

Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta

MARÍA ANA PORTAL ARIOSAS*

Las prácticas religiosas en las zonas urbanas de nuestro país son una cuestión poco analizada por la antropología mexicana contemporánea, la cual generalmente ha centrado su mirada en la religiosidad de grupos étnicos y rurales. Sin embargo, en años recientes, la exploración de fenómenos culturales en las grandes ciudades nos abre el complejo y fascinante universo de la relación entre el hombre y lo sagrado en un escenario social diferente: el de la urbe, poblada por ciudadanos mestizos, inmersos en acelerados procesos de "modernización" y cuyas actividades productivas no se relacionan prioritariamente con actividades agrícolas.

Esta transformación, para el caso del Distrito Federal, se debe en parte al acelerado proceso de urbanización e industrialización del Valle de México, provocando la modificación jurídico-administrativa de espacios geográficos y sociales que antes no formaban parte del área metropolitana y que a partir de 1928 fueron incorporados a la urbe, con las implicaciones políticas, jurídicas, económicas y sociales que esto conlleva.

En este sentido, lo que hoy conocemos como Distrito Federal (D.F.) está constituido por un conjunto de espacios sociales muy diversos, que han sido integrados a la rígida estructura delegacional buscando una cierta unidad, pero cuyo entramado manifiesto (colonias, barrios, pueblos, etcétera) es producto de procesos históricos y sociales particulares, lo cual se traduce en formas distintas de comprender y ordenar el mundo y de construir los referentes identitarios propios.

Un elemento fundamental que distingue a los pueblos de otros asentamientos urbanos es su vínculo ancestral con la tierra, aun cuando la actividad agrícola haya sido desplazada. Este vínculo comúnmente está arraigado en una estructura prehispánica de pensamiento, la cual, a pesar de las evidentes transformaciones por el paso del tiempo, permanece como eje de la organización social y de la visión que estos pobladores tienen sobre el mundo que los rodea.

Dentro de esta cosmovisión mestiza encontramos un eje organizativo fundamental: el de la práctica religiosa católica relacionada con la organización festiva en torno a la imagen del santo patrono del pueblo. Dicha organización trasciende el acto ritual festivo para convertirse en una compleja red social a partir del llamado sistema de cargos.

Mi hipótesis central es que el vínculo que establece cada pueblo con su santo patrón sólo se puede comprender a profundidad si lo ubicamos dentro de una cosmovisión mayor, la cual, aún en el caso urbano o semiurbano, como el que analizaremos aquí, contiene una profunda raíz prehispánica.

Esta cosmovisión,¹ enraizada en estructuras de pensamiento indígena, se ha refuncionalizado en el tiempo integrando a ese marco conceptual prehispánico elementos modernos, lo cual posibilita que la visión del mundo se mantenga vigente. De tal suerte que lo que tenemos ante nosotros no es un fenómeno arcaico o una reminiscencia del pasado, sino una práctica religiosa híbrida, que representa uno de los pilares de la construcción de la imagen del mundo moderno, a través de la cual estos grupos construyen su identidad, ya no como campesinos, sino como ciudadanos del D.F.

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

El trabajo que aquí presento explora algunas de las prácticas religiosas que se realizan actualmente entre los pueblos de las delegaciones políticas de Tlalpan² y Milpa Alta, en México, D.F. Particularmente haré referencia a aquellos mitos y rituales vinculados con los santos patronales y con la adoración a los cerros.³

Tlalpan y Milpa Alta, ubicadas al sur del D.F., (Mapa 1) son consideradas, junto con Xochimilco, Tláhuac, Contreras y Cuajimalpa, delegaciones “rurales” dentro de la urbe, por ser espacios originalmente agrícolas que, hace más de sesenta años, fueron incorporados a la estructura jurídico/administrativa del D.F.

Este “ser rurales en la urbe” es un referente central para la construcción de identidades sociales urbanas contemporáneas, cuando menos para el caso de México, no sólo porque como vemos en el mapa 1, una gran parte del territorio del D.F. mantiene estas características, sino sobre todo porque en este espacio considerado como rural, el vínculo con la tierra es lo que da a los habitantes de los pueblos de dichas delegaciones una manera específica de organizar su mundo y sus prácticas.⁴ Es a partir de la significación que se

le otorga a dicho vínculo con la tierra y el profundo contenido sagrado del mismo, que se produce y reproduce una forma particular de “ser en el mundo”. También de allí se desprende la importancia que tienen las prácticas religiosas en la organización social de dichos pueblos.

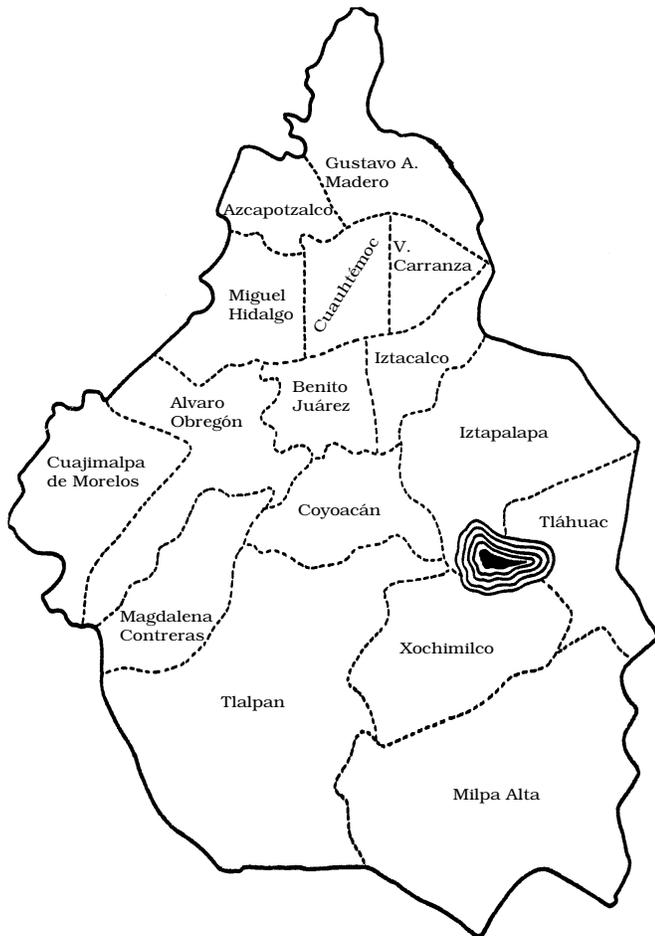
Es importante hacer notar que la denominación de “rurales” no obedece, o cuando menos no actualmente, a criterios reales en lo estrictamente económico o en relación al tipo de producción, ya que el acelerado crecimiento de la mancha urbana y la cada vez mayor necesidad de vivienda ha ido en detrimento de las áreas cultivables, que antaño constituían parte fundamental de la actividad humana de la zona. Formalmente, definido desde la ciudad y sus autoridades, la denominación permanece y representa una suerte de referente simbólico que contrasta y distingue tipos de población y formas de vida en nuestra urbe, más allá de que el censo demuestre que la actividad agrícola del D.F. es cada vez menor y que el sector terciario resulta el preponderante. Esta cuestión llama la atención, pues la manera como se define y se nombra el espacio social de un grupo humano desde “afuera” (en este caso desde afuera lo representa la ciudad) conlleva referentes que inciden en la manera en que el grupo se autonombra y construye su identidad.

La elección de estas dos delegaciones que comparten un mismo denominador: lo rural, nos permite observar que a pesar de ello, sus procesos particulares son en extremo diferentes. Así, aun cuando Tlalpan y Milpa Alta sean delegaciones colindantes no podemos considerarlas como parte de una región homogénea, ya que sus características sociales, económicas e históricas son divergentes.

En el cuadro 1 vemos que aunque no es mucha la diferencia en la extensión territorial de cada una de ellas, la densidad de población es mucho mayor en Tlalpan, lo cual ha provocado una fuerte presión sobre la tierra, particularmente sobre terrenos dedicados a la producción agropecuaria. De allí, que mientras Milpa Alta se dedica de manera prioritaria al cultivo del nopal, la crianza de borregos y la producción y venta de mole, Tlalpan ha sufrido una importante transformación, pasando de ser un ámbito eminentemente agrícola hasta antes de la década de los cincuenta, a uno de prestadores de servicios en la actualidad. De tal suerte que, según el censo de 1990, sólo un 1.9 por ciento de su población económicamente activa se dedicaba a las actividades agropecuarias.

Asimismo, vemos que el tipo de asentamientos también es diferente; en Milpa Alta sólo hay pueblos, en Tlalpan hay, además de pueblos, colonias y barrios. Esto es significativo ya que los barrios son producto de

Mapa 1. Delegaciones políticas del D.F.



**CUADRO 1.
Datos Generales de las Delegaciones de Tlalpan y Milpa Alta**

	Tlalpan	Milpa Alta
Extensión territorial	309.72 km ²	281 km ²
Por ciento del territorio en el D.F.	20.66%	19.18%
No. de habitantes	484,866	74,000
Constituida por:	74 colonias 11 barrios 8 pueblos	11 pueblos una villa
Pueblos que la conforman:	San Pedro Mártir San Andrés Totoltepec San Miguel Ajusco Santo Tomás Ajusco La Magdalena Petlascalco San Miguel Xicalco San Miguel Topilejo Parres	Villa Milpa Alta San Lorenzo Tlacoyucan San Juan Tepenahuac San Agustín Ohtenco San Fco. Tecoxpan San Pedro Actopan San Antonio Tecomitl Santa Ana Tlacotenco San Pablo Oztotepec San Bartolomé Xocomulco San Salvador Cuauhtenco

un proceso de urbanización muy largo iniciado en el siglo XVI; los pueblos se constituyeron durante el siglo XVI como producto de la política demográfica colonial, a partir de la cual se congregaron los grupos indígenas que habitaban en la zona en poblados dispersos; mientras que las colonias se vinculan a un tipo de desarrollo urbano más reciente.

En el orden de lo histórico, desde los tiempos prehispánicos también encontramos diferencias: lo que hoy conocemos como Milpa Alta estuvo poblada en un primer momento por tribus chichimecas, las cuales fueron dominadas en 1409 por mexicas de Tenochtitlan. Tlalpan en cambio formaba parte del imperio tepaneca, que fue sometido por los aztecas hasta 1427-1433. En ambos casos, están consignados datos que hacen ver los continuos conflictos con los xochimilcas que buscaban expandir sus dominios en estas regiones.

El proceso de evangelización colonial también marcó diferencias importantes: Milpa Alta fue evangelizada por franciscanos, Tlalpan por dominicos. Este hecho, intuyo, marcó importantes diferencias en las posibilidades de ambos grupos de construir su memoria colectiva y conservar la lengua, por la relación de espejeo que, por sus concepciones básicas, establecía cada orden. Así, me parece que los franciscanos, al consolidar un trabajo mucho más cercano con los indios y preocuparse por la recuperación de su historia

y sus costumbres a través de las crónicas, lograron sistematizar un cúmulo importante de conocimiento, para lo cual tuvieron que hacer “recordar” a los pobladores indígenas su pasado y sus costumbres. Ello permitió a los pobladores sistematizar dicho saber y transmitirlo durante siglos. Por ejemplo, encontramos que en Milpa Alta hay una rica tradición oral y una lucha constante por mantener la lengua náhuatl en su cotidianidad. En cambio, la política monástica de los dominicos no facilitó la labor de memoria de los grupos subordinados, haciendo más difícil la reconstrucción y transmisión de conocimiento ancestral.⁵

Ahora bien, a pesar de estas diferencias, encuentro que hay dos coincidencias fundamentales: a) la vigencia de un sistema de cargos vinculado a las fiestas patronales; y b) una mitología —que aunque fragmentada y no muy amplia— aún hoy da cuenta de una concepción mesoamericana en torno a la sacralidad de cerros y cuevas, a través de lo cual se construye un escenario general que da sentido a un conjunto de rituales, algunos vinculados con los santos católicos, otros con prácticas aparentemente no católicas.

A pesar de que mi interés central es analizar ese escenario general de la cosmovisión de dichos pueblos a partir de los mitos y rituales en torno a la adoración de los cerros y relacionarlo con los santos patronales, considero importante señalar suscitadamente algunas de las características del sistema de cargos en cada

una de las delegaciones, dada la importancia organizativa y de intercambio que dicho sistema implica.

1. Sistema de cargos, mayordomías y organización social

El primer elemento que hay que destacar es que en todos los pueblos de las dos delegaciones la organización cívico religiosa de las comunidades se estructura a partir del llamado sistema de cargos. En todos los casos, esta estructura, es producto de una resignificación de antiguas creencias y prácticas, retomadas después de la Revolución de 1910, cuando los pueblos de la zona fueron primero abandonados como consecuencia del conflicto armado (esto por un periodo de por lo menos diez años), para ser posteriormente repoblados hacia principios de la década de los veinte.

Sin embargo, a pesar de que los pueblos fueron sometidos a procesos similares de huida y repoblamiento, tampoco aquí podemos plantear que hay un sistema de cargos homogéneo. Aunque en todos los casos el sistema de cargos mantiene básicamente dos cargos: el de mayordomos y el de fiscales, las jerarquías establecidas y los requisitos para ocupar los puestos varía notablemente.

El sistema de cargos de Milpa Alta tiene una estructura más “tradicional” o tal vez más rígida, en la que las mayordomías son individuales y se accede al puesto de mayordomo sólo si se está casado. La transmisión de cargos está fuertemente vigilada y controlada por el mayordomo saliente, que asigna el cargo a su sucesor directamente.⁶

En Tlalpan, las mayordomías son colectivas, cada mayordomía tiene un mayordomo mayor y grupos de mayordomos que pueden constituirse desde diez hasta cincuenta personas, y la reglamentación es aparentemente más flexible, pues no hay requisitos como matrimonio, edad o sexo para ocupar un cargo, lo que ha permitido la incorporación de jóvenes y mujeres al sistema de cargos.

Las redes de intercambio sagrado entre los diversos santos patronos —base del sistema de cargos— no están establecidas formalmente entre ambas delegaciones. Los pueblos de Tlalpan intercambian ofrendas entre ellos, con Xochimilco, con Contreras, con otras delegaciones de D.F. y con estados como Morelos, Puebla o el Estado de México. Pero hasta hoy no hemos encontrado evidencia de que intercambien promesas con los pueblos de Milpa Alta.⁷

Esta última, al parecer, no tiene una red tan amplia de intercambio como la de Tlalpan, y en algunos casos la participación de promesas (también llamadas corres-

pondencias) entre los pueblos de la misma delegación es escasa. Pareciera que la fiesta patronal se concibe más como un acto privado de las comunidades.⁸

Finalmente, otra modalidad que los distingue es que en Milpa Alta hay varias comunidades que tienen un doble santo: el santo patrón y un santo paralelo al que se le considera más milagroso y al que le hacen una fiesta igual o más importante que la patronal. Tal es el caso de San Antonio Tecomiltl que celebra a San Antonio de Padua y paralelamente al Cristo de la Purísima Sangre.

Otro caso interesante es el del Señor de los Milagros, que comparte además la mayordomía de tres comunidades: San Pedro Actopan, Villa Milpa Alta y una comunidad de Xochimilco. Además, a diferencia de los pueblos de Tlalpan, que a su interior sólo cuentan con uno o dos barrios, en Milpa Alta los pueblos tienen hasta siete barrios, cada uno con un santo patrón y su sistema de cargos particular, además del correspondiente al patrón del pueblo. Estos datos nos hacen pensar que tales mayordomías son más complejas, hay un mayor número de fiestas al año, y por lo tanto de mayordomos por comunidad, y existen lo que podríamos denominar “mayordomías intrapueblos”.

Pero esta estructura de cargos y el vínculo que las comunidades establecen con los santos patronos, está inmersa, como señalé antes, dentro de una cosmovisión mayor ligada a las antiguas creencias mesoamericanas, que dan un sentido particular a la práctica católica. En todos los pueblos de Tlalpan y en

la mayoría de los de Milpa Alta se conoce alguna narración sobre volcanes, cuevas y montañas, y en muchos casos cuentan de la existencia de la cueva del viento a la cual acuden para sanar, para pedir lluvia, para impedir que llueva, para que haya mejores cosechas, etcétera.

Considero que es a través de la contrastación y complementación entre los mitos y los rituales como podemos aproximarnos a la cosmovisión de estos grupos sociales para explorar ese complejo tejido de significados en donde se anuda el presente, el pasado y el futuro.

Lo que a continuación presento es una primera aproximación, a este ejercicio de contrastación entre mitología y rituales, a partir del material empírico obtenido en la zona de estudio.

2. De santos y cerros: algunos elementos de la tradición oral

Dentro de la tradición narrativa de la zona encontramos dos tipos de mitos o tal vez —parafraseando a Alfredo López Austin— *dos caras del mito*: una cara que da cuenta de narraciones que se refieren al tiempo primordial (el clásico mito definido antropológicamente), cuya estructura básica se vincula a la tradición mesoamericana hibridándose con elementos surgidos de la experiencia posterior de la Conquista; y una segunda cara expresada en narraciones que se refieren al santo patrón y a su presencia en la comunidad. Estas últimas aparecen como leyendas o cuentos que explican y definen los vínculos con el santo, pero estrechamente articuladas al contenido profundo de las narraciones míticas.

Sabemos que en la tradición mesoamericana cada cerro se constituía en sagrado porque en él moraba el dios protector del pueblo.

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

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

Esta forma de comprender el mundo de lo sagrado se expresa de manera recurrente en los mitos recopilados durante el trabajo de campo realizado durante 1994 con estudiantes del Departamento de Antropología de la UAM-I. Presento versiones resumidas por cuestión de espacio.

Según cuentan, antes el volcán del Xitle estaba cubierto de nieve durando ésta hasta mayo o junio. Después se cubría de una exuberante vegetación donde los antepasados se abastecían de peces, de aves acuáticas, de animales de caza y alimentos. En julio y agosto la nieve se fundía formando un lago al pie del volcán en donde aparecían aves acuáticas, chichicuilotos y patos. Así vivían los antepasados felices, sin enfermedades ni guerras.

Pero debido al mal comportamiento de uno de los sacerdotes, que desobedeció el mandato de su diosa, y la retó a que, si era tan poderosa, cambiara el lago de lugar. Como eso no sucedió, incitó al pueblo a que la desobedecieran, ofreciéndoles a cambio una vida de comodidades y de placeres. Sólo siete familias no estuvieron de acuerdo y se fueron del pueblo una noche. Al darse cuenta el sacerdote quiso alcanzarlos para castigarlos, pero el padre de la diosa le ordenó que se alejara del volcán y al hacerlo se abrió el cráter y comenzó a hacer erupción destruyendo a todo el pueblo. Los únicos que se salvaron fueron las siete familias. Por muchos cientos de años no hubo vida en ese lugar. Hasta que llegaron los nahuatlacas a poblarlo. Por eso estaba prohibido subir al volcán. El que lo hiciera sería castigado con la muerte. Esta prohibición duró mucho tiempo, hasta que los españoles comenzaron a explorar para quitar la superstición de la gente y encontraron grandes víboras en ese lugar, que creían eran los guardianes del volcán.

Dicen que para contrarrestar la erupción del Xitle, el Ajusco también hizo erupción, pero en lugar de arrojar lava, echaba chorros de agua. De ahí que la parte norte del cerro tiene una gran cañada por donde arrojó el agua. Dicen que así los dioses del bien apagaron el fuego del Xitle que terminó con la civilización que floreció en lo que ahora es el Pedregal, desde San Ángel, incluyendo Ajusco y Tlalpan. Por eso el cerro de Ajusco era sagrado para los antiguos pobladores, pues obtenían muchos beneficios del cerro para poder vivir (Información recabada por Mely Andrea Ugalde, durante el trabajo de campo, en San Miguel Ajusco, 1994).

Asimismo cuentan que antes, durante los primeros días del mes de mayo, los antiguos pobladores se reunían en la base de la pirámide de Tecpan —ubicada en la sierra de Ajusco— para invocar a la diosa del maíz “Teozintle” para que los beneficiara con buenas cosechas. El maíz era la base de la alimentación, por lo que

la ceremonia la consideraban de mucha importancia, preparándola lo mejor que podían.

Abajo del lugar donde estaba la piedra en forma de troje, de acuerdo con la leyenda, estaba la cueva de donde sacaron el maíz. La troje, dicen los pobladores, se encuentra actualmente en el atrio de la iglesia de Santo Tomás. Según entiendo, la iglesia se construyó sobre dicha troje.

Según cuentan, la ceremonia se llevaba a cabo cuatro veces al año. La primera a la entrada de la primavera. Se reunían los jóvenes de ambos sexos en la base de la pirámide y después de dar algunas vueltas alrededor, el hombre ofrecía un ramo de flores de varias yerbas que servían para hacer la limpia, si la mujer lo aceptaba estaba confirmando su compromiso matrimonial. El joven la subía en brazos a la pirámide en donde el sacerdote le hacía la limpia, pronunciaba algunas plegarias a la diosa del amor y con esto quedaban unidos en matrimonio. Si alguien no se casaba en esas fechas, se debía esperar hasta el siguiente año.

El cacique junto con el sacerdote ofrecían plegarias y ofrendas, y al término de éstas se organizaba un grupo de jóvenes que salían corriendo hacia el cerro grande, a un lugar hasta hoy llamado el Potrero, donde se encontraba una piedra labrada en forma de troje, a cuyos lados había mazorcas labradas. Si la troje tenía la puerta hacia el pueblo, era señal de que habría buena cosecha. Los jóvenes avisaban con señales de humo, y el sacerdote, junto con el pueblo, daba gracias por medio de danzas y plegarias (Información recabada por Cristina Gómez, durante el trabajo de campo en Santo Tomás Ajusco, 1994).

En otra versión del mismo mito encontramos las siguientes referencias:

En la antigüedad, para los habitantes del Ajusco, el cerro del Ajusco era un lugar sagrado, pues obtuvieron muchos beneficios para poder vivir y progresar. Al llegar los primeros habitantes encontraron suficientes animales para cazar y abundante vegetación, pero como todo ecosistema al ser explotado y con el aumento de la población, los recursos que eran abundantes, con el tiempo escasearon, y los habitantes llegaron a pensar en abandonar el lugar. Pero en uno de los sueños del cacique, los dioses le indicaron que no debería dejar el lugar, sólo deberían irse al lado oriente del cerro. A este lugar le denominaron "el Potrero" y allí encontraron lo necesario para sus necesidades, principalmente el maíz.

El dios, el cual le hablaba al cacique en sus sueños, le dijo algunas vicisitudes que se le presentarían, y le dijo que las resolviera utilizando la inteligencia y no la fuerza, y que esperara el día señalado.

El día llegó y se abrieron las puertas de la cueva. En ese momento se les presentó un chivo con cuernos retorcidos y señal de ataque. Recordando las instrucciones del sueño, el cacique se paró frente a un árbol, esperó a que el chivo lo atacara, al llegar éste se quitó y el chivo se partió la cabeza en el árbol. Ya para entrar en la cueva vio una gran serpiente y al lado opuesto otra. En ese momento se hicieron de piedra las serpientes.

Una vez adentro pudo ver una gran variedad de semillas entre las que destacaba el maíz. Pero escuchó la voz de la diosa Teozintle que le dijo: toma la semilla del maíz y vete, pero tendrán la obligación de hacer cultos cada año y vendrán hasta aquí, donde les daré la señal encima de la roca de la cueva.

La narración prosigue señalando que además de la semilla del maíz también obtuvieron la del maguey y posteriormente borregos. A la muerte del cacique lo sucedió su hijo, el cual se casó con una mujer del pueblo y continuó la tradición de acudir al cerro para obtener alimento y protección.

En la vida cotidiana contemporánea, mito y creencia se traducen en prácticas y narraciones que organizan el quehacer diario a partir de esa estructura de pensamiento indígena, en la cual el santo patrón católico tiene, hoy en día, atribuciones muy similares a las que se les asignaban a los dioses patronos.

En todos los casos estudiados, tanto en Tlalpan como en Milpa Alta, al santo patrón se le concede el poder de distribuir la lluvia, el granizo, el viento y las crecidas de los ríos. En muchos casos, el sólo hecho de sacarlo de la iglesia y llevarlo a peregrinar por las calles implica que caerá la lluvia.

En Santo Tomás Ajusco, Tlalpan, los pobladores cuentan que, si la fiesta del santo no se realiza el 21 de diciembre, el San Tomasito se enoja, monta en su caballo, recorre las calles del pueblo y huye al cerro a esconderse. El pueblo deberá entonces llevarle ofrendas a la montaña y rezarle para que regrese a la población. A este hecho se atribuye que caigan fuertes granizadas o que nieve.

Una pobladora de 80 años del pueblo de San Miguel Topilejo, Tlalpan, comentaba que su padre, en 1930, le decía que los cerros eran sagrados, y recuerda que iban al monte con ofrendas y que había siempre un señor en la comunidad que se encargaba de guiarlos y que había lugares especiales donde iban dejando sus regalos. Las ofrendas, recuerda, eran semillas, fruta, animales, dinero, etcétera. El tipo de semilla ofrendada dependía de lo que se fuese a cultivar: maíz, frijol, trigo, cebada, haba... La llevaban dice "en unas charolas como esas que usan las tehuanas, llenas de frutas, con sus manteles muy bordados, pollos... como cuando

se le hacen ofrendas a todos los santos.” Estas prácticas todavía se realizan actualmente.

En los mitos encontramos también el marcaje de un calendario agrícola relativo al cultivo del maíz. Hay referencias no sólo a los meses del año, sino a las estaciones y sus cualidades: el Xitle cubierto de nieve hasta mayo o junio, después, en julio y agosto, la nieve se fundía formando un lago al pie del volcán en donde aparecían diversas especies animales (aves acuáticas, chichicuilotes y patos). Asimismo, se señala un día específico (no determinado en el mito) para que el sacerdote acuda a la cueva proveedora y saque la semilla necesaria para la subsistencia anual. Día que la diosa Teozintle ordena se celebre anualmente en su nombre.

En la concepción mesoamericana el prototipo del movimiento de las fuerzas divinas está dado precisamente en relación con el ciclo del maíz, dependiendo de la sucesión de los tiempos de secas y de lluvias, de granizo, de vientos, etcétera.

En la práctica cotidiana contemporánea de estos pueblos encontramos aún dos fechas en el marcaje de este ciclo: el 2 de febrero, fecha en que acuden con el sacerdote católico al cerro a bendecir las semillas, y la fiesta específica de cada santo patrón, que sospecho se relaciona con el ciclo agrícola. Desde luego, los ciclos agrícolas actualmente están trastocados por las modificaciones que tiene cualquier ecosistema a lo largo del tiempo, particularmente cuando se le somete a las violentas condiciones de una urbanización e industrialización rápida e intensa como la sufrida en el Valle de México durante las últimas décadas. Esto nos impide reconocer mecánicamente la relación entre los momentos de las tareas agrícolas y su expresión festiva. Sin embargo, posiblemente a partir de la reconstrucción con los ancianos de los pueblos se encuentre un significado cultural que permita vincular los procesos rituales de cada pueblo—particularmente las fiestas patronales— con el marcaje de ciclos productivos de antaño. Esto queda como una hipótesis a trabajar en el futuro.

Las montañas y cuevas como espacios sagrados de abastecimiento también quedan, como vimos antes, consignadas en el mito actual. La existencia previa del maíz y demás mantenimientos bajo la cobertura de los cerros está presente a lo largo de toda la tradición mítica de Mesoamérica, pretérita y contemporánea. En ella, Quetzalcóatl descubre el maíz, promueve la acción divina y rompe con el encierro de las sustancias que garantizan la permanencia del hombre en la faz de la tierra. Aquí un sacerdote (ahora católico) o algún miembro prestigiado del poblado son los que cumplen con esta función sagrada.

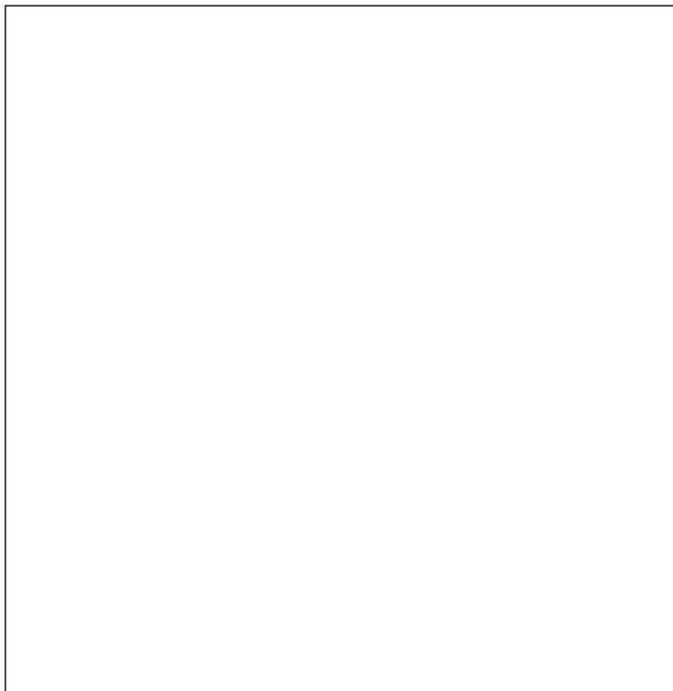
Llama especialmente la atención la referencia que se hace a la troje, vinculada explícitamente a la cueva de donde sacaron el maíz y a su localización actual en el atrio de la iglesia. Pareciera que el santo católico habita simbólicamente un espacio similar al de la cueva/granero mesoamericana vista como el espacio abastecedor. De allí que la fiesta patronal esté orientada, entre otras cosas, a garantizar una buena cosecha para el siguiente año.

Paralelamente a esto, encontramos una fusión entre la troje y sus cualidades predictivas y el santo patrón católico cuando afirman que: “...si la troje tenía la puerta hacia el pueblo, era señal de que habría buena cosecha”; y en el segundo caso, “si San Andresito no estuvo contento con su fiesta, se pone pálido, si estuvo contento, le salen chapitas”. Con esto los pobladores saben si habrá abundancia o carencia el próximo año.

Pero lo que es fundamental, a mi parecer, es que existe una fusión entre la imagen del santo patrón católico y la concepción mesoamericana de dioses protectores.⁹ Por ejemplo, mientras camina por el monte la señora Basilia (informante de 80 años de Topilejo) señala, que: “estos terrenos son de Quetzalcóatl, aquí es donde construyó su castillo y ahora es explanada y siembran sus hijos.” Pero, ¿Quiénes son “sus hijos”? ¿los propios habitantes de Topilejo que se asumen como descendientes de los dioses prehispánicos? Tal vez podríamos aventurarnos más allá, ya que dentro de la tradición mesoamericana los dioses patronos no sólo eran protectores sino que constituían la esencia misma de las criaturas que protegían, ya que eran sus creadores. ¿Acaso cuando los habitantes de un pueblo afirman que el santo patrón “es su padre”, le están atribuyendo esta condición de ancestro mítico en donde dios patrono y hombre están constituidos por una misma naturaleza?

Aquí descubrimos un aspecto sustantivo que se vincula a lo anterior: el proceso cósmico de creación. Encontramos claramente al principio de la primera narración una suerte de diálogo o intercambio entre el volcán del Xitle y el del Ajusco, en donde el proceso creativo se gesta a partir de dos elementos recurrentes en la tradición de Mesoamérica: el fuego y el agua, comprendidos como el binomio masculino/femenino, o frío/caliente. En este contexto creativo aparecen las siete tribus originarias. Tanto en los mitos aquí presentados como en los mitos que se narran en Milpa Alta sobre el origen de los pueblos, se menciona como punto de partida de las comunidades que existen hoy, siete tribus.

Al respecto Alfredo López Austin (1994) considera que la concepción contradictoria entre la idea de



identidad del hombre y la idea de creación se resuelve en la mitología nahua a partir de varios mitos de origen. El primero explica la igualdad y comunidad de origen de la especie humana, a través de mitos que conciben la formación del hombre, a partir de la extracción de huesos y cenizas del inframundo en donde *Quetzalcóatl* representa no sólo el creador del hombre sino el que da origen a cada individuo;

...El segundo tipo de mitos diluye toda contradicción con el primero. Se debe exponer la forma en que cada grupo humano nace independiente y firmemente caracterizado a partir de la creación. Se debe explicar también que es un dios patrono el que otorga el alma de los individuos por él creados, alma que no sólo los hace hombres sino que les da pertenencia grupal. La concepción mítica está en consonancia con la concepción de la sustancia divina: en su multiplicidad los dioses patronos no son sino el desdoblamiento de la figura de *Quetzalcóatl*... (López Austin, 1994: 36).

En este contexto, el autor afirma que

...Chicomóztoc es el arquetipo del nacimiento diferenciado de los distintos grupos humanos. Concebida como una montaña de siete úteros, aloja en cada uno de ellos a un grupo particular de hombres. (...) Cada grupo tendrá como patrono —como la divinidad que lo hace salir a la luz del mundo— uno de aquellos numerosos dioses con cuya sangre se crearon los hombres (López Austin, 1994: 37).

La información empírica al referirse a la existencia de las siete tribus, nos permite pensar que el mito aquí presentado hace referencia a esta concepción originaria, cuyo contenido de fondo implica la concepción de un tipo de proceso de gestación y el reconocimiento de un vínculo específico con los dioses protectores. Es tal vez la recreación mítica del *Tamoanchan*, definido por López Austin como “el eje del cosmos”.

Pero los cerros no son sólo espacios sagrados de abastecimiento y fertilidad, son deidades en sí mismas.

Yo los conozco en vivo; o sea que todavía viven, son invisibles, son muy guapos, tienen una blusa bordada de rosas y un reboso, son de colores... como Sta. María... muchas flores y un delantal bordado, *tlayaxquehuatl* (Sra. Basilia, Topilejo, Tlalpan).

Además los cerros están emparentados entre sí. Sobre ello también encontramos una amplia tradición narrativa:

...el cerro del Tejocote es la reina *Citlali*, reina del oeste, hermana de *Iztaccíhuatl*. *Ajusco*, fue primo hermano del *Popocatepetl* (Sra. Basilia, Topilejo, Tlalpan).

Esta relación parental se retoma en el mito del *Teutli*, recopilado en Milpa Alta por el profesor Carlos Villanueva Yescas, originario del lugar (versión resumida):

Popocatepetl, *Teutli* e *Iztaccíhuatl*, pertenecían a esa raza de gigantes y habitaban el pueblo que muchos soles después sería la gran *Tenochtitlán*. *Popocatepetl* y *Teutli* eran como hermanos, se habían criado juntos, habían participado en los mismos juegos y recibido la misma rígida educación. Ambos de la misma edad, rivalizaban en presencia física. *Iztaccíhuatl*, era una mujer núbil, de cuerpo hermosamente esbelto, de rostro suavemente moreno y piel delicada, era la inspiración de poetas, pues en ella los dioses habían volcado sus dones y en vez de corazón le habían colocado un *tzentzontle* que extasiaba con sus cantos a todos aquellos que la escuchaban. *Popocatepetl* y *Teutli* estaban apasionados por ella, sin que el cariño de uno fuera conocido por el otro. *Teutli* fue el primero en darse cuenta de los sentimientos de *Popocatepetl* y sufrió el tormento de los celos, puesto que la lealtad evitaba interponerse en el camino de su hermano, y juró ante los dioses no manifestarle su amor a *Iztaccíhuatl*. Fue entonces cuando estalló la guerra. *Popocatepetl* y *Teutli* lucharon juntos. Ante la inminente derrota, se pusieron de acuerdo para poner a salvo a *Iztaccíhuatl*. *Popocatepetl* fue el encargado. Ella, herida de muerte,

siguió a Popocatepetl, mientras Teutli detenía la avanzada enemiga. Sin embargo, ambos fueron heridos. A pesar de sus heridas, Popocatepetl tomó a su amada en brazos y siguió alejándose. Cuando las fuerzas se le terminaron y se dio cuenta que Iztaccíhuatl había muerto, depositó el cuerpo inerte en la cumbre de la montaña más alta del valle, cayó de hinojos y así lo sorprendió la muerte, velando el sueño eterno de su amada. Teutli, ya solo, siguió luchando. Desde donde se encontraba se dio cuenta de lo que sucedía, pero un macahuitle, descargó su furia, doblegó su cuerpo y allí quedó para siempre, con la mirada que no oscurecería ni la misma Coatlicue, dirigida a su amada Iztaccíhuatl.

La leyenda termina diciendo que así quedaron cubiertos con el eterno sudario de nieve. Pero de Teutli, se cuenta que era tanto el calor de su amor que al escapar la sangre de su cuerpo y esparcirse por las campiñas, se convirtió en ardiente lava que destruyó lo que encontraba a su paso, y el velo de nieve se convirtió en ríos limpios y claros que llegaron a fundirse en las aguas del lago de Chalco y de Xochimilco.

Asimismo encontramos diversas narraciones en las que se dice que los cerros están interconectados a través de largos pasadizos o cuevas. El Popocatepetl, el Teutli, el Ajusco, el Iztaccíhuatl y hasta el Tepozteco, todos unidos por una red subterránea de túneles o cavernas. Hay quienes dicen que éstas fueron construidas durante la Revolución y que por allí huían, con caballos y cargamento, las fuerzas zapatistas. Otros piensan que las construyeron los habitantes de la región antes de la llegada de los españoles. Para otros más son túneles naturales que nada tienen que ver con la mano del hombre.

Desde luego, a partir de ello se narran historias que hacen referencia al peligro de acercarse a esos sitios: la gente se pierde y nunca vuelve a salir, "...como si la tierra se los tragara".

La geografía de la región adquiere, entonces, una connotación sagrada y articulada, en donde los cerros y cuevas que la conforman representan puntos significativos y relacionados (es decir no son vistos de manera aislada) para los habitantes del área. Estos referentes sagrados sirven de guía, por ejemplo en las peregrinaciones a Chalma y a Amecameca. Cada pueblo tiene un tiempo de peregrinación a los santuarios de la región. Pero también en este peregrinar tienen puntos fijos y significativos en donde detenerse a rezar, a descansar, a dormir, etcétera. Estos referentes son cerros específicos, con nombres y atribuciones particulares.

En este contexto, y trasladado a nuestro tiempo, la religiosidad católica se construye a partir de tan

compleja fusión de miradas y comprensiones, y representa un espacio de recreación no sólo de una doctrina, sino también de una cosmovisión ancestral, que permanece gracias a ese imbricado tejido de significaciones que ya no pertenecen ni a una ni a otra cultura, constituyéndose en algo nuevo, original y único.

Aún hoy, en la era de los satélites, las telecomunicaciones, la globalización y la posmodernidad, la raíz mesoamericana determina en muchos sentidos la existencia no de pobladores lejanos, de grupos indígenas internados en las selvas inaccesibles, sino de pobladores urbanos, muchos de ellos choferes, maestros, profesionistas, obreros, etcétera.

Para ellos los santos son seres que vivieron en un tiempo mítico, son protectores de sus pueblos,

...que crearon con su esencia a los diferentes grupos de hombres: se distribuyeron en el mundo, se encerraron en los cerros sagrados y desde allí protegen y vigilan a los que están formados con parte de su sustancia divina. (López Austin, 1993: 14).

Pero lo más importante, son parte de su cotidianidad hoy.

Notas

- ¹ Para los fines de este trabajo retomo el concepto de cosmovisión en los términos que lo define Alfredo López Austin "...como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo." (López Austin, 1994: 13).
- ² Es importante señalar que el trabajo que aquí presento se inició en la delegación de Tlalpan. En una primera etapa se trabajó la fiesta patronal en San Andrés Totoltepec. Este trabajo culminó con mi tesis doctoral "Identidad urbana y religiosidad popular" (1995). Paralelamente, y junto con alumnos de la UAM-I, se amplió la investigación a los ocho pueblos de Tlalpan, brindándonos un panorama completo de la delegación. Una primera sistematización de este proceso se plasmó en el artículo "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F." (1994). A partir de ese primer análisis fue que pudimos aspirar a realizar un trabajo comparativo en una región mayor. Elegimos para ello a Milpa Alta. Pretendemos posteriormente abarcar las otras delegaciones del Distrito Federal consideradas como rurales para tener un mosaico completo del fenómeno.

- ³ Como señalé antes, los resultados aquí expuestos son parte de un proyecto más amplio denominado “Sistema de cargos e identidad urbana entre los pueblos del sur de la ciudad de México” que se desarrolla actualmente con alumnos de la licenciatura en Antropología de la UAM-I. Agradezco a Cristina Gómez, Maxine Zambrano, Mely Ugalde, Carmen Camacho, Myra Romero y Maritza Barreira —alumnas y exalumnas de la UAM— el valioso material empírico que aportaron a esta investigación.
- ⁴ Es importante subrayar que me refiero específicamente a los habitantes de los pueblos, pues las delegaciones están conformadas por sectores de diversas clases sociales, y este referente sólo es válido en aquellos grupos sociales que han estado inmersos históricamente en procesos agrícolas. Por ello, aún cuando los habitantes de los pueblos ya hayan transformado su posición en el ámbito económico, mantienen —real o simbólicamente— un fuerte vínculo con su tierra.
- ⁵ Desde luego que esto no quiere decir que no haya memoria entre los habitantes de Tlalpan. Simplemente que el papel “positivo” que pudieron jugar los evangelizadores en el proceso de construcción de identidades, como contrapunto desde donde reconstruir lo propio, se dio de manera marginal en el caso de los dominicos en Tlalpan. Esta hipótesis, requiere de mayor profundización, por lo tanto la dejamos abierta a posteriores investigaciones.
- ⁶ Estas características posiblemente tengan que ver con su condición de agricultores, que se mantiene más arraigada que en Tlalpan.
- ⁷ Sólo encontramos una excepción en el caso de San Andrés Totoltepec. Allí, en ocasiones llega una promesa de San Pedro Actopan. Pero no sucede lo mismo con otros pueblos de Tlalpan y tampoco es frecuente que los de Tlalpan visiten a los santos de Milpa Alta.
- ⁸ Un ejemplo interesante de ello es la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, en donde el día de la fiesta patronal se concibe como una celebración exclusiva de los miembros de la comunidad, por lo cual no reciben promesas de otros pueblos, no aceptan ferias ni comercios en las calles e inclusive consideran “mal visto” que miembros de la comunidad pongan puestos comerciales en las calles.
- ⁹ En mi trabajo de tesis doctoral, presentado en mayo de 1995 en la UNAM, se analiza de manera detallada esta cuestión para el caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan.

Bibliografía

- ARAU CHAVARRÍA, ROSALINDA
1987 *Historia de una organización urbano-popular en el Valle de México*, México, Cuadernos de la Casa Chata núm. 153, CIESAS.
- ARRIAGA, MIGUEL
1898 “Prefectura de Tlalpan”, en Figueroa Domech, *Guía General Descriptiva de la República Mexicana*, tomo I: “El Distrito Federal”, Barcelona-México, Editor Ramón de S.N. Araluce.
- BENAVENTE O MOTOLINIA FRAY TORIBIO
1984 *Historia de los indios de la Nueva España: relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Editorial Porrúa.
- ELIADE, MIRCEA
1991 *Los mitos del mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Editorial Almagedo, Colección Mínima.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1985b “La construcción de la memoria”, en *Memoria y olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública.
1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana.
1993 “Los dioses patronos en Mesoamérica”, texto definitivo del Seminario organizado por el Institute of Intercultural & Transdisciplinary Studies, Tokio, (mimeo).
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PORTAL, MARÍA ANA
1994 “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F.” en *Alteridades*, año 4, núm. 7, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
1995 *Identidad urbana y religiosidad popular*, tesis para obtener el grado de Doctor, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.