i>Cihuapiltzintin</i></b> <sup>16</sup>	Son 4 jovencitas de 12 a 15 años las que representan estos personajes, fungen como interlocutoras entre los peregrinos y el <i>Tlatehuani Tlatecutli</i> . Son además las cocineras y las encargadas de dar de comer.	Llevan chincuate negro y una blusa blanca con bordado de animales (ardillas, conejos y venados), usan huaraches con cascabeles ( <i>coyolli</i> ) tres en cada pie.
<b>Xoxocochihquiz</b> <sup>17</sup> <b>Son dos, el primero recibe el nombre de Xoxocochihquiz tlecana</b> <sup>18</sup> , <b>y el segundo Xoxocochihquiz ontepa</b> <sup>19</sup> o <b>tlatoca</b> <sup>20</sup> .	Son dos jóvenes los que interpretan a estos personajes, sus edades oscilan entre los 10 y los 15 años. Fungen como los que encabezan a los peregrinos y son los que toman la palabra al entrevistarse con las <i>Cihuapiltzintin</i> , el <i>Alonzotli</i> y el <i>Tlatehuani Tlatecutli</i> . Estos personajes son muy interesantes porque son los que hacen el vino agrio, este proviene de la huevera de la hormiga. Son hormigas te tamaño mediano, coloraditas, se encuentran en los bancos de tierra de los caminos de los montes.	Usan calzón de manta con tres picos decorados con tres bolas de estambre, cada una de un color diferente (verde, azul y rojo), huaraches con tres cascabeles ( <i>coyolli</i> ) en cada pie, además de usar un gazné. También llevan un huacal sobre sus espaldas en el que guardan jarros, platitos, cazuelas y llevan nopales. Se pintaban la cara con el huitlacoche, la forma en que lo hacían era poniéndolo a secar y después se lo ponían en la cara.
<b><i>Alonzotli</i></b> <sup>21</sup>	Es el zángano, no trabaja, sólo roba. En la representación es castigado por las hormiguitas por robarle la comida a las <i>Cihuapiltzintin</i>	Usa calzón de manta con cuatro picos y cuatro bolas.

<sup>15</sup> La traducción sería el Señor Gobernador o el Señor de la Tierra. Tla-t-e-huani: tla- (sustantivo tlalli: tierra), -t- (marca de posesión -huani (HUANITL : Gobernador de Tenochtitlán (Uanjtl) El catorceno gobernador de Tenuchtitlan, se llamó Don Diego Uanjtl , y fue gobernador, quatro años. Lib. 8, fol. 4, p. 254 v./1580 Sahagún/Máynez.

Tla-tecutli: tla- (sustantivo tlalli: tierra), -tecutli (sustantivo tecutli: señor)

<sup>16</sup> La traducción sería las doncellas. Cihua-pil-tzitzin-ti: cihua- (sustantivo cihuatl: mujer), -pil- (sustantivo pilli, caballero o noble persona), -tzitzin- (marca de reverencial reduplicado), -ti (marca de plural).

<sup>17</sup> La traducción de este término no es sencilla, en este sentido, se cuentan con tres opciones aunque la más viable es la última. Xo-xoco-chihquiz: Xo-(marca de reduplicación), -xoco- (sustantivo xocotl, significa fruta), -chihquiz (verbo chiqui, nitla-, quiere decir raspar, o rallar algo (Molina). Otra opción es que signifique gorgojo- insecto (2002 Mecayapan). Una tercera opción es que sea el sustantivo chiquiztli, que en éste caso ha perdido el absoluto -tli, éste significaría los testículos.

<sup>18</sup> Don Susano Leyva lo traduce como “el que va adelante”, agosto de 2012.

<sup>19</sup> Don Susano lo traduce como “segundo”, agosto de 2012.

<sup>20</sup> Siguiendo a Molina significaría el que anda sembrando o siembra semillas.

<sup>21</sup> La hipótesis de éste trabajo es que la palabra es una nahuatlización del nombre Alonso.

En resumen, lo expuesto hasta el momento permite ubicar elementos que serán de gran importancia en el siguiente apartado, a saber, el contexto en el que se representaba la *Danza de las Azcame* el cual está relacionado con la ritualidad católica y con el calendario agrícola. Además, conocer la función del músico que tendría a su cargo a un grupo de jóvenes que darán vida a los personajes. En este caso, los conocimientos que posee don Susano Leyva son reveladores en cuanto a la reconstrucción de la misma. De igual forma, la oportunidad de conocer un poco más sobre la vida de don Susano y su acercamiento hacia la música y danza tradicional de la región permitió un acercamiento con el ser humano, más allá del especialista ritual. Estos aspectos, posibilitaron el poder realizar la reconstrucción de la danza con sus diálogos y cantos, pero sobretodo, identificar el papel que desempeñaban cada uno de los personajes en la trama, pero también la identificación con otros elementos que tiene que ver con la comunidad, lo cual se verá en el siguiente capítulo.

### **Capítulo 3. Santa Ana Tlacotenco y la Danza de las Azcame. Los discursos de la danza.**

#### **Santa Ana Tlacotenco como comunidad de habla: Descripción sociolingüística**

La comunidad de Santa Ana Tlacotenco tiene características muy particulares, donde lo rural y lo citadino conviven en íntima relación, esto es porque sus habitantes desempeñan actividades ligadas al campo y, en las últimas décadas, sobresalen las ocupaciones que se ubican en un contexto urbano más que en uno rural, lo que trae como consecuencia que las personas salgan del pueblo para alistarse en trabajos relacionados con actividades propias de un contexto citadino; por ejemplo, trabajos de oficina, en escuelas desempeñándose como maestros u ocupando otros puestos administrativos, entre otros, y que se ubican en otras demarcaciones de la Ciudad de México.

Cabe mencionar, que es reconocido como un pueblo en el que la tradición y las fiestas están presentes en todo el año y en las cuales los habitantes son parte activa de ellas. Asimismo, existen prácticas culturales en donde los lugareños refrendan su identidad, su historia, sus costumbres y la lengua náhuatl que, hoy día, quizá ya no habla la mayoría de su población. Aunque existen esfuerzos y acciones en donde se tiene claro que el objetivo es incentivar su práctica y revitalizarla para que no desaparezca; los cuales tuvieron un peso importante en la realización de este trabajo debido a que fueron ventanas que permitían adentrarse

en las prácticas culturales del poblado y de su entorno geográfico, por lo que se describirán a continuación.

En la actualidad, el número de habitantes en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco es de 10 593, según datos aportados por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2010) de los cuales 648<sup>22</sup> hablan una lengua indígena y sólo 1 habla lengua indígena y no el español.

Cabe indicar que los números registrados por esta institución, son confusos debido a que no coinciden los datos registrados en torno a los hablantes monolingües (refiriéndose sólo a los hablantes de lengua indígena) y bilingües (español y lengua indígena), por ejemplo; sobre las personas que son bilingües señala que son 573, y al hacer el desglose de dicha cifra identifican a 322 hombres y 251 mujeres, pero estos datos no coinciden con la cifra inicial registrada de personas que hablan una lengua indígena (648) y las que son bilingües (573) y la razón de que no concuerden es debido a que sólo se da la cifra de que 1 persona habla lengua indígena y no el español.

Por lo tanto, la diferencia entre estas cifras es de 75 personas que quedan fuera de estas categorías. Los datos muestran que tan sólo una pequeña parte de la población es hablante de náhuatl. Pero si se analiza más allá de un número, lo interesante es cómo la comunidad ha conservado muchas tradiciones, dicho de otra forma, cómo sus habitantes han experimentado cambios desde el plano lingüístico, económico, cultural, social, entre otros; los cuales provocan que en la

---

<sup>22</sup> Población de tres años y más que hablan una lengua indígena y hablan español. INEGI 2010.

actualidad se reconozcan como uno de los pueblos más tradicionales de Milpa Alta.

Las actividades ancestrales como la agricultura, la recolección de hongos en temporada de lluvias, la producción de pulque por parte de los *tlachiqueros*<sup>23</sup> y las fiestas religiosas son muestra de ello. Cabe mencionar que en dichas tareas se siguen utilizando nombres en náhuatl para denominar una clase de hongo, de maguey o para designar un paraje. También, los lugares que conforman el pueblo mantienen las denominaciones asignadas en la lengua de sus antepasados, como, por ejemplo, los cuatro barrios que constituyen la geografía del poblado se les conoce de la siguiente manera:

- Barrio de San José: *Tecallipan* “sobre la casa de piedra”.
- San Marcos: *Atlamaxac* “lugar donde se divide la corriente”, se refiere a una barranca.
- San Miguel: Se le denomina *Olac*, nombre que según Siméon (2010) correspondía a uno de los barrios de Xochimilco. Un aspecto interesante es que en Santa Ana a los habitantes de este barrio los llamaban *Olaquiohquiz* (que quiere decir los mechudos o que no se bañaban).
- La Lupita: *Teticpac* que significa sobre las piedras.

---

<sup>23</sup> Nombre con el que se le conoce a la persona que se dedica a cultivar y a “raspar” el maguey para obtener el líquido llamado aguamiel y que cuando se fermenta se convierte en la bebida conocida como pulque, este oficio es muy característico en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

Aunque en la actualidad las calles tiene nombres de personajes importantes dentro de la historia de México, aún conservan los que se usaban antiguamente en la lengua nahuatl, por ejemplo, la parte de la calle que esta frente a la iglesia se llama *Teopan ixpan* que significa “frente de la iglesia”, *tequitlalli* “tierra del trabajo”, *tezilintitla* “lugar de la piedra sonora”, *tlalmalacachco* “lugar de la tierra redonda”, *tecoyohco* “lugar de la piedra con orificios”; éstas denominaciones son utilizadas por los pobladores, aunque las calles tengan un nombre de algún personaje histórico de México<sup>24</sup>.

En la explanada y en el mercado del pueblo se escucha a la gente conversando en náhuatl; en muchos de los hogares y en escuelas de educación básica se les enseña a los niños canciones tradicionales, también existen grupos que impulsan la enseñanza de la lengua, la radio bocina que funciona los domingos en la cual los pobladores cuentan algunas historias de vida, otros grupos dan clases a las personas que quieren aprender el idioma de los antepasados y utilizan como herramientas las costumbres y la tradición.

En este sentido, existen grupos de personas que están interesados en la preservación del náhuatl, elaboran cursos que se llevan a cabo en sus propios hogares, organizan concursos de poesía con la intención de que los niños la aprendan y se transmita con todas sus historias, cantos y tradición, los cuales muchos de ellos se siguen usando en las festividades de la región.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Susano Leyva, marzo de 2014.

<sup>25</sup> En Santa Ana Tlacotenco muchas personas que tienen como lengua materna el náhuatl se han interesado en rescatarla, han dedicado su vida para transmitir sus conocimientos del idioma y toda la tradición nahua de la zona, por medio de canciones tradicionales y de las danzas como la de las aztequitas que conserva

En la comunidad de Tlacotenco existen puntos de vista encontrados en torno al uso correcto de la lengua. Cada grupo busca imprimir lo que considera tradicional, aunque todos coinciden en que la finalidad es la de seguir transmitiendo y revitalizando el idioma.<sup>26</sup>

Por otra parte, la geografía de la demarcación posibilita, como se mencionó líneas atrás, que el náhuatl siga utilizándose para describir los lugares, los cuales han sido nombrados desde tiempos antiguos para señalar las mojoneras, parajes, y campos; además de la identificación de los sitios que forman parte del bosque y de los límites territoriales, así como de los cerros que circundan la región.

Uno de los grupos interesados en esta tarea son los *Wewetlahtulle*, quienes justifican su trabajo de revitalización de la lengua en los testimonios de los hablantes adultos de Tlacotenco que están ligados a la actividad del campo, por la

---

muchos cantos en la lengua, en este sentido, la figura de don Susano Leyva Nápoles es relevante, como músico de danzas tradicionales se ha desempañado por más de 50 años, cuenta con el reconocimiento de la comunidad como nahuatlato, además sus esfuerzos por dar a conocer su lengua lo han llevado a dar clases en Villa Milpa Alta en la Academia de Lengua y Cultura Náhuatl, en el Museo regional de Milpa Alta y en escuelas primarias de San Pablo Oztotepec. También se han creado grupos interesados en el mismo fin, por ejemplo, la labor del profesor Paciano Blancas y otros maestros pertenecientes a la Academia de la Lengua y Cultura Náhuatl en Santa Ana Tlacotenco ha sido relevante, sus clases han introducido a niños y adultos de la comunidad y de otras partes del Distrito Federal al mágico mundo de la lengua. Profesores destacados como el finado Isidoro Meza Patiño, Inocente Morales y el mismo Paciano Blancas han participado en la organización del ya tradicional concurso de poesía que se efectúa días antes de celebrarse la fiesta patronal. También está el grupo conocido como los *Wewetlahtulle* que imparten clases e invitan a personas que son nahuahablantes para que cuenten historias y los alumnos puedan familiarizarse con el idioma, también los días domingo realizan un programa en el que utilizan una “bocina” para promover el náhuatl. Estas bocinas son muy peculiares en el pueblo debido a que son utilizadas para dar mensajes a la comunidad o para mandar alguna felicitación por motivo de algún cumpleaños o aniversario, los dueños de dichas bocinas cobran una módica cantidad para dar el mensaje.

<sup>26</sup> La controversia consiste en que los *Wewetlahtulle* afirman que en Milpa Alta y en especial en Tlacotenco no se habla el náhuatl clásico, sino que la variante que existe en el pueblo es la que sobrevive en toda la región y es la que utiliza la vocal “u” por la “o” y la “e” por la “i”; ejemplo *tuchtli*: conejo, en náhuatl clásico es *tochtli*. Cabe mencionar que este grupo señala que en los otros pueblos existieron variantes dialectales pero que en la actualidad sólo sobrevive la variante de Tlacotenco y es el principal bastión del náhuatl o como se le denomina en la comunidad *macehualcopa o macehuallahtulle*. Para saber más acerca de los objetivos de la agrupación consúltese el libro de Galicia Calderón, Oswaldo, et. al., *Totlahtul Tultoc (Nuestro lenguaje está vivo)*, SEDREC, 2008.



razón de que consideran que ellos están más cercanos a la forma correcta de hablar el idioma de los antiguos, que los que están alejados de la actividad campesina (Galicia Calderón, 2008: 37-41).

Por su parte, los maestros que han trabajado en la Academia de Cultura y la Lengua Náhuatl señalan que en Milpa Alta se habla el náhuatl clásico, es decir, el más cercano al que se usaba en la ciudad mexicana de Tenochtitlan. Así, en las clases se preocupan por enseñar la correcta pronunciación y escritura de la lengua, de igual forma rescatan relatos que han sido transmitidos de generación en generación en la comunidad, costumbres y tradiciones en las que la lengua juega un papel muy importante y donde participan los habitantes de la comunidad, así como de otros pueblos de Milpa Alta y Xochimilco.

También existen personas que realizan una labor muy interesante de rescate de la lengua y que dan clases en Tlacotenco o en otros pueblos de la delegación, como es el caso de don Susano Leyva que participa en la denominada “Casona” sede de la Academia de Cultura y Lengua Náhuatl ubicada en Villa Milpa Alta.

En dicho lugar, el maestro enseña el idioma utilizando canciones y relatos tradicionales que los antepasados les legaron. Don “Poli”, como sus alumnos lo llaman cariñosamente, también hace uso de sus habilidades como músico para la transmisión de sus conocimientos de la lengua, esto se ve reflejado por la función que juega fuera del aula en las diversas fiestas patronales de su pueblo y de otras comunidades de Milpa Alta, donde prepara a las niñas que formarán parte de la

cuadrilla de la *danza de las aztequitas* que entonarán cantos en náhuatl con su respectiva traducción al español.<sup>27</sup>

Un punto a resaltar es que, a pesar de las diferencias entre los grupos, persiguen un fin común; rescatar y revitalizar la lengua de los antepasados y las tradiciones, sus esfuerzos son de gran valía y la comunidad se interesa por ser parte de ese ejercicio, provocando con ello que esto sea colectivo.

### **Situación comunicativa de la “*Danza de las Azcame*”**

Una categoría utilizada en el abordaje de las prácticas culturales en el enfoque de la etnografía del habla es la denominada *situación de habla* la cual, de forma concreta, es una situación cultural que consta de varios eventos y discursos que le dan coherencia. Asimismo, se caracteriza porque abarca muchos actos comunicativos debido a que su composición puede albergar, además de discursos, comportamientos en los que no hay una articulación verbal, es decir, son movimientos, gestos y silencios, por citar algunos elementos.

Por esta razón, conviene especificar que la fiesta patronal es el contexto cultural en el que están presentes una serie de situaciones de habla, como las diversas danzas, las mayordomías, ofrendas, oraciones y peticiones que a título individual o familiar realizan todos los involucrados en la fiesta, en la cual confluyen una serie de discursos, comportamientos, creencias y símbolos que son parte de la cosmovisión de la comunidad; pero que también, guardan independencia entre sí.

---

<sup>27</sup>Marzo de 2014.

Las categorías de análisis que se utilizarán son el evento de habla y acto de habla, con una riqueza discursiva y de actos no verbales que se manifestaban en la celebración y en las cuales los protagonistas eran los habitantes de la comunidad. En este caso, *La Danza de las Azcame* es una situación de habla en la cual están presentes una serie de elementos discursivos y de comportamientos no verbales en los que adquiere una importancia relevante el mayordomo, los danzantes y el músico, este último reconocido por el pueblo como portador de la tradición, que conocía la música, los bailes y los discursos que la conforman.

En este sentido, son también relevantes las concepciones de tiempo y espacio debido a que, dentro del análisis discursivo, posibilitan el entendimiento de las prácticas comunicativas y las intencionalidades de los participantes de la comunidad, sea cual sea su rol, dentro del contexto ceremonial representado por la fiesta patronal en honor de la señora Santa Ana, la cual se lleva a cabo entre los días 26 de julio hasta el 4 de agosto<sup>28</sup>. Cabe señalar que durante esos días la danza se interpretaba en el atrio de la iglesia, a través de los cantos y los bailes que durante semanas atrás estuvieron ensayando.

La finalidad de la fiesta es que por medio de estos elementos se pueda entablar comunicación con la comunidad, los participantes y sobre todo con la deidad católica, esto queda de manifiesto cuando se les daba la bienvenida a los habitantes del pueblo o cuando se entonaban las mañanitas en honor a la señora Santa Ana, los diálogos pronunciados por los actores dirigidos a la patrona del

---

<sup>28</sup> Tal y como se celebra hasta el día de hoy, donde los días en los que los mayordomos, músicos, danzantes y feligreses van a la iglesia a saludar a la señora Santa Ana son el 26,27 y 28 y después en la denominada octava que son los días 2,3 y 4 de agosto.

pueblo; o bien cuando los mayordomos y los músicos les decían a los danzantes, para motivarlos, que lo tenían que hacer bien porque le iban a bailar a la señora Santa Ana<sup>29</sup>.

Es preciso señalar que los pueblos con raíz mesoamericana tienen como actividad principal la agricultura, en especial la siembra del maíz, base de su alimentación. Esto es de suma importancia, debido a que el inicio de los ensayos de las diferentes cuadrillas de danzantes que participan en la fiesta patronal es el día 3 de mayo<sup>30</sup>, fecha significativa dentro de la ritualidad agrícola debido a que con ella se da el inicio de la época de lluvias; además, de que para la fecha en la que se da la fiesta patronal, los campos agrícolas ya dieron sus primeros elotes.

Así, se puede establecer de manera inicial que la danza, al menos en temporalidad, muestra la relación entre el calendario ritual católico y el ciclo agrícola. En cuanto a la temporalidad se identifican dos momentos, el momento de los ensayos y los días de la fiesta patronal; en el primer caso el escenario es la casa del mayordomo, y en el segundo, es la iglesia, las calles y la casa del mayordomo.

---

<sup>29</sup> En la actualidad las danzas y las bandas de música van el día 26 de julio a saludar a la señora Santa Ana y le cantan las mañanitas y otros bailes y cantos que la danza haya preparado, están organizados por turnos y estos son acordados por los mayordomos que organizan la fiesta; también se sigue exhortando a los danzantes durante los ensayos para que bailen y canten con fuerza y fe debido a que le cantarán a la patrona del pueblo.

<sup>30</sup> Anteriormente se comenzaba ese día, no importando si el día caía entre semana, en la actualidad se inicia el sábado más próximo a esa fecha, esto es así debido a que las actividades económicas de los pobladores de Santa Ana se desarrollan en otras delegaciones y en labores que poco tienen que ver con la siembra, esto no quiere decir que el trabajo del campo se haya abandonado, sino que más bien las actividades se han diversificado y ahora el trabajo agrícola se realiza los fines de semana.

En suma, la situación de habla es la fiesta patronal de Santa Ana Tlacotenco, donde el tiempo terrenal y el divino entran en relación otorgándole a la comunidad la oportunidad de brindarle sus “ofrendas” a la patrona del pueblo, sean estas en forma de flores, veladoras, danzas, música, oraciones o plantas de maíz.

Como se mencionó al inicio, la danza se representaba en el atrio de la iglesia, hogar de la señora Santa Ana, aunque también entraban al templo para cantarle y bailarle al momento de entonar las mañanitas. Los eventos y actos de habla, son los que permitirán el análisis de los elementos involucrados en la fiesta. De ahí que sea indispensable mencionar que una situación de habla es definida culturalmente por la comunidad, en este caso la religiosidad y la actividad agrícola son el marco en el que se representa *La Danza de las Azcame* con todos sus discursos, los cuales serán materia de análisis de esta investigación.

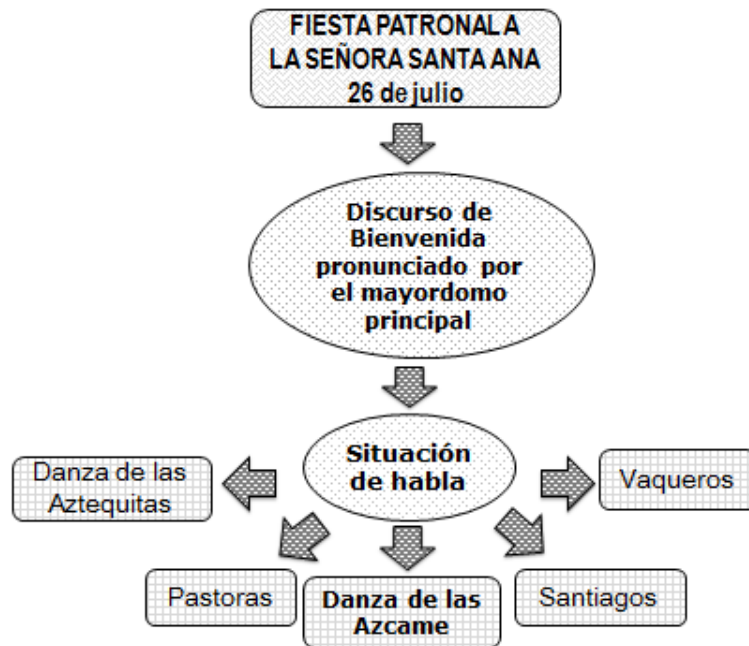
### **Evento comunicativo de la danza**

Las partes constitutivas de la danza (situación de habla) están caracterizadas por la riqueza de la representación en cuanto a la música, vestimenta, bailes, los personajes, así como las intencionalidades, propósitos y discursos que entran en juego durante la trama. Estos pueden ser categorizados como eventos de habla, los cuales están constituidos a su vez por actos de habla, que son la unidad de análisis propuesta por la etnografía del habla en la cual se puede identificar la relación entre las normas gramaticales y las normas sociales, zona de intersección de la lengua y la cultura en la que se encuentra la forma en la

que una comunidad construye, representa y se relaciona con su realidad; por lo que las prácticas comunicativas se convierten en vehículos que posibilitan esa representación, así como el entendimiento de las relaciones interpersonales de la comunidad.

El contexto cultural está enmarcado por la cotidianidad, la actividad agrícola y la fiesta patronal, en esta última se pueden identificar situaciones de habla que son independientes entre sí; pero que a su vez son manifestaciones de la religiosidad y la cosmovisión de los habitantes de la localidad, así como de los peregrinos de otros poblados que llegan a la fiesta.

Durante la fiesta patronal se representan varias situaciones de habla, las cuales son protagonizadas por los diferentes grupos de danzas, en ellas hay discursos, cantos, baile, vestimenta, música, entre otros elementos. También existen otras manifestaciones religiosas como son las plegarias y ofrendas de todo tipo que los miembros de la comunidad le brindan a la patrona Santa Ana. Cabe mencionar que, las danzas estaban presididas por un discurso pronunciado por el mayordomo principal. Posteriormente, se daba inicio a los cantos y para ello se otorgaba media hora para que cada cuadrilla de danzantes le cantara las mañanitas y se pudiese comenzar con la representación dancística mientras los feligreses presencian los actos y saludan a la divinidad (véase figura 6).



**Figura 6. Fiesta patronal.**

### **Bienvenida**

Es el primer evento de la fiesta, el cual se practicaba en el atrio de la iglesia en la madrugada del 26 de julio, éste es un discurso que pronunciaba el mayordomo principal antes de comenzar las tradicionales mañanitas que las cuadrillas de danzantes y músicos llegan a cantarle a la señora Santa Ana. El mensaje estaba dirigido a los participantes del ritual, danzantes, músicos, feligreses y peregrinos, tanto a los lugareños como a los que provenían de otros pueblos, los cuales llegaban a temprana hora para saludar a la patrona hasta su iglesia.

Las palabras pronunciadas están cargadas de una descripción de la identidad de los pobladores de Milpa Alta o *Malacachtepec Momoxco*, nombre

antiguo de la delegación, cabe mencionar que el mayordomo es la figura que encabeza la fiesta, es el representante de los organizadores de la celebración y como tal, es el encargado de dar la bienvenida a todos los presentes.



**Figura 7. Entrada de la Iglesia de Santa Ana Tacotenco, fiesta patronal.**

**Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.**

El discurso está impregnado de aspectos interesantes en él se pueden identificar algunos elementos que dan cuenta de la estrecha relación entre el ciclo agrícola de temporal y la religiosidad de raíz mesoamericana, producto del devenir histórico, que mezcla elementos procedentes de la tradición indígena y la religión católica (véase tabla 1).



Tabla 1. *Bienvenida*

<b>Náhuatl</b>	<b>Español</b>
Ma cualli axihualo in altepetl teotzitzin in tlaolli	Sean bienvenidos al pueblo de los dioses del maíz
Campa tlaca tlahtoa intlah mixtli	Donde los hombres hablan con las nubes
Campa cihuame in pilhuan quintlatlalohtia ica necuatl	Donde las mujeres arrullan a sus hijos con aguamiel
Campa teotzitzin moihtotia in yollomi cuexoni.	Donde los dioses danzan con los corazones agitados.
Ma cualli axihualo Malacahtepec Momoxco	Bienvenidos a Milpa Alta
Ma cualli axihualo in altepetl in hueye tlahuilli	Bienvenidos al pueblo de la gran luz
Ma pehua ihtotiztli.	Que comience el ritual.

### Los dioses del maíz

Las primeras palabras dichas por el mayordomo son *“Bienvenidos al pueblo de los dioses del maíz”*, enunciado que expresa la importancia de la actividad agrícola tan propia de los habitantes de Milpa Alta, en especial el cultivo del maíz<sup>31</sup>, sugiere al mencionar a los dioses del maíz, las etapas de crecimiento de la planta.

Hay que recordar que con los antiguos mexicanos existían diversas fiestas en las que se caracterizaba el culto guerrero, de la cual intervenían los guerreros y gobernantes; pero también existían una serie de fiestas asociadas a la agricultura,

<sup>31</sup> En la actualidad los pobladores de Santa Ana Tlacotenco siembran bajo el complejo conocido como milpa en el que se articulan la siembra de maíz, haba, frijol y calabaza; ésta es una práctica muy extendida en toda el área mesoamericana.

en las cuales el pueblo o gente común eran los protagonistas del ritual a los dioses de la lluvia y del maíz, así como a las divinidades y patrones de los oficios.



**Figura 8. Semilla de maíz para sembrar. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.**

La ritualidad, de acuerdo a Broda (2004) es producto de una relación compleja que puede ser considerada de la siguiente manera:

La relación era más compleja; era dialéctica y de un simbolismo exuberante. Además del referente solar, la estructura del calendario festivo derivaba de los ciclos estacionales y agrícolas. La división dual del año en estación seca (*tonalco*) y de lluvias (*xopan*) era de importancia fundamental. Las ceremonias de los dioses de la lluvia y de las deidades del maíz y de la tierra constituían el ciclo calendárico básico. (p.38)

Es conveniente resaltar la mención, debido a que la ritualidad se ubica en un contexto en el que la actividad agrícola sigue el patrón del ciclo de temporal, así se tiene que en tiempos antiguos se hace alusión a la diosa *Xilonen* “la que fue y anduvo delicadita y tierna, como mazorca tiernecita y fresca” (Durán, 2006, p 266). Esta es la deidad asociada a la planta de maíz que da como fruto los primeros elotes tiernos. Por ejemplo, en Santa Ana, que también sigue un ciclo agrícola de temporal, se identifica la temporada de elotes en los meses de julio, agosto, septiembre y octubre,<sup>32</sup> de hecho en la fiesta patronal se ofrendan matas de maíz con *xilotes*, aunque es necesario mencionar que en algunos campos de cultivo apenas está espigando la planta de maíz, por tal razón, lo que se ofrenda son los primeros frutos obtenidos de la planta<sup>33</sup>.

Otras deidades muy importantes en el México antiguo es *Centeotl*, dios del maíz; y *Chicomecoatl*, diosa de los mantenimientos, ambas representan a la mazorca; de las cuales se hace un manojito de siete de ellas para que sean el corazón de la troje donde se almacenan las mazorcas, mismas que darán las semillas que serán utilizadas en el próximo ciclo de cultivo. Las fiestas agrícolas tenían la característica de ponderar el espacio geográfico como un escenario muy especial al momento del ritual, los paisajes rituales se convierten en lugares sagrados como lo son las cuevas, los cerros, entre otros.

---

<sup>32</sup> Esto depende del mes en que se haya sembrado. Don Susano Leyva, Marzo de 2014.

<sup>33</sup> Es importante señalar que esto es así debido a que en la zona existen terrenos que se encuentran en sitios con más altura y clima frío, lo que provoca que la semilla tarde en crecer y madurar más tiempo que en campos de cultivo con una altura más baja y con un clima más favorable para que la semilla crezca más rápido.



**Figura 9. Sembrando maíz y frijol en Santa Ana Tlacotenco. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.**

### **El diálogo con las nubes**

El discurso continúa con la frase “*dónde los hombres hablan con las nubes y las mujeres arrullan a sus niños con aguamiel*”, la primera parte de este enunciado hace referencia a la observación y al diálogo ritual que establecen los hombres con las nubes para que sean favorecidos con la lluvia necesaria para el crecimiento y desarrollo óptimo de la milpa, en este sentido, desde tiempos antiguos se hace referencia a la relación existente entre los dioses de la lluvia y los del maíz. El dios Tlaloc y sus tloques producen las nubes que traerán el vital líquido necesario para poder fecundar la tierra y obtener los frutos para la alimentación de la gente.

Las nubes son contenedores de agua, indispensable para la agricultura, aunque pueden generar grandes daños porque traen el granizo que quema la

delicada planta de maíz; por lo tanto, era necesario que el hombre estableciera ciertas prácticas rituales para poder tener explicaciones y control de dichos fenómenos, la observación de las nubes era una práctica común en los campesinos.

Al respecto, en el trabajo de Sahagún (2006) hay menciones sobre las lluvias que caían como nieve y que eran llamados *cepayahuitl*, los cuales pronosticaban que habría buena cosecha en el ciclo por venir; también, si veían las nubes espesas sobre los cerros se pensaba que los *Tlaloque* ya estaban por llegar, o si veían que las nubes eran blancas era señal de granizo que no siempre era benéfico porque podría dañar los campos de cultivo (p. 418).

De forma similar, en Tlacotenco, se han registrado testimonios que tienen relación con los augurios de lluvia y granizo por la observación de las nubes, por ejemplo “si observamos en el cielo acumulamiento de nubes aborregadas y muy altas es indicio de la caída de granizo, no son nubes negras, sino blancas, el cielo truena, cae granizo del tamaño de una canica”<sup>34</sup>.

Para poder determinar lo anterior, los hombres mesoamericanos y los habitantes de los pueblos actuales de raíz mesoamericana, realizan una detallada observación del cielo para prever lo que acontecerá en términos pluviales en su territorio, pero se necesita de la acción de alguien especializado en la materia, como los *teciuhltlazque*, o los *estorbadores de granizos*, su tarea era evitar que

---

<sup>34</sup> Don Isidoro meza, nahuatlato y habitante de Santa Ana Tlacotenco. Maestro normalista y sabio de la lengua y cultura náhuatl, dedicó gran parte de su vida a la difusión y preservación de su lengua materna. Participó activamente con el Dr. Miguel León Portilla en diversos proyectos como en la serie televisiva de “La visión de los vencidos” producida por TV UNAM. Falleció en el año 2012.

dañaran los maizales y en su lugar enviarlos a las zonas desérticas y no cultivadas (Sahagún, 2006).

También, en la *Historia de México* (2005) hay una mención sobre los que ahuyentan nubes y granizo, los llaman *teciuhpeuhque*, siguen procedimientos que tienen como objetivo ahuyentar las nubes, las conjuran y soplan los vientos. No sólo los especialistas hablan o controlan a las nubes de granizo, sino que también el hombre común podía realizar acciones para proteger sus campos de cultivo cuando veían cercana la amenaza de granizo, en este caso lo que hacía “si comenzaba a granizar luego sembraba ceniza por el patio de su casa. Decían que para que no les hiciese mal granizo en su sementera” (p. 146).

En Santa Ana Tlacotenco los campesinos tienen claro que “si llueve te va bien y sino ¿qué cosecha vas a recoger? ese es el riesgo del campesino”<sup>35</sup>. Por eso es necesario observar las nubes y protegerse del granizo. Anteriormente se realizaban ciertas prácticas para tal fin. Don Isidoro Meza relata lo siguiente:

El domingo de Ramos, las esposas de los campesinos compraban varias palmitas y las bendecían; cuando ya va estar el elote llevan el ramo al terreno y en el centro de la parcela lo amarran a la mata de maíz y si tienen muchos ramos los pondrán en otras partes del terreno, generalmente en las esquinas del terreno y aunque caiga granizo, los demás terrenos se van a afectar, van a ser destrozados, y el campesino se lamenta, dice: se fregó mi terreno, ¿ya que voy a hacer? Y aunque llore, con tanto amor se cultivó todo; todo para que en unos minutos se acabe todo, pero si se ponían las

---

<sup>35</sup> Don Domingo, campesino de Santa Ana Tlacotenco. Marzo de 2014.

palmas, bueno, te dicen ¿qué le hiciste a tu terreno? lo demás se fregó todo y tu terreno mira, si se ve medio partidito, pero poquito<sup>36</sup>.

Al respecto doña Neófitas<sup>37</sup> explica que “la palma te sirve como protección, sirve para que no se granice, que no le pegue granizo, para muchas cosas, la palma te puede servir para eso, antiguamente se usaba para que no le pegue granizo”. Entre los diversos usos que tiene, comenta lo siguiente: “yo te puedo curar con eso (la palma), la palma sirve para poner protección en tu casa, que normalmente se ponen en todas las casas, la palma sirve para cuando en este tiempo que llueve granizo y acaba y arrasa con todo, pues tú te sales en la puerta con la palma y se pasa el granizo, antiguamente los antepasados así lo hacían”.

Las palmas se colocaban en el mes de julio, aproximadamente el día 15, que es el tiempo en el que las granizadas azotan la región, así que debían protegerse. Por otra parte, cuando había escasez de lluvia se hacían misas de rogación en las que “el sacerdote rogaba, y decía: vamos a hacer la misa para pedir lluvia”, y también “se sacaba y se rogaba mucho para que lloviera, se caminaba por las calles principales, era mucha la procesión, se iba cantando, había danzas, se rogaba mucho para que lloviera”<sup>38</sup>.

Don Isidoro Meza recuerda que cuando tenía entre 12 y 15 años, las lluvias eran más benéficas para la agricultura, debido a que para la fecha en la que se

---

<sup>36</sup> Julio de 2011.

<sup>37</sup> Doña Neófitas es habitante de Santa Ana Tlacotenco, se dedica a la recolección de plantas medicinales y a curar, aunque no le agrada que esto último se conozca debido a que menciona que es una actividad muy delicada por lo que es mejor que no se sepa que cura. No quiso revelar su apellido ni su edad. 11 de Julio de 2011.

<sup>38</sup> Agosto de 2011.

celebra la fiesta patronal (26 de julio) “ya había elotes, lo cual quiere decir que la lluvia no escaseaba”. Cuenta que en esos tiempos los campesinos observaban el cielo para identificar cualquier indicio de lluvia benéfica o perjudicial para los campos de cultivo; por ejemplo, narró que existe una serpiente de nube llamada *ehcacacoatl* o *yehyecacoatl*, que según lo mencionado por don Isidoro, significa “serpiente de aire o de nube”, la cual tenía las siguientes características:

[...] se colgaba de las nubes que estaban soltando lluvia, de ahí se colgaba un pedazo, así como remolino de nube, pero colgado así, y ese hacia esto, coleaba demasiado y entonces, hasta tenía su nombre de eso, cuando coleaba se oía dos o tres kilómetros el ruidote, el aire, el viento que hacia cuando coleaba de allá para acá, y donde pasaba la punta de esa culebra de agua, ¡híjole, qué cantidad de agua iba soltando! eran unos chorreros de agua y eso yo lo viví, nadie me lo contó. Los árboles se retorcían y caía una cantidad de agua y entonces lo que te decía ahorita es que se llegaban a romper las culebras de agua, a desprenderse de las nubes de arriba se llegaban a desprender y entonces es cuando se venía la tromba, si caía un aguacero que destrozaba, cosa que eso ya no lo vemos en la actualidad.<sup>39</sup>

Las culebras de agua provienen del cielo, al respecto explica doña Neófito que:

[...] es una nube, haz de cuenta en forma de víbora y ya cuando dicen que está bien nublado, no que aguacero se va a llevar, no manchen, agárrense que eso si es un aguacerazo, cuando empieza a granizar empiezan los

---

<sup>39</sup> Agosto de 2011.



relámpagos y se rompe esa víbora cae y hace un hoyote, tipo una ollota o una cazuelota, este te tumba todo y donde se rompe por eso vienen las barrancadas de agua... hay gente que dice que las corta con el machete, eso se hacía antes, todo tiene su mentalidad, ¿cómo se va a hacer eso? eso lo hacen los abuelos, los antepasados pero ¿ahora quién?.

Los testimonios encontrados en torno a cómo se enfrentaban los habitantes de Tlacotenco a la culebra de agua o de nube señalan que era una acción peligrosa, no cualquiera la podía hacer. Al respecto doña Neófito comenta que “es peligrosísimo, cuando cae un rayo en el monte dices ¡híjole! ese ocote lo partió, si lo parte el aura no puedes pasar, no lo puedes agarrar, si tú lo agarras, ya tuvo ocho días, quince días o hasta un mes, se parten tus pies, se te hacen grietas en los talones, hasta tú mano se parte, por eso no se puede agarrar o cortar esa leña; y es, dicen, mentalmente, o nada más es una historia como quien dice, real, que mucha gente no la cree o no lo queremos creer y dicen, ay no, está loca, eso es mentira”<sup>40</sup>.

La lluvia es benéfica para los cultivos, los hace crecer, pero el granizo y las culebras de agua son muy perjudiciales para los campos agrícolas, debido a que echa a perder la siembra, por eso era muy importante observar el cielo y las características de las nubes, llevar a cabo ciertas prácticas rituales que permitieran proteger las sementeras, como el uso de las palmas que se bendicen el domingo de ramos. Aunque también los campesinos utilizaban otros

---

<sup>40</sup> Julio 2011.

procedimientos para alejar los granizos y evitar que produjera daños, debido a que estos eran muy fuertes debido a que como señala doña Neófitita:

antes eran barrancadas que se hacían, barrancas que se hacían, pasaba y arrancaba magueyes, árboles, troncos de árboles, ¿por qué se hicieron las barrancotas? porque llovía bastante, ahora ya no llueve como antes; anteriormente habían como en Estados Unidos, como tipo tornados así grandotes, el maíz en este tiempo estaba todo bien agachado, llovía, si no echaban balazos ¿para qué? ah, para que no cayera más granizo.<sup>41</sup>

La ritualidad y el inicio de la temporada de lluvias peligrosas se entrelazan, es por ello que los meses de julio y agosto son reconocidos en la comunidad como los más acuíferos, ya que es dentro de esta temporada que se presentan las lluvias más intensas. El mes de agosto es identificado como el mes del granizo, “el día 24 de agosto, el día de san Bartolomé Xicomulco, un pueblo de Milpa Alta, contaban que ese día caían las víboras porque llovía ¡híjole, que daba miedo! todo este mes era muy terrible por el granizo, en agosto era el mes del granizo, mes de las culebras de agua”<sup>42</sup>. El granizo de agosto podría dañar la siembra, don Isidoro sigue su relato diciendo que:

cuando el maíz estaba en jilotito, que aquí llamamos jilotl que viene del náhuatl *xilotl* que significa pequeño elotito y le cae el granizo, como son grandotes los granizos lo golpetea mucho al elote y lo apaga lo rompe el maicito y ya no crece a pesar de que tiene muchas hojas, pero ¡cómo es la

---

<sup>41</sup> Julio de 2011.

<sup>42</sup> Don Isidoro Meza, Agosto de 2011.

naturaleza! que cada elote tiene como 5 o 6 hojas, está bien protegida la mazorca, el elote, todo ese montón de hojas es para proteger al maicito, tan delicado que es, entonces si lo llegaba a descomponer, echar a perder la siembra, pero cuando era muy fuerte, cuando no, ¡no! no le pasaba nada al elote porque está bien protegido.

La observación de las nubes y de los diversos indicios que anunciaban lluvia eran parte de la cotidianidad de los campesinos que conjugados con las prácticas rituales colectivas (fiestas patronales) así como las privadas (las que realiza el campesino y la familia tanto en el hogar como en el terreno de siembra) tejían un entramado ritual enclavado en la tradición mesoamericana como en la católica, debido a que buscaban entablar comunicación con lo sagrado, con la divinidad católica u otras entidades que gobiernan los fenómenos naturales. Por ejemplo; a los fenómenos sobrenaturales en Santa Ana Tlacotenco se les conocía con la palabra náhuatl *amo yectli*, que significa literalmente lo no bueno, al respecto don Isidoro cuenta lo siguiente:

Ese es el *amo yectli*, el tío, para los *ticitl*, los curanderos decían mucho es el tío, pero no lo menospreciaban, no decían ese no tiene sentido, o ese horrible, sólo decían, no lo ofendas es el tío, ese también nos ayuda, es el que nos da agua, es el que nos da de comer, es el que nos socorre, estaba ligado totalmente el bien y el mal, las dos cosas sobrenaturales, los consideraban como tanto buenas como malas, no por el hecho de ser el mal aire o el demonio, no quería decir que ese no nos va a ayudar sino que decían no, ese también nos ayuda, es el que nos va a mandar la lluvia pero

nos puede castigar sino le obedecemos... el bien y el mal se conocían con dos nombres; *yectli*, que es lo positivo y *amo yectli*, es lo negativo. Esto es llamado también el bien y el mal y forman la dualidad.<sup>43</sup>

Los lugares en donde habitaba el tío o el *amo yectli* eran los cerros, barrancas (las cuales hay muchas en la geografía del pueblo), entre otros; ahí se les depositaban ofrendas, en el caso de Tlacotenco apunta don Isidoro “seguro era el cerro de San Miguel, pero había otros cerros donde se le iba a rendir culto”; y agrega que “a pesar de la religión cristiana, a pesar de eso, se sigue rindiendo culto a la naturaleza, se sigue temiendo, se teme el bien y se teme el mal. Antiguamente, cuando la gente no sabía de huracanes, la gente se concentraba a pensar que era el castigo de un determinado cerro. Inclusive cuando llegaban a morir personas por un rayo, tenía un nombre muy especial eso, se llamaba *tlahuiteco*<sup>44</sup>, que significa fue pegado, fue golpeado, y entonces todo eso ellos lo explicaban de una manera muy distinta”<sup>45</sup>.

Los cerros forman parte del espacio ritual de los habitantes de Santa Ana Tlacotenco, y en general de los demás pueblos de Milpa Alta, algunos enigmáticos como por ejemplo el llamado *Zilcuayo* el cual “antes no le gustaba la gente, orita ya, antes eran tiempos que no dejaba acercarse era más cimarrón, cuando se acercaba cerca del cerro, este ya se molestaba y era la forma de correrte con un granizo o trueno”; los cerros tienen su historia, dice don Domingo, “son gente que vivieron como orita, son gente que no están relacionados con lo que es orita la

---

<sup>43</sup> Agosto de 2011.

<sup>44</sup> Molina lo define como caer rayo.

<sup>45</sup> Agosto de 2011.

iglesia, son muy diferentes apartados de ella”. Los cerros eran personas, están vivos, por lo tanto, ellos eligen a las personas que tenían acceso a los lugares en donde se les hacían ofrendas.

Es preciso señalar que no cualquiera podía subir y llegar a esos lugares, porque son gentes escogidas. Al respecto, don Domingo deja en claro que las personas que podían subir al cerro del *Zilcuayo* eran las que te hacían un trabajo “porque también ellos los obligan, porque nada más y por meterse son personas escogidas, es como orita la semilla, debe ser seleccionada, en ese tipo de personas también las seleccionaban”<sup>46</sup>.

En este sentido, don Isidoro menciona que muy cerca de los límites del Distrito Federal y del Estado de México se encuentra un cerro que pertenece al pueblo de San Juan Tezompa en él “hay mucho sótano, los sótanos son sumideros de agua, hay mucho cerrito. Esa montaña, ese bosque tiene muchos cerritos con pocitas, con sumideros, de ahí no sale el agua para nada, todo se va para adentro, pero de ahí salen las nubes, bien misteriosa esa montaña, se llama el Ocotál, dos cerros o *Ayohquemel*”<sup>47</sup>.

En una ocasión don Isidoro tuvo una experiencia en ese lugar, en un terreno de labranza que era de su propiedad, un día él había ido a trabajar junto con algunos miembros de su familia y comenzó a llover, se fueron a resguardar a su camioneta, pero entonces recordó que había olvidado algo y tuvo que regresar

---

<sup>46</sup> Agosto de 2012.

<sup>47</sup> Agosto de 2011.

al terreno, fue entonces que escuchó un sonido que salía del monte, fue cuando se percató de lo siguiente:

[...] estaba subiendo la nube, estaba naciendo en el monte, pero como una víbora de agua pero para arriba, como un torbellino, un remolino, pero no de polvo sino de pura nube, estaba naciendo del Ocotil, alguna de las pozas estaba sacando nubes, pero bien que se veía en medio de los árboles, pero grande, era una cosa como de veinte metros de diámetro o más, a lo mejor por la distancia no lo veía yo tan grande, pero estando ahí yo veo que era de más metros de diámetro pero unas vueltotas que hacía, daban de vueltas las nubes, no se desprendían estaban girando las nubes, estaban haciendo un ruidote horrible y se fue no muy alto, cómo se veía que se acumulaban las nubes, se iba acumulando las nubes, pero nube ya negra, lista la nube para caer en calidad de agua <sup>48</sup>.

También doña Neófita comenta que “los sótanos tienen muchas cosas, son como las cuevas y las barrancas son de otra persona, no son de dios”<sup>49</sup>. En suma, la observación del cielo y en especial de las nubes es algo tan familiar como necesario para los campesinos de Milpa Alta y, en especial, en Santa Ana Tlacotenco.

Esto le da ciertas características a la ritualidad colectiva y familiar en los campos de cultivo; la lluvia que es traída por las nubes que se generan en los cerros pueden traer beneficios o desgracias para la gente, por eso es importante

---

<sup>48</sup> Septiembre de 2011.

<sup>49</sup> Julio de 2012.

entablar comunicación por medio del rito, para llevar ofrendas al cerro (como en tiempos antiguos), al campo de cultivo o llevar las primicias del trabajo agrícola a la iglesia del pueblo en la fiesta patronal.

La comunicación de la colectividad esta matizada por la tradición religiosa mesoamericana, en las que dichas creencias, así como las católicas conviven y forman parte de la misma cosa, como lo afirma don Isidoro cuando habla de Dios y las divinidades católicas como la Señora Santa Ana y el mal (*amo yectli* o el tío) asociado a los aires y a la entidad que habita en cerros y barrancas; donde ambos ayudan, en especial este último “manda la lluvia y puede castigar si no se le obedece. El bien y el mal forman la dualidad”<sup>50</sup>.

La lluvia y la agricultura están estrechamente ligadas por obvias razones; su significado es mucho más patente en zonas como Milpa Alta en la que por sus características geográficas no hay cuerpos de agua que puedan suministrar de forma abundante y permanente a los pobladores y a los campos de cultivo.

En este sentido, el discurso de bienvenida que pronunciaba el mayordomo adquiere un valor excepcional en cuanto a la definición de la actividad cotidiana de los habitantes de la región, cuya vida está marcada por la observación de los fenómenos naturales, en especial los relacionados con las nubes portadoras de lluvias y la ritualidad asociada a ellos, además de enfatizar la presencia de diversas divinidades asociadas al crecimiento del maíz, la fertilidad, la lluvia y la tierra, sean éstas parte del santoral católico o bien del “demonio o el tío” como se le denomina en la región.

---

<sup>50</sup> Véase nota 19.

## El aguamiel

El discurso continúa cuando el mayordomo menciona que el pueblo es “*donde las mujeres arrullan a sus hijos con aguamiel*”, esto es interesante debido a que en el contexto milpaltense adquiere un significado muy particular. La utilización del aguamiel y pulque era una práctica muy extendida. La escasez de agua en la región obligaba a las familias a cultivar magueyes que los proveían de aguamiel y pulque para su consumo familiar o para la comercialización que les permitiera obtener ingresos para satisfacer sus necesidades básicas.

A este respecto, don Susano Leyva<sup>51</sup> comenta que la mayor parte de la gente del pueblo raspaba el maguey, algunos eran *poquiteros* y otros eran *tlachiqueros*.<sup>52</sup>

La planta de maguey era aprovechada en su totalidad, tanto para obtener aguamiel y pulque, así como también para obtener hilo con el que se fabricaban los ayates; también, utilizaban el *metzalli*<sup>53</sup> “para alimento de los cerdos el cual mezclaban con masa y servía para engordarlos y la manteca y la carne salía muy buena”<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Noviembre de 2013.

<sup>52</sup> Los poquiteros son los que tenían dos o tres magueyes para raspar y sólo era para obtener el agua miel y pulque necesario para el consumo familiar, en contraposición estaban los tlachiqueros que tenían de uno o hasta más partidas de magueyes (una partida equivale a 16 magueyes) cuyo producto lo comercializaban en los pueblos vecinos de San Juan Tezompa, San Andrés Mixquic y Tetelco.

<sup>53</sup> El *metzalli* es lo que se le quita al maguey al momento de raspar.

<sup>54</sup> Don Susano Leyva comenta que el metzalli era utilizado en la época de la revolución como alimento debido a que no había siembra. Entrevista realizada el 3 de noviembre de 2013.





**Figura 10.** Tlachiquero, Don Ignacio Sánchez (†). Foto tomada por Jaime Vásquez, 2013.

El aguamiel no provoca daño en el estómago, don Isidoro Meza señala que “hace mucho tiempo los niños en vez de tomar café o agua tomaban su pulque. También se utilizaba para la señora que tuviera a su bebé y no diera leche, le daban su pulquito calentito y al rato se soltaba la leche”<sup>55</sup>. Las madres que tenían dificultades para que les saliera leche de los senos tomaban este remedio, que según sus relatos es muy efectivo.

El pulque, señala don Susano Leyva, recibe varios nombres, por ejemplo; cuando es aguamiel se le llama *nehuatl*, el pulque normal se le llama *neuhtli*,

---

<sup>55</sup> Septiembre de 2011.

*necchichic* cuando es un pulque fuerte que lleva dos o tres días sin que se le agregue agua miel y cuando lleva más de ocho días almacenado sin que se le agregue aguamiel se le llama pulque azul porque después de pasados los ocho días adquiere ese color<sup>56</sup>.

El aguamiel arrulla a los niños y el pulque ayuda a la madre cuando tiene problemas para alimentar a su hijo, que como ya se mencionó, después de tomar el remedio tenía leche en abundancia para el bebé. Aunque también se le llegaba a dar pulque no muy fuerte a los niños, para que se pudieran dormir en la noche sin ninguna complicación.

El pulque, al igual que el maíz, posee un sentido sagrado, al menos así lo deja ver Sahagún (2006) cuando registra que los "...efectos los atribuían al dios del vino y al vino, y no al borracho" (p. 49). Al dios que se hace referencia es a *Tezcatzontecatl*, que está asociado al pulque. Se creía que las divinidades estaban en la bebida, por lo tanto, sólo se utilizaba en un contexto ritual y sólo lo podían consumir los viejos. El franciscano agrega lo siguiente:

aún ahora en el cristianismo hay algunos o muchos que se excusan de sus pecados con decir que estaban borrachos cuando los hicieron, y esto con pensar que la opinión errónea que tenían de antes corre también en el cristianismo, en lo cual están muy engañados y es menester avisarlos de ello, así en la confesión como fuera de ella (Sahagún, 2006, p. 49).

---

<sup>56</sup> Noviembre de 2013.

En la comunidad de Tlacotenco no se hace mención a un carácter sagrado, sólo se considera que es una bebida tradicional de la región, y como tal debe conservarse su consumo, por lo que en muchos hogares se dedican a la práctica de raspar el maguey para la obtención del líquido que servirá para su comercialización y consumo familiar; además de que se reconocen los beneficios mencionados anteriormente.

### **Los dioses**

La frase que enfatiza que es el lugar “donde los dioses danzan con los corazones agitados” parece hacer referencia a la vitalidad de la divinidad, es decir, que la sustancia divina se manifiesta de forma activa y perceptible en el medio natural, en la realidad, esto es, materializada en las fases de crecimiento del maíz, los fenómenos involucrados en las lluvias, en el granizo, en la salud y en la enfermedad, en la geografía, y en forma general en la vida del hombre. En el tiempo mundano sus esencias quedan encapsuladas en la materia perceptible al respecto López Austin (2008) argumenta lo siguiente:

Su cobertura, dañada por el tiempo, los enviará al mundo de la muerte; pero allá esperarán la nueva oportunidad de surgir de nuevo. Así, clases y especies se reproducirán perennemente, pues su esencia será divina, la misma que girará en el ciclo de la vida y de la muerte haciendo de cada planta, animal, roca, astro, un dios recluido. (p. 42)

Ahora bien, la identificación de esta particularidad con la danza puede estar determinada porque esta práctica es una forma de acercamiento al ámbito de lo sagrado, rememora al ritual mediante el cual se honra a los dioses.

Este planteamiento es interesante, debido a que con los dioses del maíz y el diálogo entablado con las nubes por parte de los lugareños de Santa Ana remite a entender que se debe establecer comunicación con las deidades por medio del ritual, ya que al ser pueblos dedicados a las actividades del campo necesitan de la lluvia que puede traer bonanza y alejar la desventura de los campos de cultivo, de ahí la importancia de entablar el diálogo.

La comunicación con los dioses es continua, centrada en obtener más beneficios que daños en la actividad agrícola. Ésta se da en varios momentos, tanto en vísperas de la temporada de lluvias (con la utilización de las palmas que se dan el domingo de ramos), así como cuando las lluvias han llegado. Las prácticas rituales se establecen para entablar el diálogo con las nubes como se señala en el discurso, para que la actividad agrícola no se vea afectada por la lluvia o falta de ella, el granizo y las heladas.

En lo que respecta al aguamiel, este proviene del maguey, que es una planta cultivada en la región. Cabe mencionar que la deidad asociada a esta planta es *Mayahuel* la cual era representada en los códices antiguos con adornos “como el yacameztli, nariguera de luna y, en sus escudos, el glifo lunar.

En algunas ocasiones, el vestido de Mayahuel estaba adornado con cuartos crecientes [...] Todavía en la actualidad el maguey es castrado cuando la luna

está en creciente, nunca en menguante, y el aumento o disminución a la afluencia del líquido puede ser notado perfectamente según las fases de la luna.” (González 1975, p. 94)

Es interesante la relación de la planta con el astro lunar, puesto que como lo indicó González (1975) éste tiene relación con fenómenos naturales tales como “la lluvia, la vida de las plantas, la menstruación, la fertilidad y la reproducción.” (p. 85)

Cabe mencionar que las diosas *Teteo Inan* y *Xochiquetzal* son consideradas deidades lunares: a la primera se le asocia con la luna vieja y la segunda con la luna joven. Ésta misma autora señala que investigadores como Krickeberg y Seler identifican a la diosa *Toci* (nuestra abuela) con *Tlazolteotl* y *Mayahuel*, esta última asociada al maguey (p. 95). Más adelante se argumentará sobre la posible relación de la señora Santa Ana con la diosa *Toci*. Por el momento, se puede decir que el maguey y el líquido que emana de él son símbolos asociados con la fertilidad, que en un contexto agrícola son de gran importancia.

Además, el hecho de que el aguamiel sirva para arrullar y criar a los niños remite a la idea presente en otras comunidades como los *Teenek* de la huasteca potosina que consideran que el maíz y los niños poseen atributos muy similares. Además de que los infantes tienen características asociadas a la fertilidad, y al igual que el maíz, son delicados y susceptibles a los daños externos tanto naturales como humanos. También consideran que tienen una estrecha relación

con los seres que proveen la lluvia, el rayo, el agua terrestre, el maíz y en general con la fertilidad tanto vegetal como humana (Hernández, 2004, 217).

En este sentido, el hombre, la mujer, los niños, el maíz, la lluvia y el maguey contienen una sustancia divina, las cuales entablan comunicación para obtener beneficios para las familias y la comunidad, que se manifestarán en la fertilidad humana y natural. Otro aspecto importante, relacionado con la sustancia divina contenida en los elementos que conforman la geografía del lugar tiene que ver con los cerros. Al respecto, don Domingo compartió una historia en que el protagonista es el cerro emblemático de Milpa Alta, el *Teuhtli* y su relación con el *Popocatepetl* y el *Iztaccihuatl* :

Todos esos cerros tienen historia, son gente que vivieron como orita. Son gente que no están relacionados con lo que es orita la iglesia, son muy diferentes, apartados de ellos. Si te hacen un trabajo (un *ticitl*), porque también ellos (los cerros) los obligan porque no nada más es por meterse, son personas escogidas (los *ticitl*), es como orita la semilla, debe ser seleccionada...<sup>57</sup>

Los cerros forman parte del pensamiento de la comunidad; de ellos se cuentan muchas historias. Se les atribuyen rasgos particulares que los diferencian unos de otros, eran dioses, poseen rasgos humanos, un ejemplo de ello es el siguiente relato:

---

<sup>57</sup> Marzo de 2011.

Son cuatro personajes, es el *Chichinauhtzin*, el *Teuhtli*, el *Popocatepetl* y el *Iztaccihuatl* según cuentan la historia que cuando vinieron, cuando esos personajes existieron, se estaban peleando por la mujer blanca que es el *Iztaccihuatl* y el Popo era el que estaba más cerca de ella, se puede decir que tenía más vínculo, estaba más relacionada con ella, entonces el otro cerro, que era el *Teuhtli* se venía acercando y decía a mí también me gusta y quiero relacionarme con ella. Entonces venía el *Chichinauhtzin* y le dijo ¿sabes que ella ya es mi prometida? Contesto el Popo; cálmate porque yo te quemo tu casa, y el *Chichinauhtzin* respondió: yo también quiero tener un amorío con ella. El *Popocatepetl* contestó: ya te dije o te calmas o te quemo tu casa.

Y como no hizo caso dicen que por eso lo quemo y recibió el nombre de *Chichinauhtzin*, lo chichinió, o sea lo quemó. Y sí, las piedras están escurridas, el que lo quemó fue el Popo.

Y este (*Teuhtli*) se acercó más dice que se venía acercando, y ya nomás como que se agachó así para que no lo vieran, haz de cuenta una lomita, así como este cerrito y dice ¡ah pos allá están, pero yo me escondo aquí tantito por eso dicen que quedo más bajito. El Popo le dijo: Yo la tengo más cerca de mí, ya no te metas con nosotros, ya me hizo caso a mí, tú sales sobrando. Y el *Teuhtli* le responde: Pero es que a mí también me gusta.

El Popo dice: Si no te quieres estar quieto te voy a echar los *tepemecaz*, el *tepemeca* es sinónimo de piedra, pero en forma de serpiente alargada, y sí hay indicios de las piedras de *tepemeca*, son piedras como de cuatro o cinco metros, pero en forma de serpiente alargada entonces con eso lo paró, ya con eso te vas a calmar, le dijo el Popo. A uno le quemó la casa y al otro le puso los *tepemecaz* y ya fue él el que se quedó con la *Iztaccihuatl*<sup>58</sup>.

Los cerros que rodean la delegación Milpa Alta, son protagonistas de la tradición y la oralidad que son medios por los cuales se refleja la creencia de que allí se alojan fuerzas que podrían dotar a la comunidad de lluvia para los campos lo que traería una buena cosecha, aunque también influirían en los fenómenos naturales que dañarían los cultivos además de provocar enfermedades en los habitantes el pueblo.

---

<sup>58</sup> Marzo de 2011.





**Figura 11. Volcán Teuhtli. Foto tomada por Jaime Vásquez, 2012.**

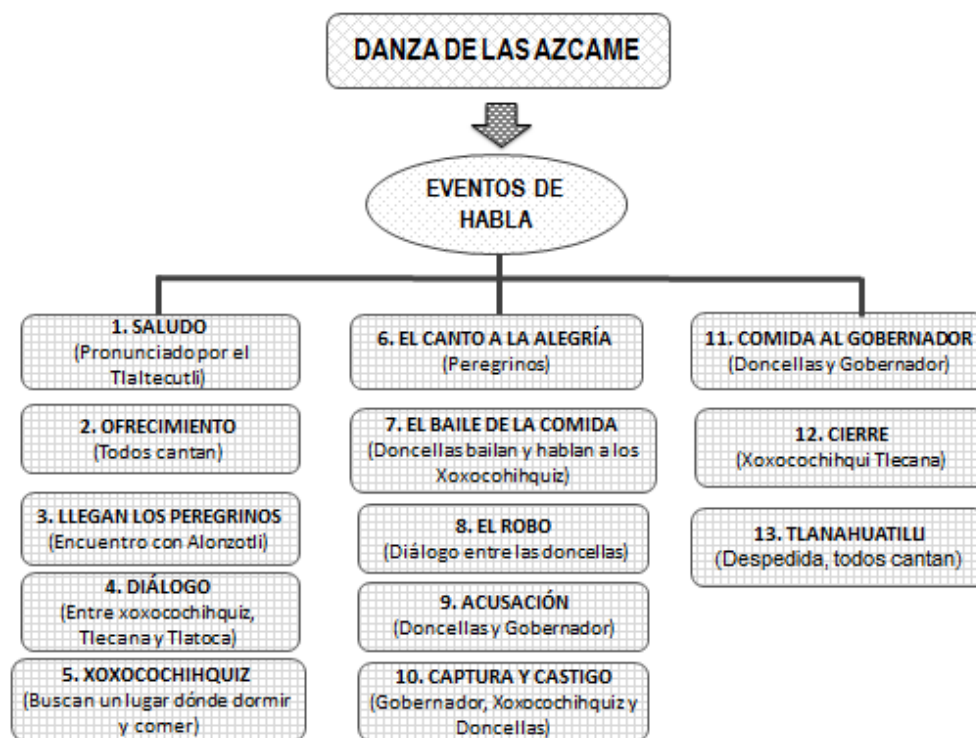
De igual forma, son protagonistas de historias en las que poseen voluntad y rasgos de personalidad atribuibles a los hombres, es decir, se enojan, se enamoran, son vengativos; pero también le traen beneficios. Los cerros entonces, se mueven en la dicotomía de provocar el bien y el mal, de ser el *yectli* o el *amoyectli*, pero ambos son necesarios para la vida en la comunidad. Por eso es necesario estar en constante comunicación con los fenómenos naturales, con los cerros, con el maíz, con las nubes, con la lluvia, con la tierra, con los santos católicos.

La relación está regida por el tiempo, por el ciclo de sequía y de lluvias. Por lo que no es casual que el inicio de los ensayos de la danza se dé el 3 de mayo, fecha simbólica que marca el comienzo de la temporada pluvial. Es aquí en donde

las prácticas rituales adquieren una significación importante, debido a que, por medio de los cantos, las danzas, las plegarias, los rezos, las peticiones, las protecciones y demás objetos y acciones son destinados para conseguir los objetivos de la comunidad y de cada uno de sus miembros.

### **El inicio de la danza de las azcame**

*La Danza de las Azcame* como situación de habla, está constituida por una serie de escenas en las que los personajes se caracterizan por utilizar el idioma náhuatl de forma muy elegante, además de alternar momentos en los que bailan o entablan diálogos. La representación tiene 13 escenas o eventos de habla que a su vez están conformados por una serie de discursos y cantos que son pronunciados por los personajes y que otorgan sentido a la escenificación. Cabe indicar que, para la identificación de estos eventos, se contó con la ayuda del músico don Susano Leyva, del quién se ha hablado en otro apartado (véase figura 12).



**Figura 12. La “danza de las Azcame”.**

A continuación, serán analizados cada uno de los eventos con sus respectivos discursos y personajes, se agregarán cuadros que permitan identificar los diálogos en náhuatl y español para una mejor comprensión, además de que se enriquecerá el análisis con información que ha sido recolectada en el trabajo de campo que se realizó en la comunidad.

### **1. El Saludo (recitado por el *Tlaltecutili*)**

#### **El *Tlaltecutili***

El saludo enmarca el inicio de la danza, este momento es muy importante debido a que se realizaba en el atrio de la iglesia de la señora Santa Ana (véase tabla 2).

Tabla 2. *El Saludo*

Náhuatl	Español
Nonantzin tehuantin titoanimatzin oaceco inin tonaltzintli quemem mixpantzinco tipahpaqui nocnictzitzihuan azcatzitzintin mato ihto tican camiac pahpaquiliztli inin axan tonaltzintli tomahuiznantzin ilhuitzin	Madre, usted es nuestra alma Llegó cómo este día, cómo a su presencia estamos a gusto Hermanos hormiguitas bailemos Con mucha alegría, como hoy en este día nuestra madre apreciada, su festividad.

El discurso inicial era pronunciado por un personaje llamado *Tlaltecutili*, este personaje tiene un rol importante en la trama. Al respecto, don Susano Leyva lo traduce como el señor o gobernante del pueblo; asimismo, es preciso señalar que el nombre es precedido por la palabra *Tlatehuani* que enfatiza su rol de gobernante. También, don Isidoro Meza mencionó que la palabra puede provenir de *Tlatquihuan*<sup>59</sup> que significa “el patrón o el rico”<sup>60</sup>. Estos significados pudieran remitir al gobernador del pueblo, o de forma literal el dueño o el señor de la tierra.

En primer lugar, se puede mencionar que dentro de los contextos de raíz mesoamericana el gobernante poseía gran importancia, por ejemplo, Sahagún (2006) señala lo siguiente:

<sup>59</sup> Tlatquihuani: Tlatquihua- (dueño de alguna cosa; o persona que tiene bienes), - huani (ihua: Vt enviar algo) El que manda.

<sup>60</sup> Agosto de 2011.

Las excelencias del señor, rey o emperador, obispo o papa, pónense por vía de metáfora *ceuallo*, *hecauhyo*, quiere decir, cosa que hace sombra, porque el mayor ha de hacer sombra a sus súbditos; *malacahyo*, cosa que tiene gran circuito en hacer sombra, porque el mayor ha de amparar a todos, chicos y grandes. *Pochotl* es un árbol que hace gran sombra y tiene muchas ramas, *ahuehuetl* es de la misma manera, porque el señor ha de ser semejante a estos árboles, donde sus súbditos se amparen. El mayor ha de ser reverenciable, espantable,preciado y temido por todos. El mayor que hace bien su oficio ha de llevar a sus súbditos, unos a cuestras, otros en el regazo, otros en el regazo, otros en brazos, los ha de allegar y tener bajo sus alas, como las gallinas a sus pollos. (p. 533)

Este personaje también remite a la deidad antigua con un papel muy importante dentro del panteón mexicana; sobre este dios Caso (2004) señala que “Las ideas de tierra y muerte están íntimamente asociadas en la mente azteca no sólo porque la tierra es el lugar al que van los cuerpos de los hombres cuando mueren, sino porque también es el lugar en el que se ocultan los astros, es decir, los dioses, cuando caen por el poniente y van al mundo de los muertos” (p. 71).

La tierra está estrechamente relacionada con el movimiento de los astros, con la vida y la muerte. En este sentido, se puede apuntar que en Tlacotenco y en varios poblados de Milpa Alta se encuentran creencias que tienen que ver con las características que poseen la Luna y el Sol en diversas épocas del año para determinar los beneficios o tragedias que puede traer a la comunidad en cuanto a la fertilidad de la tierra; por ejemplo, don Isidoro Meza relata que “si observamos la

luna muy blanca y muy redonda es indicio de la prolongación de calores y de que no lloverá quién sabe hasta cuándo”; también si “se observa la caída de uno o más relámpagos sin acompañamiento de lluvias, esto indicará que no va a llover durante varios días, aun siendo temporada de lluvias como en julio o agosto (relámpago= *tlacuacualaca* / *ilhuicacuacualaca*; truena el cielo / lluvia= *quiahuitl*).” O bien, “si en la puesta del sol lo observamos de un amarillo intenso o rojizo, también es indicio de falta de lluvias (sol= tonalli o Tonatiuh)”.

Estos augurios anuncian sequía y esperanzas poco favorables para la agricultura, pero sí en cambio el campesino observa que la Luna está ovalada y blanca “es augurio de lluvias, la cual llega a los 8 días de estos sucesos”.

La observación de los astros y del cielo, como se apuntó líneas atrás, es una práctica relacionada con la actividad agrícola, y, por lo tanto, también con la tierra y la fertilidad. Los dioses del agua y de la tierra tienen una relación muy estrecha, por ejemplo, en los mitos de creación registrados en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 2005) se relata que *Tlaltecuhli* y su mujer *Chalchiuhtlicue* fueron creados y consagrados como dioses del agua y que “a éstos se pedía, cuando se tenían de ella necesidad” (p. 26). Esto tiene relación con una traducción que se hace del nombre *Tlaloc* en la región de Milpa Alta y que relató don Juan Torres Vilchis, que se desempeña como maestro de nahuatl en la demarcación, el cual señala que “el nombre *Tlaloc* proviene de *tlalli*, que significa tierra y de *octli* que significa vino, por lo que la palabra compuesta quiere decir el licor de la tierra, el cual es el agua evaporada que sale de la tierra por el efecto de

los rayos solares y que sube al cielo y forma las nubes que proveerán de lluvias a los campos”<sup>61</sup>.

También se encuentra que los dioses de la tierra y del agua están íntimamente relacionados, por ejemplo, en el texto conocido como *Historia de México* (Garibay, 2005) se encuentra la narración que tiene como protagonistas a *Quetzalcoatl*, *Tezcatlipoca* y la diosa de la tierra *Tlatecutli*, la cual fue bajada del cielo por estos dioses para que existiera el mundo como lo conocemos:

Es menester hacer la tierra”. Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres. (p. 108)

---

<sup>61</sup> Entrevista con don Juan Torres Vilchis el 2 de diciembre de 2010.

Los dioses de la tierra y del agua están ligados por la actividad agrícola. Su unión también está matizada por la geografía, por las formaciones montañosas, por la vegetación, la fauna, las cuevas, entre otros. Estos elementos forman parte del conjunto de elementos simbólicos que el ser humano utiliza para categorizar su entorno y para regular sus prácticas religiosas y agrícolas. En este sentido, las fiestas que celebraban los mexicas están colmadas de símbolos que hacen patente la relación entre los dioses del agua, la tierra (fertilidad) y del maíz con el ser humano.

La comunicación se entablaba de diversas formas, por medio de sacrificios en los que se ofrendaba sangre y corazones, como cuando celebraban la fiesta de *Atlcahualo* y en la que Sahagún (2006) señala que en dicha fiesta honraban a los dioses del agua sacrificando niños que tuvieran dos remolinos en la cabeza y hayan nacido en un buen signo, los sacrificios se oficiaban en los montes, en la laguna de México.

La ofrenda es una de las formas en las que el hombre se comunica con los dioses; en ella se le solicitan lluvias, fertilidad en los campos y un buen desarrollo del maíz que era el sustento de los pueblos antiguos. Es importante mencionar que en esa festividad existían diversos indicios que podían aparecer y que ayudaban a determinar si había un buen pronóstico, por ejemplo, “cuando ya llevaban los niños a los lugares a donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas lágrimas, alegrábase los que los veían llorar porque decían que era señal que llovería muy presto. Y si topaban en el camino algún hidrópico,



teníanlo por mal agüero y decían que ellos impedían la lluvia” (Sahagún, 2005, p. 96).

Estos augurios son las respuestas de los dioses mediante los cuales anuncian si concederían los favores solicitados o no. En la actualidad, también se logran identificar algunos elementos que anuncian si habrá lluvias en la región, al respecto relata don Isidoro Meza lo siguiente:

Existe un pájaro de regular tamaño que canta por las mañanas entre 5 y 6 am, presagiando la lluvia, esto es antes de que llueva (4 o 5 días antes). También presagiaban la lluvia, días antes. Durante el día se levantan constantemente los remolinos chicos y grandes. El aire también llega al final, acompañado de una tolvanera muy fuerte y detrás de este venían las primeras lluvias. Su nombre náhuatl es *Tequesquitlalli*, que significa aire con arena (llegan de norte a sur en el caso de Sta. Ana Tlacotenco) Después de la tolvanera era inmediato que llegara la lluvia. Otro augurio trata de si las víboras se ven cruzar con frecuencia por los caminos también nos dan indicios del acercamiento de las lluvias (cualquier víbora) y en 5 o 6 días llueve, este indicio aparece en 3 o 4 caminos. Su nombre es Chirriónera o *Ihcaton* (víbora de 2 mts. de largo). Esta víbora es de mal augurio, si se encontraba en un cruce de camino anunciaba muerte o pérdida de algo (si uno la ve bailando).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Septiembre de 2011.

Como se puede observar, el *Tlaltecutili*, señor o dueño de la tierra está matizado de un sentido religioso que data de la época antigua, puede ser deidad o gobernante, a hacer referencia a las dos acepciones.

### **El *Tlaltecutili* y la señora Santa Ana**

El señor de la tierra o gobernador llamado *Tlatehuani Tlaltecutili* resalta la importancia de la patrona para la comunidad señalando que ésta es *titoanimatzin* “nuestra alma”; el vocablo está compuesto por la palabra ánima de origen occidental haciendo referencia al alma que va al mundo de los muertos; al respecto, López Austin (2008) señala que en “épocas muy tempranas de la Colonia se identificó el teyolía, como entidad anímica que iba al mundo de los muertos, con la palabra española “ánima”. Esta palabra llegó a unirse en la lengua náhuatl junto con *yolía* y *teyolía* por los indígenas cristianizados cuando tocaban los temas de la condena o la salvación...” (p. 253).

La señora Santa Ana es el ánima del pueblo. Este pensamiento es interesante debido a que remite a la idea de que el ánima o *teyolia* del pueblo (y de sus integrantes) es otorgada por el dios patrón del pueblo como sucede con los tzeltales cuando hablan del *chu'lel*<sup>63</sup> el cual “habita dentro del corazón de la persona que vive en Cancuc y simultáneamente en el interior de cierta montaña” (Pitarch, 1996, p. 35).

En la montaña se encuentran las réplicas del *chu'lel* de los pobladores, el nombre que recibe es el de *ch'iibal*, lo interesante aquí es lo que se encuentra en

---

<sup>63</sup> El *chu'lel* es la entidad anímica alojada en el corazón y que es otorgada desde que se está en el vientre materno

el interior. Al respecto, Pitarch (1996) señala que “hay campos cultivados de maíz, manantiales, árboles frutales; también existe mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como radios, teléfonos, televisiones, automóviles; sin duda celebran fiestas donde se consume aguardiente...” (p. 37). La importancia de este planteamiento es resaltar que la divinidad, el dios tutelar o el santo patrón del pueblo son los que otorgan el alma a los pobladores, son los proveedores del agua necesaria para los cultivos, cuidan y protegen, aunque también pueden causar daños; por tal razón, es importante la comunicación por medio del ritual.

En este sentido, “tan dueño es el dios del pueblo, y tan dueño el pueblo del dios” (López Austin; 1998: 52). Los cerros, dentro de las comunidades de tradición mesoamericana, son depósitos de agua, de semillas, de *chu'el*, es el lugar de la riqueza, donde se forman las nubes y en donde se realizan los rituales de petición de bienestar para los habitantes o algún miembro de la comunidad.

Algo muy similar relata don Domingo “el *Teutli* es el cerro que pertenece a los habitantes de Villa Milpa Alta (la cabecera delegacional) y el cerro de San Miguel es el que pertenece a Santa Ana Tlacotenco, estos cerros cuidaban a sus habitantes y cuando se quería pedir alguna curación u otro tipo de petición los *ticitl* acudían ahí con sus ofrendas<sup>64</sup>.

Por esta razón, cuando se menciona en el discurso el carácter de ánima (alma) de la señora Santa Ana de los habitantes del pueblo, surge la noción de que la deidad católica y éstos son uno solo, poseen la misma sustancia anímica, la patrona es su madre, es la que les da la vida y por medio del ritual se buscará

---

<sup>64</sup> Marzo de 2011.

recrear aquel día en el cual llegó al pueblo, y la comunidad bailará en su honor, para agradecerle llevarán ofrendas de flores y matas de maíz, el pueblo celebrará la fiesta para recordar que el 26 de julio es el día de Santa Ana y, ella los protege y hace favores, es la que otorga la vida. Al respecto, Erika Rivera, una joven de 16 años que participa en la danza de las aztequitas, relata lo siguiente:

Mi papá me contó que yo nací por ella, mi papá me dijo que mi mamá ya no iba a tener hijos, porque tuvo cuatro hombres y mi papá quería una niña, entonces vinieron con la virgen, le trajeron flores y veladoras; a los cuatro meses le dijeron a mi mamá que estaba embarazada y ya a los nueve meses después que yo nací, que fue en noviembre, le dijeron a mi papá que fue una niña y empezó a llorar y otra vez le trajeron flores. Son varias historias que me han dicho, que sí, que la virgen si te cumple; por ejemplo, si tienen cuarenta años las señoras y no han podido tener hijos, pueden venir a pedirle a la virgen<sup>65</sup>.

La señora Santa Ana, es la benefactora del suceso, es la que permitió que la mujer se embarazara y pudiera tener otro hijo a pesar de su edad, otorga la semilla, el ánimo de ese nuevo habitante de la comunidad, la cual en la actualidad reconoce que la patrona es quién le hizo el favor de nacer, y, por lo tanto, ella decide bailar en la fiesta patronal como muestra de agradecimiento.

---

<sup>65</sup> 26 de julio de 2011.

## 2. Ofrecimiento (en el que todos cantan)

Inmediatamente después viene el ofrecimiento, en el que todos los participantes de la danza cantan para honrar a la señora Santa Ana, la saludan y le expresan su alegría de estar ante su presencia (véase tabla 3).

Tabla 3. *Ofrecimiento*

Náhuatl	Español
<p>Nanticate titonantzin tipahapaqui otihualaqui oncan otimitzmotlapalhuico titonantzin titoyollo.</p>	<p>Aquí estamos nuestra madre (madrecita) Que con gusto venimos Aquí te venimos a saludar Nuestra madre, nuestro corazón</p>
<p>Titonantzin titoyollo tehuatzin titoanimatzin oaceco inin tonaltzintli quemem mixpanzinco tipahpaqui.</p>	<p>Nuestra madre, nuestro corazón Usted es nuestra alma Llegó este día frente a su presencia estamos a gusto</p>
<p>Azcatzitzintin nocnitztizihuan matinochtin tihualacan inin axan tonaltzintli tomahuiznantzin ilhuitzin.</p>	<p>Hormiguitas mis hermanos Que todos vengan Como hoy en este día Nuestra madre, su festividad.</p>
<p>(Se repite tres veces, con un intermedio musical cada vez)</p>	<p>(Se repite tres veces, con un intermedio musical cada vez)</p>

En este acto se le reitera a la señora Santa Ana el carácter de madre, de alma y de corazón de la comunidad, esto queda manifiesto cuando utilizan la

palabra náhuatl *titoyollo* que significa “nuestro corazón”. Al respecto es preciso señalar que los dioses tutelares en el México antiguo y los santos patronos de los pueblos son los que originan la vida, López Austin (1998) menciona lo siguiente:

[...] al parecer existía un proceso en el nacimiento de los pueblos que repetía el del origen de sus protectores, como pauta para los hombres que han de ratificar su dependencia siendo creados en la forma en que lo fueron creados sus patronos. La semejanza entre dioses y hombres puede ser tal que, en lugar de un dios que crea un hombre primero, los cuatrocientos hombres *mixcoas* conducen a los primeros cuatrocientos chichimecas. (p. 53)

Los dioses están en constante comunicación con los representantes de su pueblo, en narraciones antiguas se menciona que el dios patrono otorga un nombre y un oficio al *calpulli*, por ejemplo en la *Crónica Mexicayotl de Tezozomoc* (1998) se relata que Huitzilopochtli llamó a los teomamas, personajes que eran los responsables de cargar el bulto sagrado para decirles que su nombre de ahora en adelante será mexicas y les dio los atavíos de la guerra, esto es; el arco, la flecha, cuestión que marcó el destino de la comunidad, el cual era que estaban destinados a conquistar a los naturales que están en el universo y recibirían una serie de riquezas como tributo.

Cabe señalar que algunos de los personajes que participan en la danza, con excepción del *Tlaltecutili*, de las *Cihuapiltzintin* y el *Alonzotli*, representan a los peregrinos, tan frecuentes en las fiestas patronales de Milpa Alta, también

remiten a las historias antiguas del altiplano central en las que los antepasados eran peregrinos que buscaban un lugar dónde establecerse.

Al respecto se tienen los textos *La Fundación de los pueblos de Malachtepec Momoxco* (1953) que describe en términos generales la historia de los pobladores y que está relacionada con las peregrinaciones. Éstos coinciden con las historias en las que se señala que los pueblos del Altiplano central fueron habitados por peregrinos que buscaban un lugar dónde establecerse, así se narra en la *Cronica Mexicayotl* (1998), en el *Códice Aubin* (1979), entre otros.

En los *Títulos...* (López Caballero, 2003) se establece que en la delimitación territorial de los pueblos los fundadores van recorriendo cada lindero y haciendo un ritual para su establecimiento, es decir, van *clarineando* y entregando las tierras a los representantes de cada pueblo como una forma de legitimar que son los propietarios de esos lugares que habitaron después de su largo peregrinar.

Por otra parte, es importante resaltar que en el canto hay una autodefinición, se llaman “hormiguitas”, animal protagonista en la mitología mesoamericana, de gran relevancia en los mitos de creación del mundo, es el que ayuda a Quetzalcoatl para obtener el maíz, debido a que es el único que sabe en dónde se encuentra y el que puede acceder al interior del cerro de *Tonacatepetl*, lugar en el que se halla la semilla. De igual manera, está presente en los augurios de lluvia en la zona de Milpa Alta, como se mencionó en el apartado en el que se habla de la *Bienvenida*.

### 3. Llegan los peregrinos y se encuentran con el *Alonzotli*

En esta escena los peregrinos se encuentran con el *Alonzotli*, comienzan un diálogo los líderes o guías denominados *Xoxocochihquiz*, personajes enigmáticos también llamados vinateros, con el zángano del pueblo el *Alonzotli* (véase tabla 4).

Tabla 4. *Llegan los peregrinos y se encuentran con el Alonzotli*

Náhuatl	Español
<p><b>Alonzotli (A):</b> Xoxocochihquis, ¿campa nen mica?</p> <p><b>Xoxocochihquiz (X2):</b> Alonzotli, tehuan tihuitze ini huehca tlalli ohtimtizmo tlapalhuico totlazo mahuz nantzin ihuan ticneque yeyantle campa tocehuizque.</p> <p><b>A:</b> Cualli melahuac, Xoxocochihquiz, xi nech mochilican.</p> <p><b>A:</b> Cihuapiltzintin, xonmicacan itlactzinco tlatecutli Gobernador oh hual huiloac Xoxocochihquiz monequi yeyantla campa mocehuizque.</p> <p><b>Cihuapiltzintin (C4):</b> Cualli melahuac Alonzotli.</p>	<p><b>Alonzotli (A):</b> Xoxocochihquiz, ¿de dónde vienen?</p> <p><b>Xoxocochihquiz (X2):</b> Alonzotli nosotros venimos de lejanas tierras, vinimos a saludar a nuestra amada madre, nosotros queremos un lugar dónde (nos) descansemos.</p> <p><b>A:</b> Muy bien Xoxocochihquiz, espérenme.</p> <p><b>A:</b> Cihuapiltzintin, los Xoxocochihquiz irán con el Tlatehuani Tlatecutli (señor gobernador). Ellos quieren un lugar dónde descansar.</p> <p><b>Cihuapiltzintin (C4):</b> Muy bien Alonzotli.</p>

El nombre de los *Xoxocochihquiz*, desde el punto de vista de don Susano Leyva, se puede traducir como los vinateros, es decir, las que producen vino agrio a través de una huevera, también son los que guían a los peregrinos y son



representados por dos niños o jovencitos. Cabe señalar que en la región existen diversos tipos de hormigas, entre las que se destaca la que se personifica en la danza; al respecto don Ignacio Sánchez relata lo siguiente:

la hormiga es de tamaño mediano, son coloraditas, se dan en los bancos de tierra, se encuentran en los caminos o en el monte, son bancos de tierra donde hacen los orificios, tienes curiosidad y le vas rascando, rascando, rascando hasta que encuentras la huevera. Hay variedad de hormigas, la que cuando la apachurras huele a vino, hay otras que apestan feo esas no son, las buenas son las que huelen a vino<sup>66</sup>.

En la representación son los que hablan con el *Tlaltecutli* para solicitar un lugar donde descansar y comer. Su papel es muy importante en la danza y a la vez es enigmático debido a que la estructura y la traducción del nombre así lo deja ver. La composición de la palabra sugiere que el significado sea “los que extraen el vino agrio de los testículos o de los huevos”<sup>67</sup>, esta idea tiene sentido debido a que precisamente se alude a que el vino agrio lo producen en una huevera. De igual manera, el nombre está asociado a la actividad agrícola y la fertilidad, por ejemplo, se debe de recordar que la hormiga anuncia la lluvia, también es la que ayudó a *Quetzalcoatl* a sacar el maíz del cerro de los mantenimientos; además de que produce el vino, líquido que puede asociarse con el semen o con el agua que fertilizará la tierra y que ayudará a que el maíz crezca.

---

<sup>66</sup> Don Ignacio Sánchez, es oriundo de Santa Ana Tlacotenco, es tlachiquero.

<sup>67</sup> La estructura y traducción de la palabra es la siguiente: xo-xoco-chihquiz: xo-(marca de reduplicación), -xoco- (sustantivo xocotl= fruta), -chihquiz (verbo chiqui, nitla-, quiere decir raspar, o rallar algo (Molina). Otra opción es que signifique gorgojo- insecto (2002 Mecayapan). Una tercera opción es que sea el sustantivo chiquiztli, que en éste caso ha perdido el absoluto -tli, éste significaría los testículos.

En lo que concierne a los nombres de estos personajes, se puede decir que también poseen un simbolismo que recalca su íntima relación con la agricultura. Por ejemplo, el *Xoxocochihquiz Tlecana o Centepa*, don Susano lo traduce como “el que va primero”; y el *Xoxocochihquiz Ontepa o Tlatoca* significa “el que va de segundo” o siguiendo a Molina (2008) que lo traduce como “el que anda sembrando o siembra semillas” (p. 140). Este último nombre es revelador y no deja duda de su carácter agrícola, en cuanto al primero podría ser considerado como el que va marcando el camino, es decir, el surco en donde se sembrará.

Al ser estos unas “hormiguitas”, hacen recordar la génesis del mundo, en especial el relato de la *Leyenda de los soles* (1942) en el que se menciona los orígenes del maíz y en el cual la hormiga juega un papel muy relevante, debido a que es esta la que guía a *Quetzalcoatl*, ya transformado en hormiga, hacia el *Tonacatepetl* (cerro de los mantenimientos) lugar en donde hay semillas de maíz que servirá para el sustento de los hombres.

Es la hormiga roja la que le enseña el camino al interior de la montaña al dios Quetzalcoatl, del mismo color son las hormigas peregrinas de la danza. En este sentido, la hormiga roja y el significado de sus nombres poseen una fuerte carga simbólica relacionada con el maíz.

Por otro lado, son peregrinos que provienen de lejanas tierras, están en busca de un lugar en donde poder comer y descansar, aunque también vienen a saludar a la patrona del pueblo para expresarle su amor, ya que es su madre. Se encuentran con el *Alonzotli*, el zángano del pueblo, personaje que de acuerdo a

Horcasitas (1967) personifica a un perico, debido a que su nombre proviene de la palabra *alo*<sup>68</sup>.

Desde la perspectiva de esta investigación, y de la información que proporcionaron miembros de la comunidad, no se sostiene debido a que el perico o el papagayo no es un animal característico de la región, sólo señalan que es un zángano que se aprovecha del trabajo de los demás, les roba la comida y el vino, no trabaja; lo que sugiere que es una variante del nombre castellano Alonso. Esta idea es sugerente y se apoya en dos narraciones, una proveniente de los *Títulos...* y la otra de un cuento de doña Luz Jiménez registrado por Horcasitas\*.

Otro dato relevante tiene que ver con la marca del absoluto –tli, al respecto don Isidoro Meza comenta que en la zona de Milpa Alta “existía una señora que acostumbraba agregar a los nombres la terminación –tli; por ejemplo, decía *Franciscohtli*.”<sup>69</sup>

Es preciso señalar que la danza refleja aspectos que son propios de la región, ejemplo de ello es la indumentaria de los personajes, las mujeres visten con chincuate negro y una blusa blanca con bordados de animales como conejos, ardillas y venados (que si hay en el bosque de Milpa Alta), por su parte los hombres visten con calzón de manta y sombrero, los dos usan huaraches; siendo ésta la vestimenta típica de los habitantes de Milpa Alta. Además, los hombres llevan un gazné y un huacal en donde guardan pequeños utensilios como jarros, platos, cazuelas y nopales que permiten recordar su calidad de peregrinos.

---

<sup>68</sup> De acuerdo al diccionario de Molina (2008, p. 4) *alo* significa papagayo grande.

<sup>69</sup> Don Isidoro Meza, Agosto de 2011.

#### 4. Diálogo entre los *Xoxocochihquiz*

Posteriormente, los dos *Xoxocochihquiz*, el *Tlecana* “el que va adelante” o *Centepa* “primero”, y el *Ontepa* “segundo” o también llamado *Tlatoca* “el que siembra”, entran bailando la “música de laterales”, al terminar, el primero llama al segundo tres veces y hasta la tercera vez le hace caso (véase tabla 5).

Tabla 5. *Diálogo entre los Xoxocochihquiz*

Náhuatl	Español
<b>X tlecana:</b> Xinechonhuica ticmotiliztli cihuapiltzintin. <b>X ontepa:</b> Cualli melahuac	<b>X tlecana:</b> Los llevaremos allá, nosotros hallaremos a las doncellas. <b>X ontepa:</b> Muy bien.

Esta escena, aunque corta, enfatiza que los *Xoxocochihquiz* son los que guiarán al grupo hacia el encuentro con las *Cihuapiltzintin*, y con ello poder solicitar una entrevista con el *Tlaltecutili* para poder pedirle que les otorgue un lugar en dónde descansar y alimentarse.

Estos personajes, además de tener una carga simbólica agrícola, también remiten a los dos cargos principales que tienen que ver con las peregrinaciones que se realizan a Chalma y a Tepalcingo, las personas que asuman los compromisos tendrán que ser guías y proveedores de comida para los demás peregrinos. En esta línea, Briseño (2001) señala que los dos cargos más importantes son la mayordomía y el cargador mayor, la primera es conformada por una pareja que resguarda el estandarte y la imagen de la señora Santa Ana en su

casa durante un año, además son los encargados de efectuar inversiones económicas para la comida de los peregrinos y cargadores durante toda la peregrinación que dura ocho días en llegar al santuario de Chalma.

En cuanto al cargador mayor su función es la de “custodiar simbólica y materialmente el bulto de la patrona del pueblo la señora Santa Ana y por consiguiente las imágenes de los barrios que acuden a las peregrinaciones” (p. 45); de igual forma tiene la tarea de relevar a los jóvenes que van cargando las imágenes y también de cuidar a los peregrinos.

En este sentido, son los guías, los que hablan y representan a los peregrinos en su largo viaje para venir a saludar a su querida madrecita, como llaman a la señora Santa Ana.

**5. Los *Xoxocohiquiz* se entrevistan con las *Cihuapiltzintin* y con el *Tlatehuani Tlatecutl* porque desean un lugar dónde comer y descansar (Encuentro).**

En esta parte de la danza se presentan los encuentros entre los personajes los cuales están matizados con verbalizaciones y actos cargados de reverencias; poseen un carácter protocolar, en el sentido de que plasman una secuencia de actos en la que los guías de los peregrinos y la *Cihuapiltzintin* entablan un diálogo que tiene como finalidad que las docellas lleven el mensaje al gobernador de que desean entrevistarse con él para solicitarle un lugar dónde comer y descansar (véase tabla 6).

Tabla 6. *Encuentro*

Náhuatl	Español
<p><b>X2:</b> Cihuapiltzintin (C4)</p> <p><b>C4:</b> Xoxocochihquis, ¿campa huilohua?</p> <p><b>X2:</b> Tiahue ticmotiliztli tlatihuane tlatecutl, ticnequi yeyantli campá tocehuizque.</p> <p><b>C4:</b> Cualli melahuac Xoxocochihquiz, axan mochilican.</p>	<p><b>X2:</b> <i>Cihuapiltzintin.</i></p> <p><b>C4:</b> <i>Xoxocochihquiz, ¿de dónde vienen?</i></p> <p><b>X2:</b> <i>Nosotros venimos a ver al Tlatehuani Tlatecutl, nosotros queremos un lugar a dónde descansar.</i></p> <p><b>C4:</b> <i>Muy bien Xoxocochihquiz, ahora espérenos.</i></p>
<p><b>C1:</b> Nocnitztizihuan cihuapiltzintin matiatetzica itlautzinco tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>Le responden las tres restantes:</b> Cualli melahuac cihuapilli</p> <p>Llegan ante él y le dicen: Tlatehuani tlatecutl</p> <p><b>Tlatehuani Tlatecutl (TT):</b> Cihuapiltzintin</p> <p><b>C4:</b> Ohualhuilohuac xoxcochihquiz monequi yeyantli campá mocehuizque.</p> <p><b>TT:</b> Cualli melahuac cihuapiltzintin axan xonmicacan xiquimolhuilli xoxcochihquiz mapanocan notlac.</p> <p><b>C4:</b> Cualli melahuac tlatehuani tlatecutl mixpantzinco.</p> <p><b>Vuelven a bailar.</b></p> <p><b>C4:</b> Nocnitztizihuan Xoxocochihquiz (lo repiten tres veces)</p> <p><b>X2:</b> Cihuapiltzintin</p> <p><b>C4:</b> Xipanocan itlautzinco tlatehuani tlatecutl.</p>	<p><b>C1:</b> Hermanitas <i>Cihuapiltzintin</i> vayamos con el <i>Tlatehuani Tlatecutl.</i></p> <p><b>Le responden las tres restantes:</b> Muy bien <i>Cihuapilli.</i></p> <p>Llegan ante él y le dicen:</p> <p><i>Tlatehuani Tlatecutl.</i></p> <p><b>Tlatehuani Tlatecutl (TT):</b> <i>Cihuapiltzintin.</i></p> <p><b>C4:</b> vinieron los <i>Xoxocochihquiz</i> quieren un lugar dónde descansar.</p> <p><b>TT:</b> Muy bien <i>Cihuapiltzintin</i>, ahora pónganse en pie y les dicen a los <i>Xoxocochihquiz</i> que pasen conmigo.</p> <p><b>C4:</b> Muy bien <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>, con su permiso.</p> <p><b>Vuelven a bailar y al terminar dicen:</b></p> <p><b>C4:</b> Hermanitos <i>Xoxocochihquiz</i> (lo repiten tres veces).</p> <p><b>X2:</b> <i>Cihuapiltzintin.</i></p> <p><b>C4:</b> Pasen con el <i>Tlatehuani Tlatecutl.</i></p> <p><b>X2:</b> Muy bien <i>Cihuapiltzintin</i>, con su</p>

<p><b>X2:</b> Cualli melahuac cihuapiltzintin mixpantzinco.</p> <p><b>Llegan ante el Tlatehuani Tlatecutl bailando y le dicen:</b></p> <p><b>X2:</b> Tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>TT:</b> Xoxocochihquiz campa huilohua ihuan tlen onemayecoc.</p> <p><b>X2:</b> Tehuan tihuitze in hueca tlalli oticmotlapalhuico totlazo mahuiznantzin ihuan ticnequi yeyantli, campa tocehuizque.</p> <p><b>TT:</b> Cualli melahuac xoxocochihque axan xonyacan ompa nemitzmomaquiliztli nen motlatlaoltlaxcal ihuan xoxocoilhui.</p> <p><b>X2:</b> Cualli melahuac tlatihuane tlatecutl mixpantzinco.</p> <p><b>TT:</b> Xipanohcan xoxocochihquiz.</p> <p><b>Después bailan los Xoxocochihquiz</b></p> <p><b>X2:</b> Cihuapiltzintin ihuan xoxocochihquiz oticmotilito tlatehuani tlatecutl, quema techmaquilia yeyantli campa tocehuizque.</p> <p>Los que están en línea (se refiere a los otros participantes, cuyo número puede variar, su participación es sólo para los bailes y los cantos. Algo que es importante resaltar es que todos los personajes representan hormiguitas) responden:</p> <p>Cualli melahuac xoxocochihquiz</p>	<p>permiso.</p> <p><b>Llegan ante el Tlatehuani Tlatecutl bailando y le dicen:</b></p> <p><b>X2:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl.</i></p> <p><b>TT:</b> <i>Xoxocochihquiz, ¿de dónde vienen? ¿A qué vinieron?</i></p> <p><b>X2:</b> Nosotros venimos de lejanas tierras a saludar a nuestra querida y amada madrecita y queremos un lugar dónde poder descansar.</p> <p><b>TT:</b> Muy bien <i>Xoxocochihquiz</i>, ahora los conducirán (las Cihuapiltzintin) allá, les darán sus tortillas de maíz y su vino agrio.</p> <p><b>X2:</b> Muy bien <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>, con su permiso.</p> <p><b>TT:</b> <i>Pasen Xoxocochihquiz.</i></p> <p><b>Después bailan los Xoxocochihquiz</b></p> <p><b>X2:</b> <i>Cihualpiltzintin y Xoxocochihquiz el Tlatehuani Tlatecutl nos ha considerado, nos estima, nos ha dado un lugar dónde descansaremos.</i></p> <p>Los que están en línea (se refiere a los otros participantes, cuyo número puede variar, su participación es sólo para los bailes y los cantos. Algo que es importante resaltar es que todos los personajes representan hormiguitas) responden:</p> <p>Muy bien <i>Xoxocochihquiz.</i></p>
--	---

Estos diálogos engloban elementos interesantes; por ejemplo, desde la perspectiva de los guías de los peregrinos es conseguir un lugar dónde descansar,

para ello, entablan conversaciones muy concretas con las *Cihuapiltzintin* con la intención de conseguir una entrevista con el *Tlatehuani Tlatecutl* y poder cumplir con el objetivo.

Por su parte, el papel de las *Cihuapiltzintin* encierra elementos de mucho interés debido a que su rol es relevante en la danza, por ejemplo; son doncellas y son muy cercanas al gobernador, cumplen varias tareas entre ellas está el darle de comer por lo que reciben el nombre de tlacualeras, también son las que reciben a los peregrinos, a ellas es a las que le revelan las razones que los tienen ahí.

En primera instancia, juegan un papel de intermediarias entre los peregrinos y el gobernador. Cabe señalar que estos personajes son representados por cuatro niñas, una de ellas personifica a la *Cihuapilli*, la reina de las doncellas; su nombre, siguiendo a Molina (2008) significa “señora o dueña” (p. 22). Esta acepción posiblemente tenga que ver con la que refiere don Susano Leyva acerca del carácter de este personaje el cual señala que es la reina de las doncellas.

En la danza, las doncellas son mujeres jóvenes, sus papeles están muy ligados al gobernador debido a que son las que preparan la comida y la llevan hasta el gobernador y los peregrinos, además tienen un carácter de mujeres nobles.

En este sentido, Sahagún (2006) señala algunas particularidades al describir las características de la mujer noble: “[...] es muy estimada, digna de honra y reverencia, y por su virtud y nobleza en todo su favor y amparo a los que acuden a ella; y la tal, si es buena, tiene estas propiedades, que debajo de sus



alas se amparan los pobres y los ama y los trata muy bien, amparándolos [...]” (p. 542)

Más adelante agrega que “[...] la doncella generosa, tiene la crianza del palacio, bien acondicionada, digna que sea amada y bien tratada de todos; la que es buena es generosa, y de ilustre y limpio linaje, de buena vida, mansa, amorosa, pacífica, humilde y bien criada en todo [...]” (p. 543)

En cuanto a su papel de cocineras y de dar de comer, el franciscano señala lo siguiente:

la mujer que sabe guisar tiene por oficio entender en las cosas siguientes: hacer bien de comer, hacer tortillas, amasar bien, saber echar la levadura, para todo lo cual es diligente y trabajadora; y sabe hacer tortillas llanas y redondas y bien hechas, o por el contrario hácelas prolongadas y hácelas delgadas, o hácelas con pliegues, o hácelas arrolladas de *ají*; y sabe echar masa de los frijoles cocidos en la masa de los tamales, y hacer tamales de carne, como empanadillas, y otros guisados que usan. La que es buena en este oficio, sabe probar los guisados si están buenos, o no, y es diestra y experimentada en todo género de guisados, entendida y limpia en su oficio, y hace lindos y sabrosos guisados. (p. 545)

Estos rasgos de las *Cihuapiltzintin* poseen una carácter social y moral dentro de la comunidad, en el sentido de que se acentúan las características y las tareas que las mujeres deben de asumir, ser buenas cocineras, obedientes, amables, educadas, entre otros rasgos.

En segunda instancia, las doncellas son mediadoras entre el gobernador y los peregrinos para concertar la entrevista.

Por otra parte, como preámbulo, los personajes vuelven a bailar y al terminar, las doncellas les informan a los peregrinos que pueden pasar a ver al gobernador. Posteriormente, se encuentran frente al *Tlatehuani Tlatecutl*, comienzan el diálogo, este es un encuentro corto, pero con muchos elementos a comentar; en primer lugar, es necesario resaltar que la forma en la que se dirigen al gobernador es utilizando un lenguaje verbal y corporal de mucho respeto. El lenguaje corporal expresa respeto, don Susano señala que “los peregrinos siempre que se dirigen a él lo hacen con la cabeza inclinada al saludarlo y después lo ven de frente, pero con mucho respeto”<sup>70</sup>.

Otro aspecto interesante es la respuesta que dan los *Xoxocochihquiz* ante la pregunta del gobernador sobre su lugar de origen o del que provienen, los cuales responden que provienen de lejanas tierras, al decir esto, señalan con el dedo en dirección hacia la entrada del atrio de la iglesia. Don Susano comenta que en “la danza de los negritos”, otra danza tradicional y originaria de Milpa Alta y que ya no se representa en ningún pueblo de la demarcación, los personajes principales, ante esa misma pregunta, respondían lo siguiente: “*tepanqui tepetzalan ihuan otiquitzato catemetzalan*”, la traducción es la siguiente: “Nosotros venimos de entre los cerros y vinimos a salir de entre las piernas (haciendo alusión a que salen de entre las piernas de las mujeres) lo escuchó el cura del

---

<sup>70</sup> Agosto de 2013.

pueblo, quién sabía la lengua náhuatl y le pareció de mal gusto por eso prohibió la danza de los negritos”<sup>71</sup>.

Ésta referencia es muy importante debido a que en la danza de los negritos y de las Azcame tienen algunos elementos en común, por ejemplo, los dos utilizan la misma vestimenta<sup>72</sup>, la cual constaba del traje tradicional de los hombres milpaltenses, sólo que los “negritos” se pintaban la cara de negro con huitlacoche. Otro punto a resaltar, es que los dos grupos refieren que su lugar de origen se encuentra en lejanas tierras y es sugerente la respuesta que ofrecían los negritos en la que indicaban que provenían de entre los cerros, de entre las piernas, con obvias alusiones a la sexualidad y a la reproducción. Esta idea también puede asociarse a las “hormiguitas” de la danza, aunque los datos que se desprenden de esta idea no son tan claros, sólo se retoman algunas sobre el simbolismo de las cuevas o de los cerros.

## **6. Canto a la alegría (entonado por los peregrinos)**

Los peregrinos han conseguido su objetivo, tener un lugar dónde comer y poder descansar. Como muestra de su felicidad entonan todos juntos el canto a la alegría (véase tabla 7).

---

<sup>71</sup> Marzo de 2012.

<sup>72</sup> Véase Capítulo 2.

Tabla 7. *Canto a la alegría*

Náhuatl	Español
<p>Azcatzitzintin ah, ah, ah. ¿Campa huilohua? ah, ah, ah. Xochitepanco ah, ah, ah. (Sólo ésta línea se repite dos veces)</p>	<p>Hormiguitas ah ah ah ¿A dónde vamos? ah ah ah Al lugar dónde hay flores (jardín) ah ah ah.</p>
<p>Azcatzitzintin ah, ah, ah. ¿Tlein nemaitizque? ah, ah, ah. Tixoxhi manazqui ah, ah, ah. (Sólo ésta línea dos veces)</p>	<p>Hormiguitas ah ah ah ¿Qué vamos a hacer? ah ah ah Haremos una ofrenda de flores ah ah ah</p>
<p>Azcatzitzintin ah, ah, ah. ¿Tlen ticoncuazqui? ah, ah, ah. Totlatlaoltlaxcal ah, ah, ah. (Sólo ésta línea dos veces)</p>	<p>Hormiguitas ah ah ah ¿Qué vamos a comer? ah ah ah Nuestras tortillas de maíz ah ah ah.</p>
<p>Azcatzitzintin ah, ah, ah. ¿Tlen ticonizqui? ah, ah, ah. Xoxocoilli ah, ah, ah. (Sólo ésta línea dos veces)</p>	<p>Hormiguitas ah ah ah ¿Qué vamos a beber? ah ah ah Vino agrio ah ah ah.</p>
<p>Azcatzitzintin ah, ah, ah. Matiatetzica ah, ah, ah. Itlautzinco totlazo mahuiznantzin Incuac pehuaz misatzin.  (Todo el canto se repite tres veces)</p>	<p>Hormiguitas ah ah ah Nos encaminemos/ vayamos ah ah ah Con nuestra amada y apreciada madrecita Entonces empezará la (sagrada) misa.</p>

La estructura del canto permite identificar algunos elementos muy interesantes, por ejemplo, el canto refleja alegría, la cual se ratifica con el estribillo final de cada una de las líneas que componen las estrofas (ah,ah,ah) que a decir por Molina (2008) es señal “del que se ríe” (p. 22). Para ratificar esa alegría los peregrinos comienzan el canto con una serie de descripciones que tienen que ver con las acciones a emprender, lo primero es ir al jardín de flores para poder hacer

la ofrenda a la patrona; al respecto, es necesario mencionar que las flores son una de las ofrendas más recurrentes en las fiestas religiosas de los pueblos con tradición mesoamericana.

Las flores poseen un simbolismo muy especial, son señal de que la tierra y la caída de las lluvias han dado como resultado que las plantas florezcan, entre ellas el maíz, aunque siendo estrictos las ofrendas abarcan más allá de las flores e involucra otros elementos que son parte sustancial de la danza y de la fiesta patronal. En este sentido, se puede resaltar que la ofrenda tiene las siguientes características, según Dehouve (como se citó en Broda, 2009):

- Un obsequio (Mauss) y una invitación que se dirige a las divinidades.
- Por medio de oraciones, plegarias y la manipulación de objetos se establece una comunicación con estos seres. De este modo, las ofrendas implican la existencia de un lenguaje y un simbolismo de los objetos.
- La eficacia de este procedimiento se fundamenta en la cosmovisión; es decir, en una visión estructurada del cosmos (p. 47-48).

A esto habría que agregar una especificación que tiene que ver con la danza, la música, el baile y el canto. Estos elementos son parte de la ofrenda que los pobladores ofrecen, es la forma de agradecer y de servir a la patrona del pueblo, y en el contexto de la danza, los peregrinos han caminado para ver a la señora Santa Ana, para honrarla en su día de fiesta ofreciendo su esfuerzo tras un largo camino para llegar a la iglesia.

Posteriormente, los peregrinos se preguntan siguiendo un ambiente festivo, qué es lo que comerán y beberán, a lo que responden que tortillas de maíz y vino agrio y; finalmente se podrán encaminar a la casa de la deidad patronal porque entonces empezará la sagrada misa.

## 7. El baile de la comida

Esta escena se inicia con un baile llamado “siete pasos” para después proseguir con otro conocido con el nombre de “*mopatla*”, que don Susano Leyva traduce como “cambios”. Posteriormente se realiza el baile de la comida, acto lleno de solemnidad y en el que las *Cihuapiltzintin* cantan como preámbulo de la comida que ofrecerán a los peregrinos (véase tabla 8).

Tabla 8. *El baile de la comida*

Náhuatl	Español
<p><b>C4:</b> Nocnitztizihuan xoxcochihquiz ximocehuican nemomacehuizqui nemotlatlaoltlaxcal ihuan xoxcoilli.</p> <p><b>Contestan las dos filas:</b> Cualli melahuac cihuapiltzintin.</p> <p><b>Comienzan a bailar las C4 con la comida después de hacer esto dicen cantando:</b></p> <p><b>C4:</b> Maxomiti maxomocualti cuzamine cuzamocuani ye ce hualotzi toclazo mahuiz nantzin xoxcoilli ah, ah, ah.</p> <p>Esto se canta con cada uno de los personajes y ellos responden: tlazocamate Cihuapiltzintin. (Esto es lo que dice cada uno al terminar</p>	<p><b>C4:</b> Hermanitos <i>Xoxocochihquiz</i> descansen, tienen lo que desean, sus tortillas y su vino agrio.</p> <p><b>Contestan las dos filas</b></p> <p>Muy bien <i>Cihuapiltzintin</i>.</p> <p><b>Comienzan a bailar las <i>Cihuapiltzintin</i> con la comida, después de hacer esto dicen cantando:</b></p> <p><b>C4:</b> ¡Beba usted! ¡Coma usted! Se bebe mucho, se come mucho lo que pertenece a nuestra apreciada madrecita, el vino agrio ah ah ah.</p> <p>Esto se canta cuando pasan a darle de comer a cada uno de los personajes y ellos responden:</p>

de recibir el alimento y el vino).	Gracias <i>Cihuapiltzintin</i> . (Esto es lo que dice cada uno al terminar de recibir el alimento y el vino).
------------------------------------	---

La solemnidad que encierra esta escena hace recordar que la comida ritual es parte esencial de las prácticas culturales en el plano de la religiosidad de los pueblos de raíz mesoamericana. Se debe mencionar que desde tiempos antiguos en las diversas fiestas registradas por los frailes en el altiplano central se hace mención de estas ceremonias en las que abundan tamales, tortillas de maíz y pulque combinado con algunas flores que potenciaban su nivel embriagador, incluso hasta el propio ser humano era ofrenda y alimento para los dioses. Por ejemplo, en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* Sahagún (2006) refiere que había unos cautivos que eran ofrecidos para ser sacrificados a honra del dios Totec, sacándoles el corazón, después serían desollados y llevados al *calpulco* a donde el dueño del cautivo había hecho la promesa, también ahí era destazado y le enviaban un muslo a *Moteccuzoma* para que comiese, lo demás era repartido entre los parientes y principales, la comida ritual era celebrada en casa del que cautivó al sacrificado. (p. 98)

La sangre y los corazones ofrecidos son alimentos de los dioses, con ellos se procuraba contar con las bondades de las divinidades en materias como la lluvia, la actividad agrícola, así como también en la guerra. También es conveniente resaltar que la comida dentro de las prácticas rituales es un elemento presente en las fiestas religiosas, aparecen como ofrenda para las deidades o para los feligreses que son participes del ritual, ejemplo de esto es que en la

misma fiesta los que presenciaban el sacrificio gladiatorio “comían todas unas tortillas, como empanadas que hacían de maíz sin cocer, a las cuales llamaban *uilocpalli*”. (Sahagún 2006, p. 100)

En las fiestas hay una relación entre la comida y religiosidad que está cargada de simbolismo, como ya se mencionó. En la época antigua los dioses solicitaban alimento para poder garantizar que la vida siguiera sobre la tierra, por esa razón, la ritualidad tiene como eje que el ser humano alimentara a las divinidades con sangre y corazones, así como el uso de animales como las codornices.

Estas ceremonias buscaban que los dioses (manifestados en los astros, fenómenos meteorológicos, cerros, cuevas, lagunas, entre otros) otorgaran muchas bondades entre ellas las lluvias necesarias para tener una buena cosecha, salud y que la tierra fuera fértil para que así los seres humanos pudieran tener lo necesario para sobrevivir.

Por lo tanto, la relación entre el ser humano en colectividad y las divinidades estaba mediada por el rito. En éste, se debe indicar que existen en la práctica ritual, símbolos que en el mundo natural adquieren un significado y un sentido en los acuerdos colectivos, que a su vez configuran una serie de ideas y de creencias sobre el mundo, mismos que servirán como filtro para poder actuar en él.

Estos símbolos encuentran su validez en el relato mítico, que no es sino la acción instauradora del mundo por parte de los dioses. Por lo tanto, el rito, si lo



entendemos como una serie de actos humanos que buscan entablar una relación con las divinidades, debemos ubicarlos no como actos simples y sin sentido, sino que son la “reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplo mítico”; donde “lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros” y, “el acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial”. (Eliade, 2001, p. 7-8) El rito es la expresión de lo sagrado por medio del gesto físico, del lenguaje en un sentido amplio.

En este sentido, el símbolo más reconocido es el lenguaje, con el cual se representa a los objetos por medio de palabras, pero antes de continuar, es importante clarificar como una cosa, objeto o ser viviente puede convertirse en un símbolo, esto permitirá entender la estructura del rito, para ilustrar mejor este argumento se tiene lo siguiente:

[...] lo que lo caracteriza no es la cosa, la palabra que se elija, sino el hecho de que exista un acuerdo con respecto a qué va a ser un símbolo, lo cual quiere decir (además de que es una construcción comunicativa, una instancia colectiva) que es del todo arbitrario y convencional [...]. Y más adelante se agrega “[...] un símbolo es objetivo o concreto, es decir, intersubjetivo, es decir, que está a la vista y el reconocimiento de todos los sujetos participantes de ese acuerdo, de manera que ninguno lo puede soslayar ni cambiar *motu proprio*. Por su concreción intersubjetiva, y por ser la convención más ampliamente reconocida, el lenguaje es siempre el mejor ejemplo de lo simbólico [...]. (Fernández Crhistlieb, 1994, 199)

En este sentido, la escena de la comida en la *Danza de las Azcame*, posee una importancia relevante, las palabras y la acción de dar de comer a los peregrinos está cargada de elementos simbólicos interesantes; por ejemplo, con respecto al lenguaje se entona un canto con palabras que reflejan respeto y expresan la abundancia obtenida en comida, es lo que pertenece a “nuestra apreciada madrecita, el vino agrio” que podría referirse a la madre tierra, o a la señora Santa Ana, o a las dos, ya que simbolizan la fertilidad.

Esta idea, refiere que la patrona del pueblo es dueña de lo que se come y se bebe, de la tortilla hecha de maíz y del pulque, del vino agrio, aunque también de acuerdo al contexto de la danza los personajes son hormiguitas, y el canto se dirige a ellos, por lo tanto, son los que están siendo alimentados, así que de acuerdo a su naturaleza son los que producen el vino agrio, las hueveras que producen las hormigas de las que habla Carlos López.

Otra idea sugerente en este rubro es la que cuenta don Juan Torres sobre el significado de *Tláloc* a lo cual dice que se refiere “vapor que emana de la tierra al evaporarse el agua, por lo tanto, a eso se le llama el licor de la tierra”<sup>73</sup>. Esa evaporación produce nubes y éstas la lluvia que es necesaria para fertilizar la tierra. La lluvia a su vez proveerá el desarrollo de los frutos que son necesarios para la alimentación y el sustento del hombre.

Otro elemento a resaltar es el papel de las *Cihuapiltzintin* como tlacualeras o encargadas de dar de comer a los peregrinos; esto se ve reflejado en la división de tareas establecidas en la comunidad, en la que las mujeres se

---

<sup>73</sup> Entrevista con don Juan Torres Vilchis realizada el día 10 de febrero de 2011.

encargan de preparar los alimentos y de dar de comer en las fiestas religiosas, o bien de hacerlo cotidianamente en sus hogares para su esposo e hijos. Es necesario señalar que en las peregrinaciones la esposa del mayordomo, y en general las mujeres que participan son las encargadas de preparar y cuidar todos los detalles de la alimentación de los peregrinos para que éstos no hablen mal del mayordomo (Briseño, 2001, p. 45).

Volviendo a la escena de la comida, es importante resaltar la forma en la que se recrea este canto, las *Cihuapiltzintin* que son las encargadas de dar de comer a los peregrinos van recorriendo la formación cantándole a cada uno y ubicándose la *Cihuapilli* al frente y es la que da la tortilla, otra doncella se ubica a la izquierda y es la que dará el vino, la de la derecha le sobará el pecho al peregrino después de recibir el alimento y la que se ubica detrás le sobará la espalda. Esta ubicación se repite con cada uno de los peregrinos hasta darle de comer a todos. Una vez que terminaron, se dan de comer entre ellas, primero la *Cihuapilli* y después las otras tres.

La comida en el contexto ritual nos remite a la importancia de las ofrendas en las fiestas religiosas dirigidas a los santos patrones de los pueblos, debido a que se tiene la intención de “alimentar” a la divinidad, de honrarla por medio de plegarias, flores, danzas, música, cohetes, castillos, que son elementos por medio de los cuales se busca, tenerlos contentos en su día.

La comida que se ofrece en la danza recrea lo que sucede con los invitados de cada mayordomía o en cada casa del pueblo de Santa Ana Tlacotenco y que

forma parte de la ritualidad, los lugareños buscan compartir la alegría y el agradecimiento que le tienen por todas las bondades recibidas durante el año, además de suplicarle que el año que está por venir sea igual o mejor que el anterior, esperando contar con la abundancia de los productos que son otorgados por la apreciada madre Santa Ana.

## 8. El robo

Una vez que terminaron de dar de comer a los peregrinos, las *Cihuapiltzitzintin* hablan entre ellas y concluyen que es el momento de ir darle de comer al *Tlatehuani Tlatecutl*. En el camino, se encuentran con el *Alonzotli* y se da el robo de la comida (Véase tabla 9).

Tabla 9. *El robo*

Náhuatl	Español
<p><b>Hablan las Cihuapiltzitzintin</b></p> <p><b>C1:</b> Nocnitzizihuan cihuapiltzitzintin matonyacan ticmotlamatiliztli tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>Cihuapiltzitzintin3:</b> Cualli melahuac cihuapilli.</p> <p><b>De ahí se van a darle de comer al Tlatehuani Tlatecutl. En eso el Alonzotli se encuentra con las doncellas y les dice:</b></p> <p>Cihuapiltzitzintin campa huilohua.</p> <p><b>C4:</b> tiyahue ticmotlamaquilizqui (e), tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>A:</b> Huantle nemiquilia</p>	<p><b>Hablan las Cihuapiltzitzintin</b></p> <p><b>C1:</b> Hermanitas <i>Cihuapiltzitzintin</i> vayamos a darle de comer al <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p><b>Cihuapiltzitzintin3:</b> Muy bien <i>Cihuapilli</i>.</p> <p><b>De ahí se van a darle de comer al Tlatehuani Tlatecutl. En eso el Alonzotli se encuentra con las doncellas y les dice:</b></p> <p><i>Cihuapiltzitzintin</i>, ¿a dónde van?</p> <p><b>C4:</b> Nosotros iremos a darle de comer al <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p><b>A:</b> ¿Y qué llevan?</p> <p><b>C4:</b> Nuestras tortillas de maíz y vino agrio.</p>

<p><b>C4:</b> Totlatlaoltlaxcal ihuan xoxocoilli.</p> <p>Y responde <b>Alonzotli</b> <b>A:</b> Xihual miqilican!!!!</p> <p><b>C4:</b> Ahmo Alonzotli (tres veces).</p> <p><b>A:</b> Quemem ahmo xihualmiqilican (Se lleva la canasta con el vino y la tortilla).</p>	<p>Responde <b>Alonzotli:</b></p> <p>¡Traigan para acá!</p> <p><b>C4:</b> ¡No! <i>Alonzotli</i> (lo dicen tres veces).</p> <p><b>A:</b> ¿No? Traigan para acá.</p> <p>Se lleva la canasta con el vino y la tortilla.</p>
--	--

Las doncellas, han decidido ir a dar de comer al gobernador, se encaminan para cumplir esa tarea cuando son interceptadas por el *Alonzotli* y les arrebató la canasta con el vino y las tortillas. En primera instancia, en la época antigua el ladrón era considerado de la siguiente forma:

[...] por más que hurte siempre anda pobre y miserable, y lacerado, escaso y hambriento, y codicioso de lo ajeno y para hurtar sabe mil modos, miente, acecha y horada las casa y sus manos son como garabatos con que apaña lo que puede; y de pura codicia anda como un perro, carleando y rabiando para hurtar lo que desea. (Sahagún, 2008, p. 541)

Esta idea sobre el ladrón describe la personalidad del personaje, debido a que dentro del contexto de la danza también es un zángano, no trabaja y se aprovecha de la comida de los demás. También habrá que recordar que una de las hipótesis que se plantean es que el nombre es una nahuatlización del castellano Alonso<sup>74</sup>, por lo tanto, podría representar la imagen del español, o del

<sup>74</sup> Esto se explicó en el evento de habla 3 referente a la “Llegada de los peregrinos y el encuentro con el Alonzotli”.

mestizo, del que no es indígena y no participa del todo en las actividades del pueblo.

En este sentido, existen algunos testimonios sobre la forma en que los indígenas eran tratados por los españoles después de la conquista y que podrían fortalecer el aspecto no indígena del *Alonzotli*, como ejemplo en su “*Historia de los indios de la Nueva España*” Motolinia (2007) señala que los españoles eran muy crueles, aunque sin entrar en detalles solo menciona que sabe de muchas situaciones tanto vistas como oídas, por lo que enfatiza sobre un refrán que se decía en la época sobre el caso “el que con indios es cruel, Dios lo será con él”. (p. 157)

También en diversos relatos de los pueblos de tradición mesoamericana se encuentran testimonios que hablan de la percepción que se tiene sobre los castellanos; por ejemplo en los *Títulos...* se encuentra que en el pueblo de *Santo Tomás Ajusco o Axochco* el gobernador dice que es sabido cómo han tratado a los gobernantes de otros pueblos “porque les piden sus riquezas y también porque no le dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios...les quitan sus mujeres y también sus mujeres niñas doncellas[...].” (López Caballero, 2003, p. 193)

Después añade que quieren adueñarse de sus tierras y toda su riqueza (op. Cit., p. 193-194). Los castellanos eran ambiciosos, en la memoria de los pueblos queda la marca de su codicia y sus despojos. Otro ejemplo son los *Títulos de la Asunción Milpa Alta y de Santa Marta Xocotepetlalpan* en los cuales se encuentran datos muy interesantes en torno a cómo fue el encuentro con los

españoles, pero sobre todo de las recomendaciones que se hacen para los que son pequeños, para los que todavía no nacen, se les dice que deben de cuidar sus tierras, las cuales fueron ganadas por los abuelos y abuelas, por lo tanto habría que cuidarlas “yjos míos sepan que vuestros padres vuestras madres y vuestras abuelas se les ganó la tierra a los hombrecitos y a las mujercitas por los que fueron multiplicando que gocen de vuestras tierras...” (p. 242). En los documentos, se enfatiza sobre la labor de los abuelos en la fundación de los pueblos y, por lo tanto, se exhorta al cuidado y a la transmisión de esa memoria.

Se debe tener claro que los documentos mencionados tenían como objetivo legitimar, dentro del orden colonial, la propiedad de los territorios de los pueblos, por eso señalaban cómo habían sido fundados. Esto se hacía para no perder sus territorios en manos de los españoles, que a lo largo del proceso de conquista y de la época colonial se habían caracterizado por sus abusos hacia los pueblos indígenas como lo señala el gobernante de *Santo Tomás Ajusco* en el *Título* mencionado líneas atrás.

En este sentido, la figura del español podría estarse recreando en esta danza, resaltando su aspecto de ladrón y zángano que se aprovecha del trabajo de los demás. Existe un cuento de doña Luz Jiménez, nativa de Milpa Alta, que registró Horcasitas (1979) que se titula “*Un español y un indio*”, el cual dice así:

Llegó un español allá a nuestro pueblo de Milpa Alta. Llegó cuando un indio rascaba la tierra en un lugar donde había jicotes. Y el español le hizo una pregunta en castellano. Como el indio no sabía castellano, le dijo, “Minax

(pican).” Y dijo el español en castellano, “¿Minas? Déjame a mí las minas. Toma mi caballo y mi pistola y vete.”

El indio tomó todo. Se montó en el caballo y se fue hacia el monte. Con gusto tomó el caballo y la pistola. Había dicho el español, “Vete y déjame las minas.” Comenzó a rascar el español y salió una gran cantidad de jicotes. Le picaron toda la cara y los ojos.

Cuando le había pasado eso el español gritó, “¡Mal indio, me engaño con las minas! Ya me picaron los animales.” Se fue corriendo. Se fue a quejar por lo que había pasado. “¡Que busquen al hombre! Se llevó mi caballo. Me engañó (diciendo) que aquí estaban las minas y no es cierto. ¡Que se le busque! ¡Que me devuelva mi animal!” Terminó” (p. 167).

Este relato es muy ilustrador en torno a la imagen que se percibe del español en Milpa Alta en la primera mitad del siglo XX, y ésta es la de ser muy ambicioso, lo cual lo llevó a que lo picaran los jicotes. En el cuento el español fue engañado, su codicia lo llevó a perderlo todo por unos jicotes, por confundir “minax por minas”.

Con esto, pareciera ser que, por sus características como ladrón y zángano, este personaje pudiera asociarse a la percepción que se tiene de aquel que no es indígena; pero que es un rol que ha sido asociado a la figura del español o del mestizo, quiénes son los que quieren engañar al indígena y pretenden despojarlo de sus tierras o del fruto de su trabajo, al menos el personaje tiene ese papel dentro de la representación. Aunque tiene una caracterización muy particular, el



ladrón también es parte de la comunidad, está vestido a la usanza regional (véase apartado que habla sobre Santa Ana y la danza); no obstante, éste no participa en los cantos de los peregrinos, ni en los actos en los que éstos cantan y realizan peticiones a la señora Santa Ana.

Asimismo, también sugiere que estos actos religiosos en los que no participa el *Alonzotli* tienen que ver con la diferencia en la práctica de la religiosidad de los indígenas y de los castellanos, al respecto se puede agregar que los primeros eran reconocidos por su apego a la religión como lo menciona Josep de Acosta (2008) en un encuentro entre un sabio indígena y un sacerdote cristiano en el que éste último señalaba que éstos no eran buenos cristianos y que no se acercaban a la ley de Dios, a lo que respondió el sabio indígena que:

Pongan (dijo él) tanto cuidado los padres en hacer (a) los indios cristianos como (el que) ponían los ministros de los ídolos en enseñarles sus ceremonias, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios muy buenos cristianos. Porque la ley de Jesús Cristo es mucho mejor, y por falta de quien la enseñe no la toman los indios»” (Libro sexto, p. 225).

De igual forma Motolinia afirmaba que habría que alabar y agradecer a Dios la pronta conversión de los indígenas a la fe cristiana (2007, p. 158-159). Cabe aclarar que también hay frailes que objetan esta conversión religiosa como Sahagún (2006) que señala que las idolatrías en los indígenas estaba presente todavía en esas primeras décadas después de la conquista y que por esto se debía de tener mucha atención, por parte de los frailes, porque se podían engañar

pensando que adoraban las imágenes católicas pero en realidad estaban preservando las viejas prácticas religiosas como es el caso de la asociación entre la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac y *Tonantzin* (p. 681-682).

Sin entrar en la polémica de si las prácticas religiosas indígenas estaban más cercanas al catolicismo o al orden antiguo, esto sirve para resaltar que éstos eran reconocidos por su religiosidad e incluso lo eran más que muchos españoles. Por lo tanto, estas ideas sirven para resaltar que, en el contexto de la danza, el *Alonzotli* no participa en las escenas que tienen que ver con la comunicación que se establece con la patrona del pueblo, que, sumado a ello, los testimonios en torno a la relación indígena- español, este último se distingue por ser codicioso en las cosas materiales como todo lo que tuviera que ver con las tierras y sus productos.

### 9. La acusación

Una vez que ha sido perpetrado el robo de la canasta con tortillas y vino agrio, las *Cihuapiltzintin* acusan al *Alonzotli* ante el *Tlatehuani Tlatecutl* (véase tabla 10). Esta escena ejemplifica la forma en la que las doncellas buscan darle solución a los problemas, en este caso, se acercan al gobernador para que tome una determinación con base en lo ocurrido.

Tabla 10. *La acusación*

Náhuatl	Español
Las Cihuapiltzintin llegan con el Tlatehuani Tlatecutl y le dicen:	Las Cihuapiltzintin llegan con el Tlatehuani Tlatecutl y le dicen:

<p>Tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>TT:</b> Cihuapiltzitzintin campa huilohua.</p> <p><b>C4:</b> Otihualaya timitzmotlamaquilizqui otechzacualli Alonzotli ipan ohtli.</p> <p><b>TT:</b> Ihuan tlen omitzinquixtili.</p> <p><b>C4:</b> Totlatlaoltlaxcal, xoxocoilli ihuan nochi tlen oticuallicaya (todo lo que traíamos).</p> <p><b>TT:</b> Cualli melahuac cihupiltzitzintin xonmicacan ompan nicontemoz Alonzotli.</p> <p><b>C4:</b> Cualli melahuac tlatehuani tlatecutl mixpatzinco.</p> <p><b>TT:</b> Xipanocan cihuapiltzitzintin.</p>	<p><i>Tlatoani Tlatecutl.</i></p> <p><b>TT:</b> ¿Cihuapiltzitzintin, de dónde vienen?</p> <p><b>C:</b> Veníamos a darle de comer cuando nos acorraló el <i>Alonzotli</i> sobre el camino.</p> <p><b>TT:</b> ¿y qué les quitó?</p> <p><b>C4:</b> Nuestras tortillas de maíz, el vino agrio y todo lo que traíamos.</p> <p><b>TT:</b> Muy bien <i>Cihuapiltzitzintin</i>, levántense que allá iremos a buscar al <i>Alonzotli</i>.</p> <p><b>C4:</b> Muy bien <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>, con su permiso.</p> <p><b>TT:</b> ¡Pasen! <i>Cihuapiltzitzintin</i>.</p>
---	---

El tono de la denuncia es con enfado de haber sido robadas, pero se dirigen con respeto hacia el gobernador, el cual responde de forma igualmente respetuosa que irán a buscar al ladrón. Esta escena hace recordar las prácticas utilizadas por los mexicas para la resolución de sus problemas. Por ejemplo, Sahagún refiere que “El palacio de los señores, o casas reales, tenía muchas salas de la Judicatura, donde residían el rey, los señores cónsules, o oidores, y principales nobles, oyendo las cosas criminales, como pleitos y peticiones de la gente popular...” (2008, p. 447). En este caso, el gobernante y las acusadoras (doncellas) son las que participan en la escena de la danza, pero se asemeja a lo realizado en épocas antiguas, más adelante se enfatizará sobre el asunto.

## 10. La captura y el castigo al *Alonzotli*

El *Tlatehuani Tlatecutl* llega ante los peregrinos y les da la orden para que busquen al *Alonzotli* y se lo lleven a su presencia para que sea castigado. Una vez que lo capturaron se lo llevan al *Tlatecutl* y ordena que el *Alonzotli* sea golpeado por todos los peregrinos hasta sangrar, posteriormente el ladrón se arrepiente y dice que no lo hará más (véase tabla 11).

Tabla 11. *La captura y el castigo al Alonzotli*

Náhuatl	Español
<p><b>Comienza a bailar el gobernador y llega a donde están las Cihuapiltzintin (las de las líneas) y les habla:</b></p> <p><b>TT:</b> Xoxocchihquiz (tres veces) y salen estos y responden:</p> <p><b>X2:</b> Tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>TT:</b> Xicontemucan Alonzotli campa nenquinextizque.</p> <p><b>X2:</b> Cualli Melehuac tlatehuani tlatecutl.</p> <p>Comienzan a bailar uno tras otro serpenteando entre sus compañeros y ven al <i>Alonzotli</i> y lo siguen. Una vez que lo agarran le dicen los X2: <i>Alonzotli</i> <i>campa tiatinemi</i>.</p> <p><b>A:</b> ipanin tlalli.</p> <p><b>X2:</b> Techohuica itlautzinco Tlatehuani Tlatecutl.</p> <p><b>A:</b> Ahmo xoxocchihquiz (tres veces) Forcejean mientras repite esto tres veces. Se lo llevan bailando ante el</p>	<p><b>Comienza a bailar el Tlatehuani Tlatecutl y llega hasta donde están las Cihuapiltzintin (las de las líneas) y les habla:</b></p> <p><b>TT:</b> <i>Xoxocchihquiz</i> (tres veces) y salen estos y responden:</p> <p><b>X2:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p><b>TT:</b> Vayan a buscar al <i>Alonzotli</i>. Descubran(lo) en dónde vive.</p> <p><b>X2:</b> Muy bien <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p>Comienzan a bailar uno tras otro serpenteando entre sus compañeros y ven al <i>Alonzotli</i> y lo siguen. Una vez que lo agarran le dicen:</p> <p><i>¿Alonzotli</i> dónde estabas? ¿No te das cuenta de lo que has hecho?</p> <p><b>A:</b> Sobre la tierra.</p> <p><b>X2:</b> Te vamos a llevar con el <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p><b>Alonzotli:</b> ¡No <i>Xoxocchihquiz!</i> Forcejean mientras repite esto tres veces. Se lo llevan bailando ante el <i>Tlatehuani</i></p>

<p>Tlatehuani Tlatecutl.</p> <p><b>X2:</b> Tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>TT:</b> Xoxocochihquiz.</p> <p><b>X2:</b> Tlatehuani tlatecutl yecan oncan yeticmopilia Alonzotli.</p> <p><b>TT:</b> Cualli melahuac xoxocochihquiz axan xonyacan ximocehuican ompa niconhuicaz Alonzotli.</p> <p><b>X2:</b> Cualli melahuac tlatehuani mixpantzinco.</p> <p><b>TT:</b> Alonzotli.</p> <p><b>A:</b> Tlateutli.</p> <p><b>TT:</b> Tlica otiquin tzacualli cihuapiltzintin ipan ohtli.</p> <p><b>A:</b> Ahmo melahuac tlatehuani tlatecutl.</p> <p><b>TT:</b> Quemem ahmo melahuac axan nimitzonhuicaz intlac xoxocochihquiz ihuan cihuapiltzintin.</p> <p><b>TT:</b> Cihuapiltzintin ihuan xoxocochihquiz oncan yenemopilia Alonzotli ihuan axan tlen quipanoz.</p> <p><b>Contesta todo el grupo:</b> Zohualuz huitecoz (tres veces).</p> <p>Se forman y lo comienzan a golpear uno por uno diciendo:</p> <p>Alonzotli ya no la harás otra vez.</p> <p><b>Y dice el TT:</b> Alonzotli ayohmo occe tonalli ticchiuaz.</p> <p>Cae boca abajo el Alonzotli después de que lo golpearon. Las muchachas (os) bailan de dos en dos y le dicen:</p> <p>Alonzotli ayohmo occe tonalli ticchiuaz (cada uno pasa así).</p>	<p><i>Tlatecutl.</i></p> <p><b>X2:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl.</i></p> <p><b>TT:</b> <i>Xoxocochihquiz.</i></p> <p><b>X2:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl</i> estábamos allá y ahí estaba el Alonzotli al que nosotros le arrancamos los cabellos.</p> <p><b>TT:</b> Muy bien <i>Xoxocochihquiz</i> ahora diriganse allá, ¡descansen! Allá iré con el <i>Alonzotli</i>.</p> <p><b>X2:</b> Muy bien <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>, con su permiso.</p> <p><b>TT:</b> <i>Alonzotli.</i></p> <p><b>A:</b> <i>Tlatecutli.</i></p> <p><b>TT:</b> ¿Por qué les cerraste el camino a las doncellas?</p> <p><b>A:</b> No es verdad <i>Tlatehuani Tlatecutl</i>.</p> <p><b>TT:</b> Si no es verdad hoy irás con ellos, con los <i>Xoxocochihquiz</i> y las <i>Cihuapiltzintin</i>.</p> <p>Y cuando llegan ante los <i>Xoxocochihquiz</i> y las <i>Cihuapiltzintin</i> les dice el</p> <p><b>TT:</b> ¡<i>Cihuapiltzintin</i> y <i>Xoxocochihquiz</i> arránquenle los cabellos al <i>Alonzotli</i>! ahora que pase.</p> <p><b>Contesta todo el grupo:</b> ¡Lo vamos a golpear y lo vamos a sangrar! (tres veces)</p> <p>Se forman y lo comienzan a golpear uno por uno diciendo:</p> <p><i>Alonzotli</i> ya no la harás otra vez.</p> <p><b>Y dice el TT:</b> <i>Alonzotli</i> ya no la harás otra vez.</p> <p>Cae boca abajo el <i>Alonzotli</i> después de que lo golpearon. Las muchachas (os) bailan de dos en dos y le dicen:</p>
--	--

<b>TT:</b> Le habla Alonzotli (tres veces).	<i>Alonzotli ya no la harás otra vez.</i>
<b>A:</b> Tlatehuani tlatecutl	<b>TT:</b> <i>Alonzotli</i> (tres veces).
<b>TT:</b> Ximehua Alonzotli ayohmo occe tonalli ticchiuaz. (Lo levanta)	<b>A:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl.</i>
<b>A:</b> Tlatehuani tlatecutl ayohmo occe tonalli nicchiuaz.	<b>TT:</b> Levantate <i>Alonzotli</i> , ya no lo harás otra vez.
	<b>A:</b> <i>Tlatehuani Tlatecutl</i> ya no lo haré otra vez.

### a) La captura

Esta escena incluye aspectos verbales y no verbales que enriquecen la representación, en primera instancia, el gobernador ordena a los peregrinos que busquen al ladrón y éstos lo hacen haciendo un movimiento dancístico serpentino, esto es importante dentro del contexto mesoamericano. Es importante destacar que la serpiente puede tener la advocación celeste o terrestre, en el primero simboliza la lluvia fertilizadora, aunque también puede ser símbolo de la lluvia devastadora como la *yeyecoatl*, mencionada en la sección *El diálogo con las nubes* de éste trabajo.

En la antigüedad se encuentran muchas alusiones de la serpiente en el contexto mesoamericano, deidades tienen atributos relacionados con el ofidio como la *Chicomecoatl*, diosa de los mantenimientos (Sahagún, 2006, p. 31); por su parte, Caso (2004) en *El pueblo del sol* señala que la diosa “es sin duda la más importante de todas las deidades de la vegetación...” además de agregar que se le “concibe como diosa de la fecundidad de la tierra, pero también, muy naturalmente, como diosa de la fecundidad humana...” (p. 63). Otro aspecto a

resaltar es la relación con el número 7 que corresponde, siguiendo al mismo autor, “es el nombre esotérico del maíz” (p. 64).

La serpiente, en el contexto de ceremonias de fertilidad se asocia a “las deidades femeninas y al falo, expresando así una de las dualidades universales de su simbolismo religioso” (De la Garza: 2003, p. 268). Aunque también significa el principio generador masculino, posee un origen dual que la hace tener una advocación femenina o masculina, representa la lluvia; al respecto Sten (1990) señala que las representaciones realizadas en los códices, se encuentra que, si la serpiente cuelga del cielo como en el Códice Borgia significa lluvia, pero si está una serpiente roja atravesada con una flecha roja, significa hambre y sequía (p. 95).

En la actualidad la serpiente en el contexto de Santa Ana es un símbolo meteorológico; si se encuentra en el camino es presagio de lluvia<sup>75</sup>; pero cuando se observa la serpiente de nube, ésta traerá granizo y lluvias que son terribles para los cultivos<sup>76</sup>.

El movimiento serpentino que se presenta en esta escena se puede interpretar como un elemento que preside a la ofrenda, es decir, si se ubica que una de las funciones de la serpiente en los ritos es la de fungir como soporte de las ofrendas debido a que está “simbolizando la energía vital que se entrega a los dioses en alimentos y otra clase de presentes.” (De la Garza, 2003, p. 269)

---

<sup>75</sup> Don Isidoro Meza, Agosto 2011.

<sup>76</sup> Véase nota 21.

En este caso, el movimiento preside la captura del *Alonzotli* para ser llevado (ofrendado) al *Tlatecutli*. Esta idea se sostiene de acuerdo a otro aspecto que sucede después de esta escena y se refiere a la captura del ladrón por parte de los peregrinos y la descripción que hacen éstos cuando se lo entregan al gobernador, a saber, que lo han capturado y que le han arrancado los cabellos, idea que se asemeja a la captura de víctimas destinadas para el sacrificio entre los mexicas; “Estando todos sentados venía uno de los que tenían cautivos para matar, y traía a su cautivo de los cabellos, hasta la piedra donde lo habían de acuchillar [...]” (Sahagún, 2006, p. 99)

Además, agregan que le han arrancado los cabellos, esto es sugerente debido a que se puede identificar otra similitud con los rituales antiguos y este es sobre el simbolismo que tenían los cabellos arrancados a los cautivos llamados *oaoanti* en una velada de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, los cuales eran considerados como reliquias (Sahagún, 2008, Libro II, p. 98). Con esto, pareciera ser que el *Alonzotli* se convierte en ofrenda para el *Tlaltecutili*, y también en reliquia para los peregrinos debido a que estos le arrancaron los cabellos en la captura, esto es una interpretación que surge siguiendo los discursos que pronuncian los personajes de la danza y los datos aportados por las fuentes históricas.

### **b) El castigo**

Esta parte de la escena es cuando se le presenta al *Tlatecutli* el *Alonzotli*, dónde este último es interrogado por el gobernador sobre el delito, pero lo niega todo, por lo que el *Tlatecutli* se ve obligado a llevar delante de las doncellas y los



*Xoxocochihquiz* al zángano. Es aquí en donde el gobernante da la orden a todos los demás personajes, tanto a los peregrinos como a las *Cihuapiltzintin* de que golpeen al ladrón hasta arrancarle los cabellos, nuevamente aquí se hace alusión a esto, que como ya se mencionó líneas atrás pudiera relacionarse con la reliquia que se obtenía de los cautivos.

Los demás personajes le responden que maltratarán al *Alonzotli* hasta que sangre. Para ello se forman y uno por uno lo aporreadan y le dice que ya no lo vuelva hacer (robar); una vez que pasan todos el *Tlatecutli* le dice que ya no lo haga otra vez, las doncellas vuelven a bailar de dos en dos diciendo “*Alonzotli ya no lo harás otra vez*”, una vez que todos lo han golpeado, el ladrón cae boca abajo y entonces responde, ante la pregunta del gobernador de si lo volverá a hacer, que ya no lo hará (robar).

El castigo hasta sangrar remite a la importancia de la sangre en las fiestas religiosas antiguas, los corazones y el vital líquido, tanto de animales como de los hombres, eran ofrendados a las deidades, al respecto Sahagún hace un recuento de la importancia de estas penitencias y ofrendas en las que participaban hombres y mujeres y niños, tanto para ser sacrificados y ofrendados en el templo o como penitentes que ofrecían su sangre (2008, p. 161-162).

En este sentido, la sangre que le salía al ladrón más que una penitencia, es un castigo por el acto de robar, pero también podría ser una ofrenda debido a que la forma en la que lo presentan tiene elementos que lo ubican en la categoría de

un cautivo, al arrancarle los cabellos. El castigo cobra eficacia con la declaración del ladrón de que ya no robará otra vez.

### 11. La comida del *Tlatehuani Tlatecutl*

Después de haber castigado al *Alonzotli*, las *Cihuapiltzintin* platican entre ellas y deciden que es momento de darle de comer al *Tlatehuani Tlatecutl* (véase tabla 12).

Tabla 12. *La comida del Tlatehuani Tlatecutl*

Nahuatl	Español
<p><b>C1:</b> Cihuapiltzintin matiatetzica ticmotlamaquilizqui Tlatehuani Tlatecutl.</p> <p><b>C3:</b> Cualli melahuac cihuapilli.</p> <p>Llegan bailando con las canastas hasta donde está el gobernador y lo rodean y le cantan: Maxo miti maxomocualti cuzamine cuzamocuani yece hualotzi totlazo mahuiznantzin xoxcoilli ah, ah, ah. (tres veces).</p> <p><b>Y el Tlatehuani Tlatecutl responde</b> tlazocamate cihuapiltzintin</p>	<p><b>C1:</b> Cihuapiltzintin vayamos a darle de comer al Tlatehuani Tlatecutl.</p> <p><b>C3:</b> Muy bien Cihuapilli.</p> <p>Llegan bailando con las canastas hasta donde está el Tlatehuani Tlatecutl, lo rodean y le cantan: ¡Beba usted! ¡Coma usted! Se bebe mucho, se come mucho lo que pertenece a nuestra apreciada madrecita, el vino agrio ah ah ah.</p> <p><b>Y el Tlatehuani Tlatecutl responde:</b> Gracias Cihuapiltzintin.</p>

Las doncellas deciden dar de comer al gobernador, de igual forma como lo hicieron con los peregrinos, entonarán la canción y lo rodearán ubicándose una a sus espaldas, otra frente a él, una más a su izquierda y la otra a su derecha. Este ritual, ahora dirigido hacia el *Tlatehuani Tlatecutl*, adquiere un simbolismo muy interesante debido a que, si se analiza desde la advocación de *dueño de la tierra*

de este personaje, recrea la alimentación en la que se dan vino agrio y tortillas, es decir, la ofrenda de la tierra.

Al respecto, se tiene que en los pueblos de tradición mesoamericana se le realiza ésta práctica, por ejemplo, entre los tzotziles se cree que la Santa Tierra “Cada pulgada suya constituye su dominio, y gobierna todo lo que se agita en su superficie y en las frías profundidades de su interior. Asimismo, reclama las limpias, las casas y las sementeras, aunque, una vez que le ha concedido al hombre el permiso de vivir en ella, no lo daña indistintamente” (Guiteras, 1996, p. 221). La tierra posee un carácter dual, al respecto agrega:

es madre de la vida universal. Es el impulsor de los poderes que existen en el universo. Es la potencia suprema. Todas las demás parecen formar parte de ella, o haber procedido de sus profundidades. Es la diosa del yermo y la señora del monte. Su ira provócase fácilmente y sólo distribuye sus dones cuando así le place. Da origen y alimenta a todas las criaturas, pero es, al mismo tiempo, su tumba común. Devora despiadadamente, como un monstruo, a los seres que produce. Cuanto vive en su superficie viene de su interior y retorna al mismo. Produce y mantiene todo. Es omnívora (p. 223).

Esta idea remite al binomio vida-muerte, del cual la tierra es principal exponente, debido a que puede engendrar vida u ocasionar muerte, por eso es necesario mantenerla contenta, depositarle ofrendas en los sitios sagrados, las cumbres de los cerros, las cuevas o los manantiales. Los atributos de la tierra son

“símbolos de la vegetación y de la muerte” (De la Garza: 2003, p. 203). Por lo tanto, se busca cierta armonía, y ésta se consigue mediante la comunicación que proporciona el rito.

Entre los nahuas de la Sierra norte de Puebla, la Tierra posee dos significados es la “deidad suprema de las aguas, y el del ser monstruoso cuyas mandíbulas muy abiertas devoraban al sol al ponerse, bebía la sangre de los sacrificados y engullía los cadáveres de los muertos... es a ella a la que todavía se le ofrecen sacrificios cruentos en los montes y en las cuevas; es también a su regazo al que todos los hombres regresan al morir. Por último, y no de menor importancia, es de ella de donde surgen “los peligros del alma” (Aramoni, 1990, p. 180).

Por esta razón, la comida ritual con el *Tlathuani Tlathcutli*, representada en la danza de las hormigas, lleva a plantear que se da en un momento en el que el orden ha sido fracturado en la comunidad por el robo del alimento por parte del *Alonzotli*, pero se restablece con la captura y el castigo del ladrón, se cristaliza el proceso con la comida ritual del gobernador. Porque pareciera ser que al igual que en los *tzotziles* “La tierra es la guardiana de la tradición, la diosa de la rectitud y la vigilante del orden moral. El alivio de los pecados es uno de los favores que otorga. Y el hombre puede esperar que se le permita la continuación de su existencia, sólo después de que se ha descargado de sus faltas” (Guiteras, 1996, p. 224). Y el *Tlathuani Tlathcutli* se infiere que juega ese papel de restaurador del orden de la comunidad.

## 12. Cierre.

La última escena de la danza está protagonizada por el líder de los peregrinos, *Xoxocohihqui Tlecana*, el cual pronuncia un discurso ante el altar de la señora Santa Ana en donde le solicita su bendición porque ya se van a retirar (véase tabla 13).

Tabla 13. *Cierre*

Nahuatl	Español
Ipanin tonalli yetiazque xinechhualmoteochihuili ica motzopellica matzin itic moteocaltzin otitla ilhuimatico xinechhualmoteochihuili ipain tonalli.  lhuan nan (nican) tinechmopilia nitlancuaihcac mixpantzinco yetiahue totlazo mahuiznantzin	En este día ya nos vamos a retirar dadme una bendición con sus dulces manos al interior de su templo la venimos a adorar dadme una bendición en este día. Y aquí me tienes postrado de inojos (incado) a su presencia ya nos vamos madre apreciada.

Esta acción representa el inicio del cierre de la danza, en la cual el guía de los peregrinos se despide a nombre de sus hermanos las hormiguitas, para lo cual solicita la bendición, resaltando el respeto que se le tiene como su madre apreciada. Es aquí en donde se retoma la humanización que existe de la imagen de la señora Santa Ana, debido a que se le habla y se le pide su bendición, pero también se está muy pendiente de su “reacción física” debido a que se tiene la creencia de que “ella te responde con una sonrisa o con una mirada. A la hora de entrar se siente cómo ella alza la mirada, ya sea que le salgan unas chapitas o

que se le vea la sonrisa luego, luego”<sup>77</sup>. Estas reacciones son señal de que le está gustando la fiesta, pero si por el contrario la ven con un semblante pálido es señal de que está molesta y que no le ha gustado la celebración<sup>78</sup>.

### 13. *Tlanahuatilli* (despedida)

La escena denominada *Tlanahuatilli* o despedida es un acto en el que participan todos los personajes y entonan una canción frente a la señora Santa Ana (véase tabla 14).

Tabla 14. *Tlanahuatilli* (despedida)

Nahuatl	Español
<p>Ye tiyahui titonantzin xontechhualmoteochihuili quinoc ce xihuitl ipanin tlatoteotl techmocahuiliz <i>(sólo ésta estrofa se entona dos veces al inicio, y al terminar cada una de las siguientes estrofas se regresa a la primera para repetirla otra vez).</i></p> <p>Ye pahpaqui mixpantzinco moazcatzintin quinoc ce xihuitl ipanin tlatoteotl techmocahuiliz.</p> <p>Zan tlen totlatlautia nochipatechmoixotili ahmo tinempolihuezque in zan hueyi xoquiztlalpa.</p>	<p>Ya nos vamos madrecita danos una bendición si al año venidero Dios nos deja llegar <i>(sólo ésta estrofa se repite dos veces).</i></p> <p>Estuvimos a gusto a su presencia sus hormiguitas, que si el año venidero Dios nos deja llegar.</p> <p>Nomás le rogamos siempre (a) que nos cuide y no caer en ésta gran tierra de llorar.</p> <p>En esta última canción, están en el interior de la iglesia, las mujeres se cubren la cabeza</p>

<sup>77</sup> Erika Rivera, una integrante de la danza de las aztequitas, 26 de julio de 2012.

<sup>78</sup> Don Susano Leyva, marzo de 2012.

El canto se realiza en el interior de la iglesia, frente al altar principal, es un acto de despedida en donde se enfatiza el papel de madre que tiene la señora Santa Ana. También reafirman que son sus hormiguitas, que esperan estar el siguiente año, para ello piden su protección “en esta gran tierra de llorar”, lo cual remite a la idea que refleja lo difícil que es la vida. Le hablan a la patrona esperando una reacción que indique que le ha gustado la celebración, de igual forma se le expresa el gusto y la alegría que sienten de haber estado frente a ella, cantándole y bailándole.

Esto se repite los dos días siguientes, es decir, los días 27 y 28, a excepción de las mañanitas todo lo demás se llevaba a cabo como se relató. También en lo que se denominan como la octava se repite lo mismo, los últimos tres días, que vendrían siendo a partir del 1 al 3 de agosto, donde en el último día se realiza una procesión con la imagen de la patrona y las diferentes cuadrillas, y pueblo en general acompañan a la imagen en su recorrido por las calles, tapizadas con el oloroso poleo. También se da la coronación de los nuevos mayordomos que el próximo año estarán a cargo de la organización de la fiesta.

#### **Capítulo 4. Análisis y reflexiones sobre la danza de las Azcame.**

En este apartado se analizarán algunos puntos que en el transcurso de la investigación se fueron develando para la comprensión de los discursos de la *Danza de las Azcame* y la oralidad relacionada con la práctica agrícola de la siembra del maíz en contextos rituales, como, por ejemplo, la fiesta patronal de la señora Santa Ana. En este sentido, se proponen algunos argumentos sobre la funcionalidad y simbolismo de la danza.

Aunque antes de iniciar es importante recalcar que las comunidades como el poblado de Santa Ana Tlacotenco, poseen una historia muy antigua que data desde antes de la llegada de los peninsulares a estas tierras, fue un señorío dominado por los mexicas, y ya consumada la conquista de Tenochtitlan se sumó a los dominios de los españoles, en la que al igual que otras comunidades, tuvo que asimilar el nuevo orden social, político y religioso impuesto por los europeos.

De igual forma, los cambios políticos en el siglo XIX producto del movimiento de independencia y, posteriormente el siglo XX con el proceso revolucionario y las políticas indigenistas de los gobiernos posrevolucionarios, en estos dos periodos históricos se inició un periodo de negociación entre las instancias de gobierno y las comunidades indígenas, donde estas últimas son vistas como obstáculos para el progreso de los gobiernos liberales y posrevolucionarios del siglo XX. En la época contemporánea nuevamente el tema indígena adquiere una relevancia muy importante en la sociedad actual.



Se debe de reconocer que las comunidades indígenas y los pueblos originarios como Santa Ana Tlacotenco son producto de procesos históricos que han trastocado su estructura, que la pugna entre gobierno y sus prácticas culturales que los definen como comunidad, han estado en procesos de negociación y de resistencia en algunos casos con el objetivo de preservar la identidad colectiva. En este sentido, las prácticas rituales dentro del calendario religioso han jugado un papel muy interesante para definirse como comunidad.

Asimismo, la pertenencia a la comunidad se define de acuerdo a Medina (2010) de la siguiente manera: “[...] se valida a través de requerimientos relacionados con la condición corporada de la comunidad, es decir el haber nacido en su territorio y estar emparentado con las familias troncales, así como participar en las diferentes organizaciones comunitarias, tanto las de carácter religioso como las relacionadas con la política.” (p. 21)

Esta noción es interesante debido a que la identidad cultural, entre otros aspectos, se define en la participación social comunitaria, reflejada en la vida religiosa y política. Son comunidades complejas, en las que, históricamente hablando, han vivido procesos intensos en los que se han tenido que ajustar a las necesidades de cada época. En este sentido, el autor propone el término de “[...] *pueblos- altepetl*, en tanto se nos muestran como sistemas complejos de organización social, articulados por antiguas sociedades mesoamericanas y novohispanas, y cuya lógica política y religiosa tiene como referente el sistema de los *altepetl*, sobre todo en la complejidad de sus ciclos ceremoniales, que se entrelazan para expresar una unidad que trasciende a la comunidad [...]” (p. 22)

Esta categoría se aplica a los pueblos de Milpa Alta, comunidades históricas que sientan sus bases en el mundo mesoamericano y en la tradición novohispana producto de la conquista, si dejar de lado la importante influencia zapatista, en la que sus habitantes actuales no olvidan el papel que jugaron los poblados en el apoyo al Ejército Libertador del Sur.

En lo que respecta en esta investigación, es de importancia reconocer estos aspectos que permitirán entender las características culturales de la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, en el sentido de que en la articulación contemporánea de la comunidad se entretujan elementos que le otorgan un rol determinante dentro de Milpa Alta. Es decir, que la localidad alberga prácticas que se relacionan con el trabajo de la agricultura, la recolección de frutos y recursos que otorga el bosque.

Además de que su población también tiene que salir de la localidad para desarrollar actividades económicas dentro de la ciudad. Además de que el crecimiento poblacional ha provocado que no sólo vivan en los pueblos gente que sea originaria de ahí, sino que existen otros habitantes que provienen de otros lugares de origen y que por diversas causas se han asentado en los pueblos de Milpa Alta. Esto ha sumado a la transformación de la dinámica interna, que se articulen nuevas formas de construir su identidad, siendo este un proceso complejo.

Así pues, es importante reconocer el proceso histórico del pueblo, pero sobre todo de la relevancia de estas prácticas para la conformación de identidad. En este sentido, la vinculación de las danzas en el calendario ritual es muy

estrecha y es un espacio en donde se llevan a cabo una serie de prácticas culturales que afianzan los vínculos de la comunidad y su relación con las divinidades que la protegen.

Al respecto, Medina (2010) señala en torno a los ceremoniales comunitarios “[...] se despliega una compleja actividad organizativa y una enorme cantidad de recursos. Articulados muy estrechamente a las instituciones de gobierno, en el marco impuesto por la República de Indios, así como a los diversos rituales que acompañan en ciclo de trabajo de la milpa, se configuran la matriz en la que se establece la reproducción social y cultural de las comunidades agrarias.” (p. 30)

En la actualidad, dentro de las comunidades se busca articular acciones que fortalezcan la identidad cultural, ejemplo de ello son los esfuerzos realizados en varios poblados de Milpa Alta, especialmente en Santa Ana Tlacotenco, en donde se han desarrollado cursos de la lengua náhuatl, tanto por el grupo *Wewetlahtulle* y *La Academia de Lengua y Cultura Nahuatl*, y los grupos de músicos que participan en las festividades de la localidad, y que son especialistas dentro de la comunidad.

Asimismo, *La danza de las Azcame*, materia de análisis en esta investigación representa un producto importante dentro de la comunidad, aunque ya no se lleve a cabo dentro del ciclo festivo se pueden reconstruir los elementos que permitían que, colectivamente hablando, contribuyera en la conformación de la identidad del poblado. Incluso entender por qué ya no se escenifica en la fiesta

patronal. Así pues, fue necesario resaltar algunos elementos que permitan entender la relevancia de la danza en el contexto de la comunidad.

En primer lugar, fue necesario entender como es que funcionan dentro de la comunidad las mayordomías que se encargan de participar y organizar las fiestas patronales. Al respecto, es importante señalar que cada poblado esta dividido en barrios, por ejemplo, Santa Ana Tlacotenco se divide en cuatro barrios, San Miguel, La Lupita, San Marcos y San José, en cada uno de ellos existe una capilla, la religiosidad matiza todas las relaciones en la comunidad. Losada (2007) afirma que la religión representa un “[...] fundamento decisivo en la solidaridad social y el entusiasmo colectivo que origina la celebración periódica de los rituales, que son el espacio de creación de *nuevas* creencias y representaciones, de categorías y valores como el tiempo cíclico, el tiempo primordial para interpretarse a sí mismos.” (p. 36)

Así pues, las mayordomías, históricamente hablando, han significado desde su aparición, un escenario en donde los miembros de las comunidades han ejercido el control desde el punto de vista religioso, de cierta autonomía en cuanto a la edificación de su identidad. Así como lo afirma Lockhart (2013) cuando habla de la vida religiosa de los *altepetl* en la época colonial, menciona que las cofradías se convirtieron en espacios en los que se ejercía el poder cívico y religioso, este último en cuanto en que en ocasiones en las iglesias y capillas de los pueblos no había un sacerdote de planta, sino que llegaba ocasionalmente, para celebrar alguna ceremonia importante, por lo que miembros de la misma comunidad se hacían cargo de los asuntos del pueblo y del manejo de la iglesia.

Por otra parte, Losada (2007) señala que los sistemas de cargo tienen una función dentro de la comunidad y cada uno de sus barrios, como permitir y fomentar la organización social y política, debido a que propicia “[...] la participación muy activa de las comunidades de los barrios y pueblos en las labores requeridas para la celebración de las fiestas religiosas.” (p. 37)

Con esto, en la comunidad de Santa Ana Tlacotenco se sigue esa estructura de sistema de cargos en donde cada uno de los miembros de la comunidad tiene la posibilidad de participar en la celebración de las fiestas que componen el calendario ritual católico.

Al respecto, Galicia (1995) señala que en el poblado el día 29 de junio es cuando inicia el ciclo de cargos para el mayordomo principal y en la que “La comisión de recaudadores (personas dedicadas a recoger la cooperación para pagar la banda de música, algunos arreglos florales, juegos pirotécnicos), junto con su presidente de feria, van al domicilio de la persona que ha pedido el cargo, que estaba anotado en una lista de personas que quieren ser mayordomos y formalizar el compromiso.” (p. 86-87)

Esta celebración se realiza de manera solemne, portan sus estandartes con las imágenes de Santa Ana, de la Virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón, llevan canastas repletas de fruto como presente para el mayordomo entrante. Es decir, se lleva una dote, del mayordomo saliente al entrante.

Este autor también señala que existen mayordomos menores que son los encargados de cada una de las danzas que se presentarán en la festividad. Al

respecto, Don Susano Leyva<sup>79</sup> señala que estos comienzan a ejercer sus cargos el día de 3 de mayo, momento en el que también comienzan los ensayos de las respectivas danzas. Dentro de las funciones que asume cada mayordomo es hacer las invitaciones a niños y niñas. En cada uno de los ensayos los mayordomos tienen que ofrecer comida a los danzantes e invitados. De igual forma marcaba el inicio de la organización de fiesta, de acuerdo a Galicia (1995) los recaudadores salían a recaudar el dinero pasando casa por casa, todos los días domingo hasta llegar al día de la celebración patronal.

La devoción con la que participan los y las danzantes es porque están haciendo un servicio a la patrona del pueblo, aquí es conveniente recordar los testimonios anotados en el apartado 3 en donde se recogen algunos relatos de danzantes del grupo de *Aztequitas* en la que señalan que participan para agradecerle a virgen por algún milagro realizado a su familia, especialmente relacionados con las dificultades que se pudieran presentar mujeres mayores para poder tener hijos, la virgen esta asociada a la fertilidad.

La invitación no se realiza de persona a persona, “[...] sino del mayordomo como figura del pueblo, por tanto, la responsabilidad, al aceptar la invitación de participar en las danzas, es con el pueblo y la virgen. Es un compromiso sagrado que no puede ser roto en forma ordinaria e injustificada. “(p. 91)

Esto lleva a que la mayordomía y en especial los participantes de las danzas establecen lazos con la divinidad, en este caso con la señora Santa Ana patrona del pueblo.

---

<sup>79</sup> Entrevista realizada el 20 de octubre de 2017.

Dentro de la estructura del sistema de cargos, el mayordomo principal es el encargado de la organización de la fiesta, de contratar los juegos pirotécnicos, la música y de dar de comer a sus invitados, es una responsabilidad que asume con la divinidad y con el pueblo. Por su parte, los mayordomos menores se encargan de la preparación de las danzas que se representarán en la fiesta patronal, Don Susano señala que las danzas se celebran gracias a que hay mayordomos para su realización, ya que si no hubiese alguien que tomara la responsabilidad pues no se realizaría<sup>80</sup>.

Este aspecto es relevante para comprender el por qué ya no se realiza *La danza de las Azcame*, y se debió a que ya no hubo mayordomo que desempeñara el cargo. Y más allá de eso pareciera ser que la comunidad acepta esa circunstancia, de lo contrario no permitiría que una danza se dejara de representar, es decir, parece ser validado por los integrantes del poblado.

En suma, la construcción de la identidad dentro de la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, esta mediada por diversas prácticas culturales, entre ellas la fiesta patronal y los eventos que la constituyen, es necesario mencionar que dentro de esta estructura la comunidad tiene una participación activa que va regulando las relaciones de cada uno de sus miembros, ya sea como mayordomo, danzante, o simplemente como integrante de la comunidad, que cumple con sus cooperaciones para la recaudación de fondos, o que acude a las celebraciones religiosas.

---

<sup>80</sup> Entrevista realizada el 20 de octubre de 2017.

Así pues, la desaparición de una danza dentro de las celebraciones religiosas se convierte en un asunto que puede tener varias aristas, en el caso de *La danza de las Azcame*, don Susano Leyva relata que ya no se realiza porque ya no hubo mayordomía que la desempeñara, pero bien podría ser por otros factores que con el paso del tiempo no se ha registrado testimonios que pudieran clarificar qué sucedió. Aunque se podría especular que la representación ya no tuvo la validez o la funcionalidad dentro de la comunidad.

También pudo influir que ya no hubo maestro de la danza, debido a que, como lo cuenta el maestro tlacotenca, él es encargado de preparar a una de las cuadrillas de *La danza de las Aztequitas* y como tal no podría montar dos danzas para la misma festividad, ya que los ensayos se realizan todos los sábados después del 3 de mayo hasta antes del 26 de julio, además de que se estos se realizan en un horario de 9 a 5 aproximadamente.

## **Identidad**

Para analizar la danza, es necesario distinguir que desde el punto de vista de la etnografía del habla los discursos que se generan en una localidad son parte de lo que se denomina comunidad de habla, siendo ésta la unidad social de análisis de esta disciplina (Golluscio, 2002). Teniendo esto en consideración, la comunidad producirá elementos discursivos que regularán la intercomunicación de sus miembros, sean estos monolingües o bilingües, se identificarán aspectos que sean compartidos y que permitan tener una comprensión de las formas lingüísticas utilizadas en la cotidianidad o en las prácticas rituales, por eso es social.



En este sentido, los discursos inmersos en la representación dancística como parte de la situación de habla expresada en el ritual de la fiesta patronal, reflejan aspectos que nos permitirán responder las interrogantes planteadas al inicio de esta investigación que están interrelacionadas. Comencemos con el rubro de la identidad; desde el comienzo de la fiesta patronal se señalan las características de los pobladores, hombre-mujer y la relación con los dioses, dejando claro su condición como pueblo agrícola; también en cuanto a la relación con los dioses, en particular con el gobernante o dueño de la tierra y la Sra. Santa Ana patrona del pueblo, en el que pareciera ser, se reconstruye un tiempo mítico en el que los hombres-hormigas llegan al lugar.

El discurso inicial que pronunciaba el mayordomo para dar inicio con la festividad en la madrugada del 26 de julio, señalando características que tienen que ver con las actividades sociales que desempeñan los hombres y mujeres de la región, así como la relación con la patrona del pueblo, Santa Ana. Los hombres son los que hablan con las nubes, y que, desde el contexto cultural de raíz mesoamericana la perspectiva que adquiere es la de la importancia que tiene ese diálogo para que la actividad agrícola pueda ser favorecida con las lluvias necesarias para tener una buena cosecha.

Por su parte, las mujeres alimentan a sus niños con aguamiel, esto desde el punto de vista geográfico y las prácticas actuales, tienen mucha relevancia debido a que el cultivo de maguey, la extracción de aguamiel y la producción de pulque sigue siendo una práctica hasta nuestros días, y que por el contexto geográfico de la zona, no tenían un fácil acceso al vital líquido, lo que hace suponer que éstas

bebidas eran de consumo cotidiano para complementar la ingesta de líquidos, y en el caso de los niños, el aguamiel era consumido por ellos.

Los pobladores de Santa Ana son agricultores que están entablando un constante diálogo con las nubes, para solicitar agua, para protegerse de las lluvias peligrosas para los cultivos, sin ánimo de replicar lo expuesto en el análisis del discurso en el capítulo tres, se puede mencionar que, al pronunciar esas palabras en la fiesta patronal, se deja entrever el objetivo de diálogo con las divinidades que favorecen la siembra entendiéndolas desde la tradición religiosa mesoamericana. Es decir, que hay una asimilación en la que los elementos mesoamericanos y de la tradición cristiana se ven integrados para conformar un corpus de religión popular. Debido a que las deidades católicas asumen atributos que también poseían algunas deidades mesoamericanas.

Por otro lado, al hacer mención del aguamiel, usado para amamantar a los niños, muestra dos planos de las actividades de los habitantes del pueblo, una, la función de las mujeres en el cuidado de los niños; otra, la del cultivo del maguey para poder satisfacer sus necesidades diarias. Aquí habría que recordar lo apuntado por don Susano Leyva, que antes la mayor parte del pueblo “raspaba” el maguey, algunos eran *poquiteros* y otros *tlachiqueros*, la primera acepción hace referencia a que sólo “raspaban” para el consumo familiar, y la segunda para su comercialización. Esto puntualiza otra actividad económica aparte de la agricultura en la que se desempeñan los habitantes de Santa Ana Tlacotenco, y que en la actualidad todavía hay gente que se dedica a esto.

Otro aspecto a resaltar, es que tanto el rol de hombre y mujer, acentúa la propuesta de López Austin (2008) en relación a los opuestos complementarios, tan presente en la estructura del mundo, de la vida y de la muerte, el rol de la mujer podría hacer referencia a su rol de madre (tierra) y el niño (maíz) que necesita ser alimentado con agua miel (lluvia) el cual es recolectado por el hombre. En este sentido “[...] el dualismo mesoamericano concibe la oposición de contrarios como necesaria y creativa [...] El mundo era un lugar cargado de sufrimientos; pero también de placeres creados por los dioses. La lucha, el tiempo, el cambio y la historia formaban una unidad indisoluble.” (López Austin, 2002, p. 107)

Esto desde la perspectiva mesoamericana, pero dentro de la noción cristiana, la dualidad bien y mal, adquiere otro sentido muy diferente, en donde el mal acecha y puede corromper al hombre, y esto es obra del Demonio.

En este sentido, es interesante la forma de conceptualizar a las divinidades en Santa Ana Tlacotenco, por que se enfatiza la importancia de realizar el culto a la patrona, la Señora Santa Ana, pero se le atribuyen características humanas, es decir, que puede enojarse porque no le esta gustando algo de su fiesta, ya sea la música, la forma en la que están bailando o bien en la organización, por lo que puede provocar que se enoje y caiga una tromba durante la fiesta.

Por eso los feligreses y sobre todo los danzantes están muy pendientes de ver si la señora esta chapeada, que es señal de que le esta gustando la fiesta y si esta pálida es que no le está agradando y puede causar afectaciones a la comunidad.

Otro aspecto a resaltar es el referente a la noción de *El tío o el amo yectli*, *el no bueno*, entidad que puede enfermar al ser humano, pero que es necesario para traer beneficios para la comunidad, esta idea recuerda a la apuntada anteriormente en lo que se refiere a la dualidad mesoamericana, debido a que esta entidad y las divinidades católicas pareciera ser que forman la esencia de las cosas, tan necesarias para la vida. Se debe recordar que también se relaciona con el *Diablo*, pero con un planteamiento más cercano a lo mesoamericano.

Al respecto, es interesante la propuesta de Pury-Toumi (2013) en torno a la noción del *Amo Cuati* al que traduce como “gran devorador de pollos, diablo con rasgos de blanco.” (p. 72-73) Este planteamiento es interesante debido a que este personaje es mencionado en el contexto de Tlacotenco como *Amo Yectli*, compartiendo atributos con el encontrado por la autora francesa en la Sierra Norte de Puebla, y se le atribuyen efectos sobre la salud de las personas por medio de los aires; pero también de que vive en lugares como las barrancas y cuevas, que es donde se realizaban ofrendas para curar a las personas.

En cuanto a la relación con las divinidades y su relación con la identidad se pueden encontrar elementos discursivos durante la trama. Por ejemplo, en la parte final del discurso de *Bienvenida*, donde se asienta que los habitantes de Milpa Alta se comunican con los dioses, esto por su actividad agrícola, misma que necesita de dicho diálogo para conseguir los fines, es decir, una buena siembra y cosecha. Esta relación se ve enfatizada con la comunicación y los objetivos de los peregrinos hombres-hormigas que buscan entrevistarse con el gobernante o dueño de la tierra (esta acepción tiene relación con el nombre dado a la deidad

tutelar de la Tierra) para solicitarle un lugar donde descansar y comer. Esta parte resulta interesante debido a que pareciera ser que se está recreando un momento mítico, en el que los antiguos pobladores llegan Milpa Alta y buscan un lugar donde asentarse, pero deben de pedir permiso al dueño del lugar (en este caso, al *Tlaltecutili*), el cual se los otorga.

De igual forma, al realizarse en el espacio físico de la iglesia y de dirigirse a la señora Santa Ana, se está buscando la legitimidad por parte de la entidad católica. Es decir, que existen dos planos en los que los discursos se mueven, uno enfatizando el rol de agricultores y de estar en contacto con las divinidades agrícolas, y otra con la deidad católica quien también tiene una significación con la tierra y la fertilidad. Así que la actividad agrícola se relaciona con el culto católico, que, mediante la danza, los cantos, la música, las flores, las oraciones, entre otros elementos, se entra en contacto con las divinidades.

Posteriormente en el ofrecimiento, en el diálogo que tienen los *Xoxocochihquiz* con el personaje llamado *Alonzotli* enfatizan que vienen a saludar a su apreciable madre todos cantan a la señora Santa Ana, señalando que es “nuestra madrecita, nuestro corazón, nuestra alma”, así la patrona es la madre de los habitantes de Tlacotenco, y van a honrarla en su día, dejando entrever su devoción, pero sobretodo el papel fundamental y de legitimidad que obtienen los habitantes del pueblo, es decir, al contar con la aprobación de establecerse y alimentarse en ese espacio geográfico por parte del *Tlaltecutili*, también cuentan con la aprobación de la deidad católica que es reconocida como la madre o padre de los habitantes, según sea el caso. En el caso de esta danza, se representaba

en todos los pueblos de la actual Milpa Alta, en donde los santos patronos católicos son diferentes para cada pueblo.

Cabe señalar que la relación entre el espacio y tiempo presente en la danza adquiere una importancia relevante, esto es, debido a que pareciera ser que busca recrear un tiempo primordial, en el que los hombres-hormiga llegan al lugar que su madre (en este caso, en el sitio en el que la Sra. Santa Ana vive) eligió como su morada, van a saludarla en su día, reconociendo su papel de madre y protectora.

Pero antes de esto reconocen que deben de pedir permiso al *Tlaltecutli*, para que les sea otorgado un lugar donde descansar y alimento. Al respecto, se debe recordar lo apuntado en los *Títulos Primordiales* en los que los pueblos buscan establecer legitimidad ante el nuevo orden colonial en torno a la posesión de la tierra, y en particular en Milpa Alta se busca establecer dicha legalidad desde el ámbito jurídico y el sobrenatural, estableciendo la aparición de la Virgen de la Asunción, el agua y la construcción de la iglesia.

En este sentido, el espacio tiene que ver con los lugares del pueblo, es decir la iglesia, la casa del mayordomo, y las calles en las que transitan para desplazarse de un punto a otro, incluso también esa espacialidad abarca el bosque en cuanto a la utilización de una planta que crece ahí llamada “poleo” que es muy olorosa y es utilizada para hacer un tapete verde que va marcando el paso de la imagen de la Sra. Santa Ana por el pueblo. Es el sitio elegido por la divinidad, y al definirse como hijos de ella se adquiere una legitimidad, llegó en “un

tiempo” en el que no se señala la fecha específica, pero se reconoce su importancia como patrona de los habitantes del poblado.

En cuanto a la categoría temporal, es difícil precisar cuando ocurrió este, al menos desde la oralidad de los pobladores no se hace referencia a esto, pero se puede pensar que se habla de un tiempo mítico, al menos por las características de la trama y de los personajes, que al menos desde la perspectiva mesoamericana, se puede ver que las características de los nombres y cualidades de los personajes tienen un carácter sagrado e importante en cuanto a su relación agrícola y con lluvias<sup>81</sup>.

Además de que, pensando en la importancia de la representación y de tener una iglesia, y un santo patrono en las comunidades indígenas vale la pena recordar lo apuntado por Lockhart (1996) cuando describe la vida religiosa de los pueblos indígenas, señalando que la construcción de la iglesia es importante para los poblados debido a que marca la autonomía del mismo, es decir, que también posibilita tener una identidad comunitaria mediada por la religión.

Por lo tanto, se puede señalar que quizá marca la refundación del pueblo, ahora desde la legitimidad que da la señora Santa Ana como patrona de la comunidad. Y el reconocerse como peregrinos, enfatiza el carácter identitario con respecto a otros pueblos a los que se visitan, como representantes de Santa Ana Tlacotenco, se debe recordar que dentro de la religiosidad de los pueblos de Milpa Alta se realizan varias peregrinaciones, en donde salen representaciones de cada

---

<sup>81</sup> Ver apartado 3.

poblado con sus estandartes que permiten identificarlos y distinguirse de los demás.

Los hombres-hormigas son peregrinos, y también se puede considerar que el sentido que adquiere la hormiga es de un carácter civilizatorio, debido a que fue quien ayudó a encontrar el maíz con el que los hombres se alimentaron, su relación estrecha con la lluvia que fertiliza los campos de cultivo es innegable en el contexto mesoamericano (Sprajc, 1998 y Katz, 2005). Los hombres-hormigas se reconocen como hijos de la deidad católica, por medio del rito representado en cada fiesta patronal, se enfatiza esa condición, se le llevan presentes. Aquí, es necesario señalar lo apuntado por López Austin (2006) en torno al rito y su funcionalidad “Con el rito se paga y con el rito se pide. El rito auxilia y alimenta a los dioses siempre hambrientos...La fiesta es la culminación del diálogo o del intercambio (p. 199).”

Esta idea permite entender la interacción entre los personajes y las deidades, en dicha relación se establece una filiación, y se reconoce la funcionalidad de la patrona y del señor de la tierra, como los que han consentido que “sus hijos” se establecieran en esas tierras, además de la relación estrecha con el maíz, la agricultura, las lluvias y la religiosidad.



## **Simbolismo de la danza y su relación con la agricultura**

En la danza se pueden encontrar elementos que la acercan a la agricultura, como se apuntaba líneas arriba, en primera instancia el hecho de que sean hormigas (hombres) adquiere un simbolismo importante, por la relación con el maíz y la lluvia, pero existen otros elementos que están vinculados con la práctica agrícola, por ejemplo, los segundos nombres de los personajes llamados *Xoxocohiquiz* son *Tlecana* y *Ontepa* o *Tlatoca*, respectivamente, este último nombre Molina apunta en una de sus acepciones que es el que va sembrando o siembra semillas, pero agrega otro punto interesante y es el que va al burdel (p. 140).

En este punto, pareciera ser que el *Xoxocohiquiz Tlecana* es el que guía la peregrinación, pero también podría ser que es el que guio a *Quetzaolcoatl* al *Tonacatepetl*, “el lugar de nuestro sustento”, sitio donde se encuentra el maíz, y el segundo personaje el *Xoxocohiquiz Ontepa* o *Tlatoca*, podría hacer referencia a *Quetzalcoatl* que se convirtió en hormiga para acompañar a la otra y poder acceder al maíz y dárselo a los hombres para su alimento, para que lo cultivaran.

Otro elemento importante, lo marca el inicio de los ensayos para las danzas que se representarán en la fiesta patronal, 3 de mayo, fecha en el que se celebra la Santa Cruz y que tiene relación con la apertura del temporal. Y que, para la fiesta patronal, los campos que fueron sembrados primero, ya han dado frutos, los elotes. Esto se puede ver en el altar de la Señora Santa Ana en donde además de flores se pueden ver matas de maíz que han dado los primeros elotes de la

temporada. Además, los lugareños reconocen en la patrona, una influencia muy grande en el ámbito de la fertilidad y en la lluvia, así lo demuestran los testimonios señalados en el apartado 3 de este trabajo.

Al respecto, Albores (2001) menciona en su trabajo etnográfico realizado en poblados del Valle de Toluca (San Mateo Atenco, *Texcalyacac* y *Matlatzinco*), que identificó ocho fiestas en cruz, en las que existe una correspondencia de los dos calendarios (de 365 y 260 días) una con acepción masculina y el otro femenina.

Las cruces que forman estas festividades dentro del calendario ritual católico y su relación con la actividad agrícola es interesante debido a que ubica con una cruz de Malta “[...] el ciclo anual de 365 días en cuanto a un referente solsticio-equinoccial, que en la región son de carácter masculino. San José (19 de marzo), San Juan (24 de junio), San Mateo (21 de septiembre) y el nacimiento del Niño Dios (24 de diciembre).”

Y más adelante se refiere a las fiestas que representa con la cruz de San Andrés y que “[...] alude a al ciclo de 260 días y tres de sus cuatro fiestas son de carácter femenino: La virgen de la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (que en la región se festeja del 2 al 3 de mayo), y la Asunción de Nuestra Señora o la Asunción de la Virgen (del 14 al 15 de agosto).

La cuarta fiesta de este grupo, con el nombre de muertos, condensa una fuerte carga mesoamericana que en el calendario católico incluye la Festividad de Todos los Santos, el 1 de noviembre, y la Conmemoración de los fieles difuntos, el 2 del mismo mes.” (p. 420-421)

Esta noción es interesante debido a que en Tlacotenco se identifican al menos las fiestas que formarían la Cruz de San Andrés, y que tienen que ver con la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (3 de mayo, que es cuando se apertura el temporal de lluvias y se da inicio con los preparativos de la fiesta patronal), La festividad de la señora Santa Ana (26 de julio fecha en la que ya se tienen los primeros frutos de maíz) y la festividad de Todos Santos.

Cabe mencionar, que también se celebra la fiesta de la Virgen de la Asunción en Santa Ana, por lo que también cabría tomar en consideración que en estas dos festividades femeninas se presentan los primeros frutos de los campos de cultivo. Y como una cuarta fecha es la festividad de día de Muertos.

Por otro lado, se encuentra el punto relacionado con la comunicación que buscan entablar con el *Tlaltecuthi*, el señor de la Tierra, y que también tiene la acepción a la deidad de la Tierra, que también puede tener rasgos de *Tlaloc*, deidad de la lluvia, le piden permiso para asentarse en un lugar donde poder descansar y alimentarse. Esto es importante debido a que dentro de la oralidad mesoamericana la petición y la construcción del pensamiento contemplan el entorno natural (cerros, campos de cultivo, barrancas, entre otros) porque pertenecen a los dominios del señor de la Tierra, y como tal se debe de pedir consentimiento para cualquier actividad individual o colectiva, incluida la agricultura.

Con respecto a la petición de los hombres-hormiga de tener un lugar donde descansar y alimentarse resaltan dos momentos importantes; el primero se refiere

al instante en el que los peregrinos se enteran de que les fue permitido descansar y serán alimentados entonan el canto a la alegría, en el que se preguntan y responden de manera alegre sobre a ¿dónde irán? ¿qué harán? ¿qué comerán? ¿qué beberán?, a lo que van respondiendo de forma alegre que irán a un lugar llenos de flores, que harán una ofrenda de flores, comerán tortillas y beberán vino agrio, para posteriormente señalar que se encaminarán a donde está su apreciada madrecita porque ya iniciará la misa.

Esta escena marca se puede percibir que los peregrinos han recibido el permiso de tener un lugar dónde descansar y alimentarse, por lo que se disponen a retribuir con ofrendas los bienes otorgados, es decir, las tortillas y el vino agrio. Esto puede remitir al tiempo mítico, en el que los peregrinos han encontrado el lugar donde se asentarán, por lo que se disponen a agradecer con baile, flores y cantos y sobre todo con la misa. Inmediatamente después da inicio la escena en la que son alimentados de forma solemne por las *Cihuapiltzintin*, que son las intermediarias entre el *Tlaltecutli* y los peregrinos.

Posteriormente, las doncellas van pasando al lugar de cada uno de los peregrinos y los flanquean para de manera solemne darles de comer, pero entonando previamente un pequeño canto que versa así “*¡Beba usted! ¡Coma usted! Se bebe mucho, se come mucho lo que pertenece a nuestra apreciada madrecita, el vino agrio ah ah ah.*”

Por lo que, como se apuntó en el apartado 3 donde se analizó esta escena, contiene elementos simbólicos interesantes en cuanto a que puede hacer

referencia a la señora Santa Ana y a señor/señora de la Tierra, en particular en esa dualidad que enmarca el mundo mesoamericano, la dualidad vida-muerte, que permite que el mundo entre en un proceso cíclico, de nacimiento y muerte.

En este caso, las hormigas están en un punto intermedio, pertenecen al mundo terrenal, pero van a las profundidades del inframundo, saben dónde se esconde el maíz que alimentará a los hombres, anuncian las lluvias que traerán vida a los campos de cultivo, son el animal civilizatorio.

También puede ejemplificar lo que Albores (2001) denomina Cruz de San Andrés, para ejemplificar el ciclo ritual agrícola, debido a que de forma solemne se ubican formando una cruz para alimentar a las hombres-hormigas y al gobernador, señalando que para obtener los frutos que faciliten la vida, la tierra debe incubar al maíz al ser sembrado y el vino fertilizador (lluvia) para que los frutos se puedan dar, y que por la fecha en la que se celebra la fiesta pues ya se tienen los primeros elotes en los campos de cultivo, señal de que las lluvias favorecieron la siembra.

Los protagonistas de la danza, son hormigas que buscan un lugar donde descansar y alimentarse, son guiados por dos personajes, los enigmáticos *Xoxocohiquiz (Tlecana y Ontepa)*, que son los que elaboran el vino agrío, son los vinateros, lo que indica su relación acuática.

En este sentido, la hormiga, señala Katz (2005) tienen una relación con la lluvia y la región de los muertos, habrá que recordar que en Tlacotenco se

menciona que la hormiga anuncia la llegada de las lluvias, y en especial las hormigas vinateras que producen la huevera al inicio de esa temporada.

Regresando a la danza, todos los peregrinos-hormigas son alimentados por las cuatro *Cihuapiltzintin*, quienes los rodean formando los cuatro rumbos cardinales. En este sentido, el acto de alimentarlos adquiere una solemnidad en el que se recrea posiblemente el *quincunce* (imagen de los cinco rumbos cardinales, oriente, poniente, norte, sur y el centro) que para González Torres (1975) indica que tienen correspondencia con el planeta Venus.

De igual forma Sprajc (1998) señala que existe relación entre Quetzalcoatl, Venús, las lluvias, la fertilidad y el maíz. Ésta idea se refuerza con el mito del origen del maíz relatado en la *Leyenda de los soles*, en el que *Quetzalcoatl* se transforma en hormiga, siendo la hormiga roja quien lo guía hasta el sitio donde se encuentra el maíz.

También puede hacer referencia al plano del mundo, al respecto López Austin (2008) señala que era representado como un rectángulo, que estaba dividida en cruz, con cuatro segmentos y en el centro se ubicaba el ombligo, en donde norte y sur representaban a la relación de vida y muerte y los otros extremos, oeste- este a la dualidad hembra- macho.

Volviendo a la escena de la comida, es sugerente que las doncellas reconstruyan ese plano cósmico para alimentar a los peregrinos, pareciera ser que están representando a los pares complementarios, y que en la práctica agrícola

son necesarios para la fecundación de la semilla, siendo el centro, es decir, el ombligo, el sitio donde confluyen dichas fuerzas.

Ésta misma escena se repite más adelante, casi al finalizar la danza, pero teniendo como protagonista al *Tlaltecutli*, el dueño de la tierra. En este sentido, la solemnidad de la escena de la comida representa las fuerzas que confluyen en la fertilidad, en donde la tierra necesita de las fuerzas complementarias para el desarrollo de la planta de maíz, pero en general de la vida y de la muerte.

En esta línea de la argumentación, es necesario recordar que la señora Santa Ana también tiene atribuciones relacionadas con la fertilidad, en el apartado 3 se transcribió un relato de una danzante en la que narra que su nacimiento se dio por la ayuda de la patrona del pueblo. Entonces, la representación del plano terrestre o del *quinux* relacionado con Venus en esta escena podría representar la relación con las lluvias y la fertilidad.

En suma, la comida dentro la fiesta patronal también posee un papel importante debido a que los mayordomos de cada una de las cuadrillas de danzantes y de las bandas de música, y en general en la comunidad, recrean en sus hogares el ritual de ofrecer a sus invitados (que en muchas ocasiones también son peregrinos, o bien, proceden de otras comunidades fuera de Milpa Alta) alimentos durante los días que dura la fiesta hasta su finalización, tanto el desayuno que se ofrece antes de salir hacia la iglesia, como la comida, en la que después de bailar en el atrio de la iglesia regresan a la casa de los mayordomos y

se les ofrece comida, para después volver a la iglesia y continuar con los bailes hasta la tarde (esto en el caso de las cuadrillas de danzantes).

En cuanto a lo que sucede en algunos hogares de la comunidad, también organizan y ofrecen una fiesta para recibir a familiares y amigos en la que degustan alimentos típicos de la región como son los tamales de frijol, de haba, de quelite y el mole.

### **La danza como representación del orden social**

Como se ha visto hasta el momento, la danza posee elementos muy interesantes que acercan a la cosmovisión de los habitantes de Tlacotenco, y en este sentido, no sólo tiene que ver con el plano agrícola o ritual, sino que marca aspectos de orden social, que matizan todos los aspectos de las relaciones humanas, pero también de los elementos sobrenaturales.

Asimismo, es interesante el papel que tiene el personaje llamado *Alonzotli*, que es considerado el zángano, no trabaja, vive robando los que otros producen, principalmente las tortillas y el vino agrio, este personaje roba la comida del *Tlaltecutli*, y este a su vez da la instrucción a los hombres- hormiga que lo busquen y lo lleven ante su presencia.

Los peregrinos, lo buscan y lo atrapan, lo llevan ante el gobernador, y este determina darle un castigo, pide que lo golpeen y lo sangren. Todo esto se realiza bailando, van haciendo movimientos conjuntos que asemejan el movimiento de la serpiente y que precede el acto del castigo- ofrenda.



Esto último, podría ser así debido a que el *Alonzotli* podría representar a esos aspectos que influyen en el orden social, es decir, que puede representar también, al que no es indígena, al español, al mestizo y a todo aquel que atente al orden social, pero también puede estar relacionado al proceso de siembra, porque desde que el maíz es sembrado, está en peligro de ser robado o afectado tanto por animales como el ratón de campo, las mismas hormigas, la ardilla, entre otros animales, y también de la lluvia, si es en exceso, o la falta de la misma.

Además, siguiendo el planteamiento de Pury-Toumi (2013), el simbolismo de la sangre, para lo cual señala que “[...] está asociado al origen de la vida vegetal” (p. 95) También afirma que la palabra *maca*- significa golpear o dar, que, aplicado en este caso, las hormigas, tanto los *Xoxocochihquiz* como las doncellas, son ordenadas para que capturen al Alonzotli y lo golpeen, como si fuese un prisionero, o lo tienen que hacer sangrar.

Así pues, la propuesta de la autora puede ser viable en este caso en cuanto a que su planteamiento hace referencia a que la palabra “[...] *tlamaca* indica “dar de comer”-lo que establece la relación entre don y alimento y el sentido de interpretación del sacerdote sacrificador como ente nutricional.” (p. 95)

La autora afirma que “Tlamacatzin es el héroe quien dio origen a la vida vegetal-sacrificador y nutricional- dio muerte a la pareja de ancestros que querían devorarlo.” (p. 95) Estas ideas son sugerentes, debido a que, en *La danza de las Azcame*, las hormigas y las doncellas son las que sacrifican o castigan al ladrón, y su asociación con el sacrificio y la obtención de sangre, puede significar la

fertilización que requieren las semillas para dar frutos; es decir, la caída de la lluvia, la cual fertilizará los campos de cultivo. Las doncellas dan de comer, pero también golpearán como castigo al *Alonzotli*.

Otras referencias en torno al castigo, se pueden ubicar en las fuentes históricas del siglo XVI, en ellas se encuentra que los ladrones eran castigados severamente, pero también el sacrificio de cautivos en las festividades era un elemento muy importante debido a su función de preservar la vida a través del sacrificio (muerte) y que en la época colonial adquiere otro matiz, quizá ya no se ofrendaban corazones de cautivos, pero si se ofrendaba sangre de animales.

Además, en la danza se establece que el *Alonzotli* debe ser castigado por el robo, debe sangrar, y los peregrinos se preparan para dicho acto bailando en forma de serpiente, lo que adquiere un simbolismo relacionado con la fertilidad, con la lluvia.

La sangre es la ofrenda al señor de la tierra, incluso es necesario ese tipo de actos que también son ofrendas, porque el acto transgresor del orden representado por el robo y el castigo que recibe el *Alonzotli*, es necesario para la generación de vida, para el orden social y para la agricultura, porque posibilitan la cohesión colectiva para preservar el orden, pero también para ejecutar prácticas que beneficien a la comunidad en todos los planos, en lo religioso, en lo agrícola, entre otros.

## La danza y la lengua náhuatl

La lengua y la cultura náhuatl dentro de la comunidad tlatenca posee gran importancia, como se mencionó líneas atrás, existen esfuerzos de parte de algunos personajes que buscan su revitalización. En particular, el maestro don Susano Leyva tiene como uno de sus objetivos el compartir sus conocimientos de su lengua materna, sus saberes como músico y, en general, de su cultura.

Así pues, el hecho de haber contado con su disposición a compartir su conocimiento de los diálogos que componen la representación dancística, abona a su proyecto de difundir la lengua y la cultura. La traducción que se ofrece en esta investigación, fue producto del diálogo intenso entre el que escribe y el músico tlacotenca; con la intención de buscar la opinión y validación de las ideas que surgían al momento de dilucidar el significado de ciertos términos.

La idea central es que, al ir analizando, traduciendo y dialogando se encontró que el lenguaje utilizado en la danza posee un toque de elegancia y de respeto. El uso del reverencial es ejemplo de ello. Al respecto, Silva (1993) en donde señala que en Tlacotenco su uso denota el respeto que existe entre los interlocutores, también refleja el tipo de relaciones que existen entre personas mayores o alguna autoridad o simplemente como muestra de afecto. Por ejemplo; en la danza se puede identificar la solemnidad en lenguaje utilizado en los diálogos al hablar con la señora Santa Ana, con el gobernador o las *Cihuapiltzintin*.

Estos elementos no sólo reflejan aspectos relativos al plano lingüístico del náhuatl y el uso del reverencial, sino que también nos acerca a los usos de la lengua, es decir, su sustrato cultural. Así pues, se encuentran diferentes términos que denotan el rol del hombre y la mujer en el contexto milpaltense, y tlacotenca en particular, cuando al inicio de la fiesta el mayordomo da el discurso de bienvenida y establece en su argumentación, con un lenguaje poético, que es la tierra en la que los hombres hablan con las nubes y las mujeres alimentan a los niños con aguamiel.

Si bien, estas ideas se analizaron en el apartado 3, es conveniente resaltar que los discursos en náhuatl reflejan la forma en la que la comunidad percibe y explica su mundo, la forma en la que ellos mismos se sitúan en la realidad y la comunicación que establecen entre los diferentes actores que participan en el plano comunitario, tanto en la cotidianidad como en el plano ritual u ocasiones especiales, el entorno y las divinidades. Así pues, la lengua no puede comprenderse sin la cultura. Por lo que al haber analizado los diálogos y discursos empleados en la danza y los diferentes testimonios encontrados con algunos personajes de la comunidad, en donde comparten aspectos referentes a sus prácticas culturales, se pudieron comprender y estructurar las interpretaciones presentadas en esta investigación.

## CONCLUSIONES

*La danza de las Azcame* representa un material digno de análisis y de rescate, debido a que aporta elementos discursivos que permitan comprender la cosmovisión de los pueblos de Milpa Alta, desgraciadamente ya no se representa en la fiesta patronal de Santa Ana Tlacotenco. Aunque todavía permanece en el plano del pensamiento colectivo de algunos participantes que aún sobreviven, pero que su conocimiento se limita a recordar los diálogos de los personajes representados. Además, adquiere una importancia crucial el papel de don Susano Leyva como músico tradicional y como especialista ritual, debido a que recuerda todos los diálogos de los personajes que escenifican la teatralización.

El ejercicio de reconstrucción que se realizó en esta investigación es un primer escalón de análisis de la cosmovisión desde la perspectiva de la oralidad, es un ejercicio que intenta comprender la relevancia de estas representaciones que involucran elementos mesoamericanos y novohispanos que, históricamente hablando, los pueblos han recreado y reformulado para definirse y posicionarse en el contexto que les toca vivir.

Queda claro que la estructura de los pueblos originarios tiene una complejidad que se debe tener en cuenta, debido a que son producto de una serie de relaciones en las que los factores políticos, sociales y religiosos poseen un peso relevante, y que provocan que las comunidades vayan transformándose.

Por ejemplo, de acuerdo a lo encontrado en la comunidad en torno a la danza y el porqué de su desaparición de la escena ritual se encontró lo siguiente.

- 1) Don Susano refiere que se dejó de llevar acabo por falta de mayordomo.
- 2) Otra causa también relatada por el músico tlacotenca, tiene que ver con otra danza originaria de Milpa Alta y que ya no se representa, la danza de los negritos. En ella los personajes respondían lo siguiente ante el cuestionamiento sobre su lugar de origen: “*tepanqui tepetzalan ihuan otiquitzato catemetzalan*” que significa lo siguiente: “Nosotros venimos de entre los cerros y vinimos a salir de entre las piernas (haciendo alusión a que salen de entre las piernas de las mujeres) esto lo escuchó el cura, el cual sabía náhuatl, e inmediatamente prohibió la danza. En las *Azcame* también se hacía alusión a ese mismo lugar de origen, por lo que nuestro amigo relata que se desaparición de la escena ritual se debió también por esa causa.

Con base en la información recabada en esta investigación, se ofrecen otras posibles causas por las que ya no existe la cuadrilla de las *Azcame* y la consiguiente mayordomía.

- 1) Una causa podría ser que ya no hubo un especialista ritual (músico) que pudiera asumir la responsabilidad la enseñanza de los diálogos. Si bien, Don Susano conoce la música y los diálogos de las *Azcame* y pudo haberse encargado de ella en el pueblo de Tlacotenco, esto no fue así, debido a que él es reconocido en la comunidad como el encargado de la danza de las *Aztequitas*, y como tal, no puede encargarse de otra cuadrilla dentro de la misma festividad. Y así, al no contar con maestro,

la danza no pudo tener un mayordomo que pudiera prepara la representación.

- 2) Otra causa puede ser que, dentro del misma organización de los mayordomos y diversos cargos de la fiesta patronal, hayan convenido no tener una mayordomía de las *Azcame* por cuestiones económicas, es decir, que los gastos para organizar la danza podrían destinarse para otros cargos que pudieran diversificar la fiesta patronal. Por ejemplo, la contratación de alguna banda, cohetes, entre otros.
- 3) También pudo haber sido un factor el tiempo que dura la representación, ya que todos los actos que componen la danza llevan más de una hora y media, esto pudo haber generado algunos conflictos entre las otras cuadrillas en cuanto a los turnos y espacios a ocupar durante la fiesta.

Si bien, todas estas hipótesis y otras más pudieron influir en la desaparición de la escena ritual que enmarca la fiesta patronal. Entendiendo que las causas y los efectos de los fenómenos sociales son multifactoriales, es decir, son la suma de una serie de factores y situaciones que durante su proceso van direccionando un resultado.

En suma, la presente investigación permitió identificar algunos elementos que acercan a la comprensión y el conocimiento de las ideas en torno a la cosmovisión milpaltense, la influencia del mundo mesoamericano y novohispano, las influencias de la época actual que impactan en la comunidad. Las sociedades son dinámicas e históricas, por lo que no se puede concebir una visión estática de

las mismas. Por esa razón, ante un mundo en constante cambio, cobra importancia el estudio de este tipo de prácticas culturales que sumen al conocimiento de los pueblos originarios que habitan la Ciudad de México.

Por otro lado, es grato ver que en la actualidad se está dando un proceso de revitalización en la zona de Milpa Alta, en lo que respecta a las prácticas culturales y agrícolas, que en las últimas décadas se ha visto amenazado por la creciente mancha urbana. La organización de cursos de la lengua náhuatl en la que se invitan a los abuelos, para que compartan su conocimiento tanto en la práctica agrícola, como en la variedad de hongos, plantas y animales que existen en la región y, en general, sobre la cultura náhuatl.

Los esfuerzos acuñados por don Isidoro Meza (†), don Ignacio Sánchez (†), doña Neófito, don Susano Leyva, el grupo *Wewetlahtulle*, La Academia de la Lengua y Cultura Náhuatl, entre otros; cada uno en su espacio de experticia, significan saberes que abonan al conocimiento de la cultura náhuatl, pero también a ese contacto y negociación que, desde tiempos antiguos hasta nuestros días, los pueblos originarios han establecido con otros grupos culturales y que abonan a la construcción de una cultura propia.

Estas experiencias deben de ser tomada en cuenta por los profesionales que estamos interesados en trabajar en esas comunidades y que pongamos nuestros conocimientos al servicio de las colectividades con el fin de poder instrumentar trabajos que puedan sumar a ese objetivo. Es decir, que asumamos un compromiso con y para la comunidad.



Para finalizar, me gustaría compartir la experiencia que significó el realizar esta investigación y el poder compartir grandes charlas con los coautores de este trabajo. Comenzaré por compartir que pude sentir la emoción que proyectaban cada vez que hablaban de lo aprendido a lo largo de su vida, de su lengua, de sus trabajos en el campo, de sus caminatas en el bosque, lo que significa ser tlacotenca. De la forma en la que cada uno busca resignificar sus saberes y su cultura, de los incansables esfuerzos por que la lengua no muera y sucumba ante los embates de la modernidad que, por cierto, no están negados a ella.

Muchos de ellos publicaron libros y artículos sobre su lengua y cultura como el maestro Meza o han grabado discos de la música tradicional como el maestro Susano Leyva. Asistieron o asisten a foros nacionales e internacionales, o bien reciben a los visitantes como si fueran parte de su familia, como fue mi caso.

En cada uno de sus días de existencia buscan transmitir sus conocimientos, como en muchas ocasiones me los hicieron saber el maestro Isidoro (†), que hasta sus últimos días no perdió el interés de compartir sus conocimientos sobre su lengua y no decayeron sus deseos, a pesar de los estragos de la enfermedad, de seguir publicando libros que ayuden a las nuevas generaciones a conocer la cultura náhuatl. Por su parte, el maestro Susano, señala que para él la lengua, la música y la cultura de su pueblo están unidas, y no las puede entender la una sin la otra, por eso en su ejercicio docente integra todos esos saberes. Sirva este trabajo para que sus voces no se apaguen y su cultura siga floreciendo con su lengua, sus festividades y sus tradiciones.

## Referencias

- Acosta, E. (2004). *Linderos, templos y santos. La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial*. México, Tesis para obtener el grado de Lic. En Historia, FFyL, UNAM.
- Acosta, E. (2007), El culto a los santos en Milpa Alta: una aproximación a la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en la cuenca de México, siglos XVI-XVIII, en A. Medina (Coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios* (pp. 125-165). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
- Aguirre B. I. (1992). *Obra Antropológica XIV Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista y FCE.
- Albores, B. (2001). Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas de la cruz del Valle de Toluca, Estado de México. en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 419-439). México: UNAM/CONACULTA/INAH/Instituto de Ciencias Sociales UAP.
- Alejos G. J. (2006). Identidad y alteridad en Bajtin, en: Acta Poética, núm. 27-1, Primavera (pp. 45-61). México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Alejos, J. (2009). Identidad cultural y tradición oral en Mesoamérica, en C. Curcó y M. Ezcurdia (Compiladoras), *Discurso, Identidad y Cultura: Perspectivas Filosóficas y Discursivas* (pp. 141-163), México: UNAM.
- Aramoni, B. M. E. (1990). *Talokan Tata, Talocan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bajtin, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Baronnet, B. (2009). *Autonomía y Educación Indígena: Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis de doctorado en Ciencia Social, con especialidad en Sociología. El Colegio de México/ Université Sorbonne Nouvelle- París III. Ciudad de México.
- Briseño S. L. (2001). *Es una tradición que no se debe perder. Peregrinaciones en Santa Ana Tlacotenco*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa. México.
- Broda, Johanna (1971), Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6: 245-327.
- Broda, J. (1978), Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología, en P. Carrasco y J. Broda (editores), *Economía política e ideología en el México prehispánico* (pp. 221-255). Editorial Nueva Imagen, México.

- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165-238). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- FCE.
- Broda, J. (2004). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En J. Broda C. Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 35-60). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / UNAM.
- Broda, J. (2009). Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena. En J. Broda y A. Gámez, *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola* (pp. 45-64). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Carrasco V. R. (2005). La Montaña sagrada: arquitectura preclásica en Calakmul. En V. M. Fields y D. Reents-Budet (Coord.), *Los mayas Señores de la creación* (pp. 62-66). México: CONACULTA-INAH.
- Caso, A. (2004). *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Chance, J. K. y William B. T. (1987), Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, N° 14, 1-23. Nueva Época, México.
- Chavira, A. (2008). *El cuerpo de los milpaltenses en su cotidianidad, sus ritos y sus fiestas*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología. ENAH. México.

Códice Aubin (1979), *Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano. Geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan*. México: Editorial Innovación, S.A.

Chavira, F. (1949). *Historia de la delegación Milpa Alta*. Texto mecanografiado. México.

Croatto, S. (2002). Las formas del lenguaje de la religión. En F. Diez de Velasco y F., García Bazán (Edit.) *El estudio de la religión* (pp. 61-99). Madrid, España: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones.

Colín, A. (2014). *Comunidad, Autodeterminación y Realidad Educativa en Cherán, Michoacán*. Tesis para obtener el grado de Lic en Antropología Social. UAM Iztapalapa, México.

De Alvarado, F. (1998). *Crónica Mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

De la Garza, M. (1975). *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mayas (Cuaderno 11).

De la Garza, M. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México-España-Argentina: UNAM/ Ed. Paidós.

De la Garza, M. (2003). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mayas.

- Durán, FR. D. (2006). *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. Tomo I*. Edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas. La prepara y da a luz Ángel María Garibay. México: Editorial Porrúa.
- Duranti, A. (2000). *Antropología Lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1985). *Mito y realidad*. España: Labor/ Punto Omega.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Colombia: Editorial Anthropos.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México, D.F.: Taurus.
- Fundaciones de los pueblos de Malacachtepec Momoxco* (1953) México: Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Editor Vargas Rea.
- Galarza, J. y López, C. (1982). *TLACOTENCO TONANTZIN SANTA ANA tradiciones: toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata 49, Serie Malacachtepec Momoxco, 1).
- Galarza, J. y López, C. (1982). *Malacachtepec Momoxco. Historia legendaria de Milpa Alta*. México: CIESAS. Cuadernos de la Casa Chata, 53.
- Galicia, J. (1995). *Lengua, cultura e identidad en Santa Ana Tlacotenco*. México: Tesis para obtener el grado de Lic. En Sociología. UNAM

- Garzón Chiviri, O. R. (2002). Rezar, soplar, cantar: Análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación. En *Forma y Función*, (15), 119-140. Diciembre, Bogotá, Colombia: Universidad de Colombia.
- Golluscio, L. A. (2002). La etnografía del habla y la comunicación. Un recorrido histórico. En L. A. Golluscio (Comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales* (pp. 13-53). Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Gomezcésar, I. (2010). *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- González, Y. (1975). *El culto a los astros entre los mexicas*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Gossen, G. (1974). *Los chamulas en el mundo del sol*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gruzinsky, S. (2007). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: FCE.
- Guiteras, C. (1996). *Los peligros del alma visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gumperz, J.J. (2002). Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa. En L. A. Golluscio (Comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales* (pp. 151-163). Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).

- Gutiérrez, T. (2016). *Nos despedimos tristes y llorosas...Sonido, movimiento y emoción en la danza de Aztecas en Santa Ana Tlacotenco*. México, Tesis para obtener el grado de Lic. En Etnomusicología. Facultad de Música, UNAM.
- Hernández Ferrer, M. (2004). IDHIDH KWITOL: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Tennek de la huasteca potosina. En J. Broda C. Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 215-233). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / UNAM.
- Horcasitas, F. (1967). Los xoxocoteros: una farsa indígena. En *Estudios de Cultura Náhuatl* (7), 225-232. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas.
- Horcasitas, F. (1972). El entremés de Yencuictlalpan: una farsa en náhuatl. En *Anales de Antropología* (9), 125-142. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas
- Horcasitas, F. y O. De Ford, S. (1979). *Los cuentos en Náhuatl de Doña Luz Jiménez*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horcasitas, F. (1989). *De Porfirio Díaz a Zapata*. México: UNAM.
- Huicochea, L. (2003). Yeyecatli-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal. En B. Albores y J. Broda (Coord.) *Graniceros. Cosmovisión y*



*meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 233-254). México: El Colegio Mexiquense. A.C. UNAM.

Hymes, D. (2002). Modelos de interacción entre lenguaje y vida social. En L. A. Golluscio (Comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales* (pp. 55-89). Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).

*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI, 2010).

León Portilla, M. (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. México, D.F.: SEP. Cien de México.

Lira, A. y Muro, L. (1987). El siglo de la integración. En D. Cosío Villegas (Coord.) *Historia General de México 1*. (pp. 371-464), México: Colegio de México.

Lockhart, J. (2013). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México: FCE.

López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, 3ra. Edición. México, UNAM-IIA.

López Austin, A. (1998). *Hombre- Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM.

López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Eds.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, A. (2002). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.
- López Austin, A. (2006). *Los mitos del Tlacuache*, México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur*, México: Editorial Era.
- López Austin, A. y López Lujan, L. (2009). *Monte Sagrado- Templo Mayor*, México: UNAM/ INAH/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Los Títulos Primordiales del Centro de México (2003)*, (Estudio introductorio, compilación y paleografía de Paula López Caballero), México: CONACULTA.
- Lotman, Y. (1996). *La semiosfera I*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Losada, T. (2007). *La morada de los dioses*. México, FCPyS. UNAM.
- Lupo, Alessandro (1995). *La tierra nos escucha, la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.
- Martínez D. H. (1977). Las cofradías de la Nueva España. En *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos* (pp. 45-71). Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana. México.

<https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/7975>

Medina, Andrés (2007a). Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión. En Á. Giglia, C. Garma y A. P. de Teresa (compiladores), *¿A dónde va la antropología?* (pp. 177- 217), UAM-Iztapalapa/ Juan Pablos, México.

Medina, Andrés (2007b), Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los Pueblos Originarios de la Cuenca de México. *Anales de Antropología*, Vol. 41-II, 9-52, UNAM, México.

*Mitos Indígenas* (1942). (Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez). Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Nájera C. M.I. (2002). Rituales y hombres religiosos. En M. de la Garza y M. I. Nájera Coronado (Eds.) *Religión Maya* (pp. 115-135). Madrid: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones/ Ed. Trotta. Edición digital.

Olivier, G. (2004). *Tezcatlipoca. Bulas y metamorfosis de un dios azteca*. México: FCE.

Ortega, M. y Mora, F. (2014). Mayordomías y fiestas patronales en los pueblos originarios de Santa Ana Tlacotenco y Santiago Tzapotitlan, nahuas del Distrito Federal, México. En *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* (43), junio, 51-63. Universidad de Tarapacá Arica, Chile

Pitarch R. P. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (traducción de Adrián Recinos), México, FCE, 1960.

Pury-Toumi, S. (2013). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*. Nueva edición (en línea). México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1997 (generado el 17 de diciembre 2013). Disponible en internet <<http://books.openedition.org/cemca/1735>>. ISBN: 9782821827905.

Rodríguez C. L. y Torres R. A. (2009). *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*. México, Colección de textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4. IIA/UNAM.

Sahagún, FR. B. (1974). *Primeros Memoriales*. (Traducción directa, prólogo y comentarios Wigberto Jiménez Moreno). México: INAH/ SEP.

Sahagún, FR. B. (2006). *Historia general de las cosas de la nueva España*. (La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay). México, D.F., México: Editorial Porrúa.

Sherzer, J. (2002). Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso. En L. A. Golluscio (Comp.) *Etnografía del habla. Textos*

*fundacionales* (pp. 165- 188). Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).

Silva, L. (1993). El uso de la forma reverencial en náhuatl de Santa Ana Tlacotenco. En *Estudios de Cultura Náhuatl* (23), 127-142. IIH-UNAM. México.

Sprajc, I. (1998). *Venus, lluvia, maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México, D.F.: INAH.

*Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI (2005)*. (Edición de Ángel M. Garibay), México: Editorial Porrúa.

*Totlahtul Yúltoc (Nuestro lenguaje está vivo) (2008)*. Comité Técnico del Grupo Wewetlahtulle. México, Milpa Alta, Santa Ana Tlacotenco. SEDEREC.

Torquemada, FR. J. (1995). *Monarquía Indiana*. México: UNAM.

Vergara, A. (2016). *La transmisión de la lengua y cultura náhuatl en Santa Ana Tlacotenco (1950-2010)*. Tesis para obtener el grado de Lic. En Historia. FFyL, UNAM. México.

Vogt, E. Z. (1976). *Ofrendas para los dioses Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Wacher, M. (2008). *Religiòn comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural en los pueblos de Milpa Alta*. Tesis para obtener el grado de maestra en Antropología. IIA, UNAM. México.

Weckmann, L. (1996). *La herencia medieval de México*. México: F.C.E.

Zavala, S. y Miranda, J. (1981). Instituciones indígenas en la Colonia. En *La política indigenista en México: Métodos y Resultados. Tomo I* (pp. 45-206).

México: Coedición: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.