

DIVULGACIÓN

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA
CIUDAD DE MÉXICO
ATLAS ETNOGRÁFICO

Teresa Mora Vázquez
Coordinadora



GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA
CIUDAD DE MÉXICO
ATLAS ETNOGRÁFICO



An aerial photograph of Mexico City, showing a dense urban landscape with numerous buildings, streets, and a hazy horizon. The text is overlaid on the image.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA
CIUDAD DE MÉXICO
ATLAS ETNOGRÁFICO

Teresa Mora Vázquez
Coordinadora

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Primera edición: 2007

Los pueblos originarios de la Ciudad de México: atlas etnográfico /
coordinadora Teresa Mora Vázquez. — México: Instituto Nacional
de Antropología e Historia, 2007.
296 p.: il., fotos; 32 cm.

ISBN: 978-968-03-0269-7

1. México (Distrito Federal) – Atlas etnográfico. 2. Etnografía –
México (Distrito Federal). 3. Indios de México – México (Distrito
Federal). I. Mora Vázquez, Teresa, coord.

LC F1219.1 M62 P8

La realización de este proyecto fue posible gracias al apoyo de
la Secretaría de Cultura y la Secretaría de Desarrollo Social del
Gobierno del Distrito Federal.

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía
de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado
por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la
Coordinación Nacional de Antropología y el Consejo Nacional de
Ciencia y Tecnología.

CONSEJO ACADÉMICO

Gloria Artís
Miguel A. Bartolomé
Margarita Nolasco
Alicia M. Barabas
Saúl Millán
Marina Alonso
Johannes Neurath
Catherine Good
Lourdes Báez

COORDINACIÓN EDITORIAL

Pedro Molinero

CORRECCIÓN

Luz María Bazaldúa y Leonor Garrido

DISEÑO

Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.

MAPAS, GRÁFICAS Y VIÑETAS

Ruth Rodríguez

FOTOGRAFÍA

Portada: Carlos Hahn

Contraportada: Claudio Contreras

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-968-03-0269-7

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento,
comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia
o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares
de los derechos de esta edición.

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

13

Introducción

Los pueblos originarios de la Ciudad de México

21

Estudios básicos

CAPÍTULO 1

23

Los pueblos originarios en los albores del siglo XXI

Teresa Mora Vázquez

CAPÍTULO 2

43

Origen y fundación de la Ciudad de México y sus pueblos

Teresa Mora Vázquez

51 ■ Tacuba, centro rector del área tepaneca / *Emma Pérez Rocha*

CAPÍTULO 3

59

Los pueblos originarios y el inexorable avance de la mancha urbana

Héctor Ortiz Elizondo

61 ■ El efecto del crecimiento urbano en los pueblos originarios de la Ciudad de México / *Teresa Mora Vázquez*

CAPÍTULO 4

73

Códices de la Ciudad de México

Yolotl González Torres

78 ■ *Títulos primordiales y Códices Techialoyan* de los pueblos de la Ciudad de México / *Leonardo Vega Flores, Laura Elena Corona de la Peña*

CAPÍTULO 5

87

Los recursos naturales y los pueblos originarios de la Ciudad de México

Patricia García Sánchez

97 ■ Chinampas: entre apantles y acalotes / *José Genovevo Pérez Espinosa*

103 ■ Recursos naturales en San Nicolás Totolapan / *Patricia García Sánchez*

109 ■ Recursos naturales en San Mateo Tlaltenango / *Patricia García Sánchez*

CAPÍTULO 6 **115**
Los pueblos de la Ciudad de México y la defensa de sus recursos y territorio

Leonardo Vega Flores , Laura Elena Corona de la Peña

- 121** ■ Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. 30 años de compromiso / *Miriam Manrique Domínguez*

CAPÍTULO 7 **129**
La alimentación de los pueblos originarios de la Ciudad de México

Miriam Bertran Vilá

- 131** ■ El sabor de la memoria: comida tradicional / *Alejandra Rogel Alba*
- 134** ■ “Hasta no verte Jesús mío”. Bebidas tradicionales / *Alejandra Rogel Alba*
- 138** ■ Los alegrilleros de Tulyehualco: una dulce tradición / *Esther Gallardo González*
- 143** ■ Ferias populares de los pueblos originarios de la Ciudad de México / *Teresa Mora Vázquez, Esther Gallardo González*

CAPÍTULO 8 **149**
La medicina tradicional en la Ciudad de México

Isabel Lagarriga Attias, Faustino Hernández Pérez, Silvia Ortiz Echániz, María del Carmen Anzures y Bolaños, María Elena Morales Anduaga

- 156** ■ Los yerberos de Santa Ana Tlacotenco y el mercado de Sonora / *Esther Gallardo González*

167

Ensayos temáticos

CAPÍTULO 9 **169**
Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías

María Ana Portal Ariosa

- 173** ■ Alabanzas corales en Santa Cruz Xochitepec / *Leonardo Vega Flores*

CAPÍTULO 10 **181**
La danza entre los habitantes de los pueblos originarios de la Ciudad de México

Rosa María Macías Moranchel

- 187** ■ Los “concheros” y la danza ritual antigua en el México urbano / *Yolotl González Torres*
- 193** ■ La convivencia de danzas de Arrieros del Distrito Federal y el Estado de México / *Laura Elena Corona de la Peña, Leonardo Vega Flores*

CAPÍTULO 11 **199**
El proceso de selección de tradiciones: Semana Santa en Iztapalapa

Mariángela Rodríguez

- 204** ■ Los *varones* de San Gregorio Atlapulco / *Leonardo Vega Flores*
- 210** ■ Las *amarguras* en San Juan Ixtayopan / *Laura Elena Corona de la Peña*

CAPÍTULO 12 2 2 1

El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma
Mette Marie Wachter Rodarte

- 224** ■ Las peregrinaciones al Santuario de la Virgen Morena / *Teresa Mora Vázquez*
- 230** ■ Andando los caminos hacia Tonantzin-Guadalupe: santuarios y peregrinaciones / *Alejandra Rogel Alba*

CAPÍTULO 13 2 3 9

El alma de los muertos es como el aire, es como el viento
Miriam Manrique Domínguez

- 245** ■ Los animeros de San Juan Tlilhuaca. Una expresión particular del Día de Muertos / *Teresa Mora Vázquez*

CAPÍTULO 14 2 5 5

Las ofrendas domésticas de los “días de muertos” en La Candelaria, Coyoacán
Isabel Lagarriga Attias

- 258** ■ Quinto a la calavera / *Teresa Mora Vázquez*

CAPÍTULO 15 2 6 9

Las posadas del Niñopa
Laura Elena Corona de la Peña, Leonardo Vega Flores

- 273** ■ El discreto culto al “Santo Niño de las Suertes” en Tacubaya / *Miriam Manrique Domínguez*

2 8 3 Bibliografía

2 9 3 Identificación de imágenes





ESTADOS UNIDOS

BAJA CALIFORNIA

SONORA

CHIHUAHUA

COAHUILA

BAJA CALIFORNIA SUR

SINALOA

DURANGO

ZACATECAS

SAN

NAYARIT

AGUASCALIENTES

JALISCO

GUANA

COLIMA

MICHOACÁN

OCÉANO PACÍFICO





Glifo de Santa Ana Zapotitlán

Los pueblos originarios de la Ciudad de México

EL PROPÓSITO DE *LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO. Atlas etnográfico*, es dar a conocer una parte de la rica diversidad de expresiones culturales de los pueblos indígenas que, a lo largo de la historia mexicana, han persistido en las entrañas mismas de la capital del país. Este trabajo forma parte de la serie editorial Divulgación y constituye un resultado del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio que lleva a cabo la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Esta obra parte de considerar a los pueblos originarios de la Ciudad de México como unidades sociales portadoras de una singular identidad conformada por su tradición histórica, territorial, cultural y política. La resistencia de estas identidades les ha permitido conservar la categoría de pueblos a pesar de los cambios ocasionados a lo largo de cinco siglos por el crecimiento urbano a su alrededor. Con base en esta definición seleccionamos los ejes temáticos más representativos de la región, mismos que conforman la estructura seguida en los textos por los profesionales convocados, quienes generosamente ofrecieron su tiempo para compartir sus conocimientos con los lectores.

Los trabajos que integran este *Atlas* fueron escritos por destacados estudiosos especializados en temas particulares de las culturas del Valle de México, y se dividen en tres tipos: 1) Los estudios básicos, que son predominantemente históricos y etnográficos y conforman el núcleo de la obra. 2) Los ensayos, en donde un tema específico se analiza con un enfoque teórico particular, para lectores más avanzados. 3) Los recuadros son trabajos breves que resaltan un aspecto cultural concreto retomado de los textos antes mencionados y que los enriquecen etnográficamente. Cada parte se relaciona con las demás, pero al mismo tiempo son textos que se pueden leer de manera independiente.

El primer estudio básico, “Los pueblos originarios en los albores del siglo XXI”, describe a los primeros pueblos y cuál es su lugar en el México contemporáneo. El segundo, “Origen y fundación de la Ciudad de México y sus pueblos”, ofrece un contexto general de su historia, desde la época prehispánica, y la relación entre los pueblos y la Ciudad de México hasta principios del siglo XIX; ambos textos fueron escritos por la coordinadora del *Atlas*, Teresa Mora Vázquez. En el tercero, “Los pueblos originarios y el inexorable



Plaza Mayor de la Ciudad de México.



Portada de la Capilla del Peñón de los Baños.

avance de la mancha urbana”, escrito por Héctor Ortiz Elizondo, se retoma la temporalidad del estudio anterior, para hacer una breve descripción de la transformación territorial del Distrito Federal, la Ciudad de México y sus pueblos, durante los siglos XIX y XX. Estos textos se complementan con el recuadro “Tacuba, centro rector del área tepaneca”, en el que Emma Pérez Rocha ofrece una acertada síntesis histórica de uno de los pueblos afectados por la formación y desarrollo de la Ciudad de México. También se relaciona con estos estudios “El efecto del crecimiento urbano en los pueblos originarios de la Ciudad de México”, recuadro escrito por Teresa Mora Vázquez, donde se ofrecen datos sobre algunos sucesos y cómo estos pueblos se adaptaron a la urbanización.



Códice Techialoyan.

En el estudio básico titulado “Códices de la Ciudad de México”, Yolotl González Torres analiza documentos históricos que proporcionan los elementos necesarios para conformar una visión panorámica de México-Tenochtitlan. Un tema que se relaciona con el anterior es “*Títulos primordiales y Códices Techialoyan* de los pueblos de la Ciudad de México”, de Leonardo Vega Flores y Laura Elena Corona de la Peña, donde se da cuenta de la importancia y características de los documentos coloniales referidos específicamente a los linderos y a la posesión y propiedad del territorio de ciertos pueblos originarios urbanos.

Otro estudio básico es “Los recursos naturales y los pueblos originarios de la Ciudad de México”, de Patricia García Sánchez, en el que la autora analiza el efecto del medio ambiente en la conformación del entorno humano describiendo la situación actual de las áreas boscosas, serranías y fuentes de agua que permitían a los pueblos de la región la apropiación y el manejo de los recursos naturales. Un recuadro relacionado con este tema es “Chinampas: entre apantles y acalotes”, de José Genovevo Pérez Espinosa, donde encontramos la visión de un nativo de Xochimilco acerca del sistema de construcción de las chinampas, su importancia histórica, los lugares donde ha desaparecido y en los que aún subsiste este sistema, así como la importancia de su cuidado y preservación. También tienen que ver con este tema dos recuadros escritos por Patricia García Sánchez: “Recursos naturales en San Nicolás Totolapan” y “Recursos naturales en San Mateo Tlaltenango”, textos que describen los problemas que enfrentan estos pueblos para el aprovechamiento de las tierras ejidales

Títulos primordiales de Santa Martha Xocotepetlalpan (Milpa Alta).





Chinampas en Xochimilco.

y comunales y las opciones ecoturísticas que están desarrollando para preservar la unidad de su territorio ancestral.

Le sigue “Los pueblos de la Ciudad de México y la defensa de sus recursos y territorio”, de L. Vega Flores y L. E. Corona de la Peña, donde los autores reflexionan en torno a la conformación territorial de las poblaciones desde la Colonia hasta el México independiente, al tiempo que describen once casos de pueblos originarios que en la actualidad se encuentran luchando por la titulación de sus bienes comunales. El recuadro relacionado con este tema es “Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. 30 años de compromiso”, en el que Míriam Manrique Domínguez toma como punto de partida el aniversario de la lucha del pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpan, que se caracteriza por su estrecho contacto con otras organizaciones políticas y con las comunidades de base, pues los nativos han logrado construir relaciones solidarias y de identidad aprovechando las experiencias y principios político-religiosos del pueblo.

“La alimentación de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, de Miriam Bertran Vilá, es un estudio básico que considera a la cultura culinaria el resultado de la integración de elementos tradicionales y modernos en un mismo espacio, donde se expresan las formas de obtención, preparación y consumo de alimentos. Con diferentes recetas nos habla de la comida cotidiana, la dieta tradicional y los recursos naturales, los alimentos fríos y calientes, los mercados, fiestas y ferias de alimentos de la Ciudad de México. Este tema se retoma en los recuadros de Alejandra Rogel Alba, “El sabor de la memoria: comida tradicional”, y “Hasta no verte Jesús mío. Bebidas tradicionales”; el de Esther Gallardo González, “Los alegrilleros de Tulyehualco: una dulce tradición”, y el de T. Mora Vázquez y Esther Gallardo González, “Ferias populares de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, donde nos ofrecen algunas recetas de platillos y bebidas regionales e información sobre otras ferias que son parte de la vida de los pueblos originarios.

Por su parte, en el estudio básico “La medicina tradicional en la Ciudad de México”, de Isabel Lagarriga Attias *et al.*, los autores describen la complejidad de las concepciones sobre el proceso de salud-enfermedad que reflejan las distintas cosmovisiones de cada cultura. Como complemento de este tema, Esther Gallardo González, en “Los yerberos de Santa Ana Tlacotenco y el mercado de Sonora”, nos habla sobre las actividades de recolección de plantas medicinales en uno de los pueblos originarios más tradicionales de la Ciudad de México y sus relaciones comerciales con el mercado de Sonora.

En el primer ensayo temático, “Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías”, María Ana Portal Ariosa reflexiona en torno a los antecedentes de la formación de los pueblos, en particular en el sistema festivo de los pueblos y barrios que articulan buena parte de la vida social de las comunidades. También sobre fiestas populares, “Alabanzas corales en Santa Cruz Xochitepec”, de L. Vega Flores, presta especial atención a un ritual que distingue a la fiesta de este pueblo: un coro formado por un grupo de varones mayores de 40 años, nativos del pueblo.

El tema de la danza se analiza en el estudio de Rosa María Macías Moranchel, “La danza entre los habitantes de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, que aborda teóricamente los aspectos constitutivos del arte de la danza, además de hablar sobre el origen histórico de sus géneros tradicionales para por último describir algunas danzas practicadas hoy en día. Con un tema semejante, Yolotl González Torres analiza en “Los ‘concheros’ y la danza ritual antigua en el México urbano” el origen de las danzas, los aspectos organizativos, la indumentaria, los instrumentos musicales, las formas de presentación y la pertenencia de los jóvenes al movimiento de la mexicanidad. Otro recuadro sobre esta línea es “La convivencia de danzas de Arrieros del Distrito Federal y el Estado de México”, de L. E. Corona de la Peña y L. Vega Flores, quienes hacen referencia al origen de la danza y su representación, al significado en la vida de los danzantes y a la “Convivencia”, acontecimiento



de gran importancia para los arrieros de los diferentes grupos celebrada en enero de 2001.

El ensayo de Mariángela Rodríguez, “El proceso de selección de tradiciones: Semana Santa en Iztapalapa”, ubica a la Semana Santa como una práctica de la

religiosidad popular mediante un recorrido por el origen de esta festividad y, dentro del análisis de la vida colonial de los pueblos, sitúa esta celebración como heredera del teatro sacro del ciclo de pascua, y en el caso de Iztapalapa, como una representación del teatro popular o teatro edificante, al tiempo que narra la organización y los momentos más relevantes de los acontecimientos en la Semana Mayor. “Los varones de San Gregorio Atlapulco”, de L. Vega Flores, y “Las amarguras de San Juan Ixtayopan”, de L. E. Corona de la Peña, son recuadros que permiten conocer otras formas particulares de los rituales de Semana Santa en dos pueblos sureños de la Ciudad de México.

En el ensayo “El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma”, Mette Marie Wachter Rodarte aborda las peregrinaciones desde la época prehispánica y se centra en la que realizan a Chalma los pobladores de Milpa Alta, para lo cual destaca aspectos históricos, económicos, políticos y culturales de los pueblos de esa delegación. En dos recuadros relacionados, “Las peregrinaciones al Santuario de la Virgen Morena”, de T. Mora Vázquez, y “Andando los caminos hacia Tonantzin-Guadalupe: santuarios y peregrinaciones”, de Alejandra Rogel Alba, se destacan algunas características del santuario de Santa María de Guadalupe y tres peregrinaciones: la de los pueblos de Azcapotzalco, la de los concheros y la de los pirotécnicos, que dan cuenta de cómo los nativos de los pueblos ori-



Concheros en Tlatelolco.

ginarios de la Ciudad de México se organizan para su visita anual a la virgen de Guadalupe.

La celebración de los muertos se aborda en el ensayo temático “El alma de los muertos es como el aire, es como el viento”, de Míriam Manrique Domínguez, quien ofrece un somero recorrido por los ritos funerarios desde la época prehispánica como contexto para hablar de los panteones de los pueblos originarios y su ubicación, al tiempo que describe cómo se celebra el Día de

Muertos en San Andrés Míxquic. También sobre este tema, “Los animeros de San Juan Tlilhuaca. Una expresión particular del Día de Muertos”, de T. Mora Vázquez, es un breve relato que reseña una de las tantas particularidades con que los nativos de los pueblos celebran en el altar doméstico y en el campo santo la breve visita de las almas de sus ancestros, en los primeros días de noviembre. Para profundizar en la comprensión de esta expresión de la cultura popular mexicana, en el ensayo de Isabel Lagarriga Attias, “Las ofrendas domésticas de los ‘días de muertos’ en La Candelaria, Coyoacán”, se analiza la eficacia simbólica de los ritos y se señala la relación vivos-muertos, en lo individual y lo comunal, y el rito completo de la ofrenda doméstica para los niños y para los adultos. También aborda la celebración de *Halloween* porque es una festividad adoptada por los jóvenes de varios pueblos originarios. En el recuadro “Quinto a la calavera”, T. Mora Vázquez presenta dos breves relatos sobre la participación de los niños en el Día de Muertos, que también ha sufrido cierta influencia del *Halloween*.

Por último, “Las posadas del Niño”, de L. E. Corona de la Peña y L. Vega Flores, es un ensayo que analiza, desde la perspectiva de la semiótica, el culto a esta imagen venerada en Xochimilco y considera los diferentes lenguajes utilizados en las festividades navideñas que refuerzan la identidad de los barrios de esta delegación. También sobre este tema, en “El discreto culto al ‘Santo Niño de las Suertes’ en Tacubaya” Míriam Manrique Domínguez presenta la importancia que ha cobrado esta imagen en la vida de los vecinos del lugar.

Este *Atlas* tiene la virtud de presentarnos una Ciudad de México que sin duda sorprenderá tanto a ciudadanos como a extranjeros. Lugares centenarios con una traza irregular en las calles que dibujan su territorio, con casas de no más de tres niveles habitadas por familias que, al conocerse desde varias generaciones, eliminan el anonimato y guardan en la memoria colectiva sucesos de hace más de cien años y en donde la colaboración, la reciprocidad y la hospitalidad están presentes en el ámbito simbólico que conforma espacios que expresan una identidad particular de lo urbano.



Danza de rayados y franceses de Comonfort, Guanajuato.



Peregrinación, Azcapotzalco.



Estudios básicos



Los pueblos originarios en los albores del siglo XXI

TERESA MORA VÁZQUEZ*

DESDE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA HASTA NUESTROS DÍAS, EL ESPACIO geográfico de la Cuenca de México es sede de una gran diversidad de asentamientos humanos. Ubicada en la parte central de Mesoamérica, está rodeada por sierras de origen volcánico, aunque en su interior el relieve es básicamente suave, con algunos cerros aislados y dominado por llanuras lacustres en medio de un valle cuya altitud promedio es de 2 240 metros sobre el nivel del mar.

Por las latitudes en que se encuentra la Cuenca de México, su clima corresponde al tropical de montaña, pero la temperatura promedio es menor por efecto de la elevación de los valles. Se puede considerar que el clima de esta región lo determinan los sistemas atmosféricos tropicales y extratropicales, por lo que se distinguen dos estaciones climáticas: el semestre de secas que inicia en noviembre y termina en abril, y el de lluvias, que comprende de mayo a octubre, ambas sujetas a las variaciones de los ciclos anuales.

Con base en las fuentes escritas y por la distribución de los restos arqueológicos localizados hasta la fecha, se infiere una ocupación de grupos predominantemente otomíes y tepanecas desde el norponiente hasta el surponiente y de diferentes grupos nahuas en el nororiente y el suroriente, distribuidos a lo largo de las orillas del lago de Texcoco y de los ríos que recorrían la parte central de la Cuenca (Mapas 1, 2 y 3).

Una pequeña parte del territorio de la Cuenca, correspondiente a 14% de su superficie total, la ocupa la Ciudad de México —entidad federativa que absorbió a los pueblos originarios— y equivale a 1 320 km².¹ La ciudad queda comprendida, sobre todo en las partes bajas de escasos relieves, en áreas ocupadas antiguamente por lagos y en la actualidad por parte de las delegaciones Gustavo A. Madero, Azcapotzalco, Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Benito Juárez, Ixtacalco, Iztapalapa, Tláhuac y una superficie considerable de Coyoacán y Xochimilco. El resto de las delegaciones comprenden la zona que corresponde al piedemonte, ubicada en la transición de la zona plana a la sierra misma: Tlalpan, Milpa Alta, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa.

* Coordinadora del proyecto "Atlas Etnográfico de la Ciudad de México".

¹ Carmen Valverde y Adrián Guillermo Aguilar, "Localización geográfica de la Ciudad de México", en Gustavo Garza, *Atlas de la Ciudad de México*, pp. 19-22.



MAPA 1. Áreas étnicas antes de la conquista. Xaltocan, que aparece como mexica —originalmente otomí— fue capturado por los tepanecas y se convirtió en una locación calpixqui acolhua bajo Netzahualcóyoll. La extensión mexica hasta la provincia de Chalco no aparece. La región culhua es el rectángulo estrecho (verde oscuro) con Culhuacan en el centro. Fuente: Gibson (1987: 19).



MAPA 2. La Cuenca de México. Fuente: *Arqueología Mexicana* (2004: 85).



MAPA 3. Sobreposición de avenidas actuales. Fuente: Arqueología Mexicana (2004: 33).

Inicialmente la ciudad creció hacia los terrenos de la llanura lacustre, en torno a la antigua Tenochtitlan, y poco a poco se extendió en dirección de las estribaciones de la Sierra del Ajusco y la del Cerro de las Cruces, sobre lo que ahora constituye una zona de reserva ecológica.

Con la urbanización se alteró el régimen hidrológico de la Cuenca, como consecuencia del entubamiento de las partes bajas de los ríos y de su conducción artificial, además de la transformación de la superficie de algunos en transitadas avenidas, como ocurrió con los antiguos ríos de Mixcoac-Churubusco y con el de La Piedad, convertido ahora en el Viaducto. También contribuye al cambio medioambiental la captación de los ojos de agua y manantiales, como los de Acuexcomoc, Santa Cruz Acalpixca, Nativitas y La Noria, en Xochimilco, para abastecer de agua a diferentes colonias de la capital. Como se puede imaginar, este cambio ha afectado sensiblemente la forma en que los pueblos originarios de la Ciudad de México se apropian ahora de los recursos que solían ser abundantes.



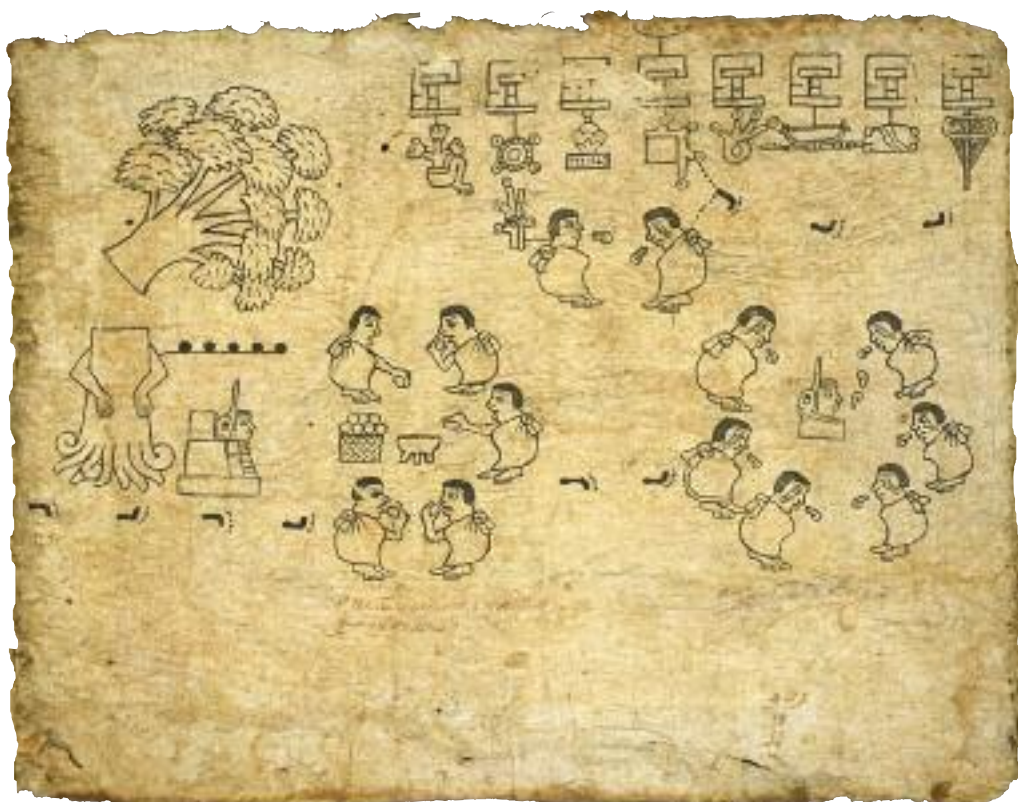
Casta 1: De español e india, mestizo.

LOS ACTORES

Con el término “pueblos originarios” se autodenominó inicialmente un grupo de nativos de los pueblos asentados en la delegación Milpa Alta, con un definido contenido simbólico-político, al adquirir presencia nacional e internacional el movimiento de los pueblos indígenas, a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y con la posterior firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

Así, en 1996 se celebra en Milpa Alta el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac, donde se asume con convicción la filiación indígena, pero señalando una clara diferencia: son pueblos asentados en la legendaria región del Anáhuac y, como legítimos herederos de sus antiguos pobladores, tienen derecho incuestionable a su territorio. Como aceptación de la validez de la demanda, poco después de la celebración del foro, el Gobierno del Distrito Federal desarrolló políticas públicas específicas para los pueblos originarios.

A lo largo de este *Atlas* retomamos el término *pueblos originarios* como reconocimiento del contexto social y político en el que fue propuesto. No pretendemos que todos los actores hayan asumido la denominación, pero consideramos que este concepto refleja mejor que otros el origen prehispánico de sus poblaciones al tiempo que las ubica como integrantes de la Ciudad de México. La presencia actual de los pueblos originarios es parte del proceso de urbanización de la megalópoli, pero su dinámica no ha logrado desarticular estas unidades identitarias que son portadoras de una clara definición histórica, territorial, económica, política y sociocultural.



Códice Boturini 03 o
Tira de la peregrinación.

Desde la fundación de la ciudad, la fuerza de trabajo nativa ha sido uno de los ejes de su desarrollo, en un principio a través del tributo y del comercio basado en la economía lacustre —esto es, de productos obtenidos a través de la caza, la pesca y la recolección—, así como por la producción agrícola de la zona chinampera. Tiempo después, al transformarse la ecología de la Cuenca y como efecto del creciente arrendamiento de los terrenos comunales a los extranjeros hacendados, la aportación de los habitantes fue tomando más relevancia en productos como cereales, hortalizas, frutas, flores y madera extraída de los bosques circundantes.

El paulatino despojo de sus tierras y aguas durante el largo periodo colonial no alcanzó el nivel que tuvo en el México independiente, cuando la política de desamortización de las tierras, legitimada con la Ley Lerdo, afectó las formas de apropiación colectiva de la tierra de las comunidades y pueblos indígenas.

PUEBLOS Y BARRIOS

Según el XII Censo General de Población y Vivienda (2000), existen 117 pueblos y 174 barrios que conservan dichas categorías políticas, identificados con los límites precisos reconocidos en diferentes fuentes² y que en total abarcan 148 km² distribuidos en las 16 delegaciones que componen la Ciudad de México. Considerados en conjunto, en esos pueblos y barrios se asientan 1 509 355 personas, lo que representa 17% de la población total de la ciudad.³ Véanse gráficas 1 y 2.

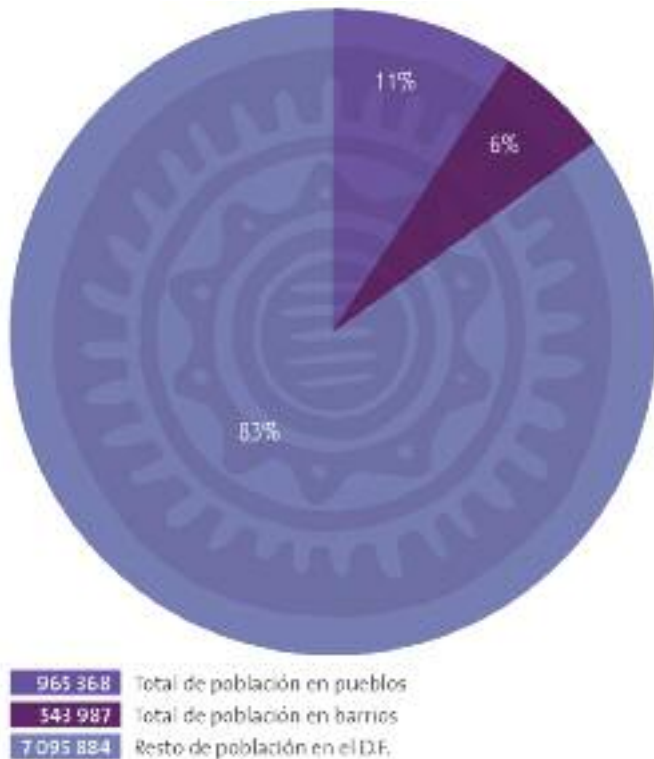
² La delimitación de los pueblos y barrios en campo y archivos la realizaron los integrantes del equipo Ciudad de México: Laura Elena Corona, Patricia Delgado, Patricia García, Ana Emma Jaillet, Sergio González, Karla Graef, Leonardo Vega y Teresa Mora Vázquez.

³ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Censo General de Población y Vivienda, 2000.

CUADRO 1 PUEBLOS Y BARRIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO		
DELEGACIÓN	PUEBLOS	BARRIOS
Álvaro Obregón	8	2
Azcapotzalco	14	14
Benito Juárez	6	1
Coyoacán	7	10
Cuauhtémoc	1	0
Cuajimalpa de Morelos	4	1
Gustavo A. Madero	15	10
Iztacalco	1	9
Iztapalapa	18	15
Milpa Alta	9	32
Magdalena Contreras	5	6
Miguel Hidalgo	1	0
Tláhuac	2	30
Tlalpan	10	10
Venustiano Carranza	2	0
Xochimilco	14	34

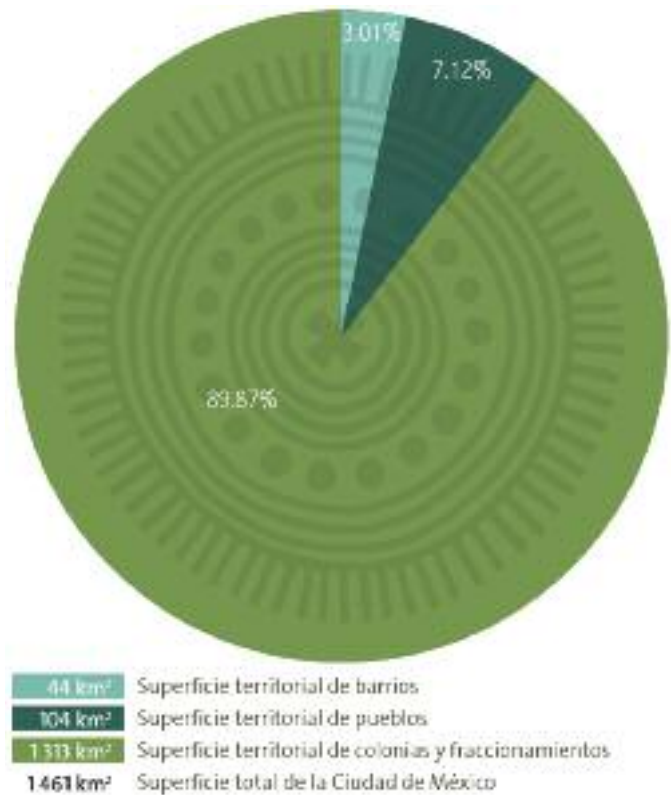
Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI, 2000.

GRÁFICA 1
POBLACIÓN EN PUEBLOS Y BARRIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL AÑO 2000



Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

GRÁFICA 2
SUPERFICIE TERRITORIAL DE BARRIOS Y PUEBLOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO



Fuente: www.inegi.gob.mx/inegi.

La diversidad que caracteriza a los pueblos originarios es producto de su sensibilidad creadora, representada por la organización del conjunto de tradiciones y especificidades socioculturales propias de su vida comunitaria, conservadas en la memoria histórica local y transmitidas oralmente por sus pobladores.

La mayoría de los pueblos conservan el nombre que les fue asignado en la época colonial, compuesto en general por el de un santo católico unido al término náhuatl que originalmente tenía. Este último suele referir a algún atributo ecológico de la zona y en la mayoría de los casos se representa por un glifo. En ocasiones sólo subsiste el patronímico náhuatl para denominar algunos pueblos como el de Tizapán, en Álvaro Obregón, o el de Actipan, en Benito Juárez. Lo mismo sucedió con algunos nombres que antes denominaban ciudades y que ahora se aplican a delegaciones, como Xochimilco y Tlalpan. También existen pueblos que sólo conservan el nombre de su santo patrono, como ocurre con Los Reyes y La Candelaria, en Coyoacán, y con barrios como San Lucas y El Niño Jesús en la misma delegación (Cuadro 2).

Al recorrer los antiguos pueblos y barrios de la ciudad, se advierten las particularidades que los distinguen de las colonias u otras partes de la ciudad. En la mayoría se observa un patrón de asentamiento irregular formado por estrechas calles y callejones que se formaron con el tiempo como resultado de la división de un solo predio entre demasiados herederos.

Entre los numerosos pueblos originarios es posible encontrar diversas combinaciones de los componentes de su estructura sociocultural, los menos complejos se conforman por un núcleo de nativos que aún se reconocen como descendientes de los primeros pobladores y que recuerdan los límites originales de su pueblo o barrio. Los miembros de la familia que han emigrado por la construcción de edificios y zonas residenciales, y que ahora viven en otra colonia de la ciudad o en algún estado de la República, refuerzan anualmente su identidad con el pueblo de origen al asistir a la fiesta del santo patrono. La organización de la fiesta patronal ya no es responsabilidad de los nativos, porque se encuentra en manos de los párrocos, pero éstos no pueden prescindir ni de la cooperación económica de los feligreses ni del trabajo voluntario de los vecinos. Así ocurre, por ejemplo, en Santa María Nativitas, que colinda con la colonia Narvarte, en Santa Cruz Atoyac, situado junto a las instalaciones de la delegación Benito Juárez, y en Tizapán, pueblo cercano a la zona residencial del Pedregal de San Ángel.

Con un mayor rango de complejidad se ubican pueblos de las delegaciones Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Cuajimalpa, Iztacalco, Magdalena Contreras, Tlalpan, Tláhuac y Xochimilco, que conservan una estructura sociocultural compuesta por un conjunto de rituales tradicionales, tanto familiares como propios de los diferentes ámbitos de la cotidianidad social. Para la organización de estos últimos, ya sean políticos, culturales o religiosos, los vecinos nombran algunos mayordomos o comisionados o autoridades, quienes se hacen acreedores al reconocimiento y prestigio por el buen desempeño de sus encargos.

Hoy en día, las familias de arraigo, de ejidatarios o comuneros, aspiran a heredar el usufructo de sus tierras por lo menos a uno o dos de sus descendientes que quieran continuar con la tradición del trabajo agrícola o que al menos estén dispuestos a construir ahí sus viviendas (Mapa 4).

Desde la congregación de los pueblos y la formación de sus barrios, sus prácticas religiosas han generado una amplia red de relaciones en todos los ámbitos

CUADRO 2 GLIFOS DE PUEBLOS			
ZONA NORTE			
Glifo	Pueblo	Significado	
Azcapotzalco		Santa Cruz Acayucan	"Donde nacen los carrizos"
		Villa Azcapotzalco	"Hormiguero" por extensión: "lugar densamente poblado"
		San Pedro Xalpa	"Río arenoso"
		Xochimanca	"Entre los árboles frutales"
Gustavo A. Madero		Santiago Atzacualco	"Lugar en que se encierra el agua, en que hay una compuerta"
		Cuauhtepc de Madero	"En el cerro de la serpiente"
		Santa Isabel Tola	"Junto o cerca del tule o del tular"
		Nueva Tenochtitlan	"Cerca del tenochtli o nopal de tunas rojas" o "cerca del altar o piedra de los sacrificios"
		Tepeyac	"En la punta o nariz del cerro saliente o adelantado de una cordillera"
Miguel Hidalgo		Nextitla	"Entre la ceniza"
		Popotla	"Lugar donde abundan los popotes"
		San Lorenzo Tlaltenango	"En la muralla de tierra"
		Tacuba	"Sobre las jarrillas" o "en el jarrillal"
Cuauhtémoc		Santa Cruz Acatlán	"Junto al carrizal"
		Tlatelolco	"En el montón de tierra redondo como bola"
Venustiano Carranza		Magdalena Mixiuhca	"Lugar de partos"

CUADRO 2
GLIFOS DE PUEBLOS

ZONA NORTE		
Glifo	Pueblo	Significado
Iztacalco	 Iztacalco	"En la casa de la sal o donde se fabrica sal"
	 Magdalena Mixiuhca	"Lugar de partos"
	 Xochitepec	"En el cerro de las flores o florido"
ZONA CENTRO		
Cuajimalpa	 San Pedro Cuajimalpa	"Donde se labra la madera" (Cuaximalpan)
	 San Mateo Tlaltenango	"En la muralla de tierra"
	 San Pablo Chimalpa	"Sobre los escudos o chimales"
Álvaro Obregón	 Santa Lucía Xantepec	"Cerro de arena"
	 Santa Rosa Xochiac	"En agua de flores o florida"
	 Tlacopac	"Una planta florida sobre la indicación de la tierra llana"
Benito Juárez	 Santa Cruz Atoyac	"Lugar en donde se desborda el agua"
	 Tacubaya	"Lugar en el que se toma el agua" o "lugar donde tuerce la barranca que lleva agua"
	 San Simón Ticumán	"En la abertura de las piedras"
Iztapalapa	 San José Aculco	"En lo torcido del agua" o "lugar en el que tuerce el agua"
	 Iztapalapa	"En la ciénega de la sal"
	 Mexicaltzingo	"En donde están los mexicanitos"

CUADRO 2 GLIFOS DE PUEBLOS			
ZONA CENTRO			
Glifo	Pueblo	Significado	
Coyoacán		Santa Úrsula Coapa	"Río de la serpiente"
		Coyoacán	"Lugar de los que tienen coyotes"
		Culhuacán	"Lugar de los colhuas"
ZONA SUR			
Xochimilco		Santa Cecilia Tepetlapa	"Lugar situado sobre tepetate"
		Santa Cruz Xochitepec	
		Santiago Tepalcatlalpan	"Tiestos coloridos o con color"
		San Gregorio Atlapulco	
		San Mateo Xalpa	"En el agua arenosa"
		San Francisco Tlalnepantla	"En medio de la tierra"
		Xochimilco	"En el terreno cultivado de flores" o "en el campo de flores"
Tláhuac		San Andrés Mixquic	"En el mezquite" o "Lugar de mezquites" o "Donde el mezquite"
		San Pedro Tláhuac	"Tierras secas o firmes"
		Santiago Zapotitlán	"Entre los árboles de zapote"
		Santa Catarina Yecahuizotl	
Tlalpan		San Andrés Totoltepec	"Cerro de los pájaros"
		Villa Tlalpan	"Tierras de arriba"

CUADRO 2
GLIFOS DE PUEBLOS

ZONA SUR			
Glifo	Pueblo	Significado	
Milpa Alta		San Pedro Atocpan	"Tierra gruesa y fértil"
		San Agustín Ohtenco	"A la orilla del camino"
		San Antonio Tecomitl	"En la olla o cántaro de piedra"
		San Bartolomé Xicomulco	"En el centro de la cuenca"
		San Francisco Tecoxpa	"Sobre las piedras amarillas"
		San Jerónimo Miacatlán	"Cerca o junto de (donde hay) las cañas o varas de flecha"
		San Juan Tepenahuac	"Junto al cerro"
		San Lorenzo Tlacoyucan	"Lugar vardascoso o lleno de jarilla"
		San Pablo Oztotepec	"Cueva en el cerro"
		San Salvador Cuauhtenco	"En la orilla del bosque"
		Santa Ana Tlacotenco	"En la orilla de la jarilla o vardosa"
		Villa Milpa Alta	
Magdalena Contreras		San Bernabé Ocotepec	
		San Jerónimo Aculco	"En lo torcido del agua" o "lugar en el que tuerce el agua"
		San Nicolás Totolapan	"En el agua de las gallinas"

Investigación y elaboración: Karla Graef.



Santa Cruz Xochitepec.

de su vida comunitaria. Los espacios para las prácticas religiosas, como atrios y plazas, permiten reforzar las identidades locales entre los pueblos a través del intercambio ritual, ya que allí inician y terminan las peregrinaciones. Para la realización de las fiestas se invita a los santos patronos de otras localidades, con quienes se intercambian promesas o correspondencias; esta relación es más frecuente entre los pueblos sureños, donde también participan poblados de algunos municipios de los estados de México y Morelos, colindantes con la Ciudad de México.

Numerosos monumentos religiosos, algunos de gran valor histórico-arquitectónico, fueron edificados por la población indígena durante la Colonia, y no obstante la esporádica presencia de sacerdotes en las capillas y parroquias, sin olvidar la total ausencia de ellos durante la época revolucionaria y la prohibición cristera, fueron cuidados con esmero por sus feligreses, quienes se apropiaron de los ritos católicos a lo largo del proceso. En algunos pueblos se han redefinido los cargos tradicionales como una expresión contemporánea de organización, entre la que destaca la construcción de templos de mayores dimensiones para dar cabida a una población que crece aceleradamente. Cabe agregar la presencia de otras iglesias que le otorgan al ámbito religioso una compleja pluralidad.

LENGUA

Durante la Colonia, en la mayor parte de los pueblos colindantes con la ciudad capital se hablaba el náhuatl, incluso en aquellos con ascendencia tepaneca y otomí. El uso de esta lengua no se limitaba al espacio doméstico, también predominó en los diferentes ámbitos de la vida virreinal. Los frailes franciscanos, dominicos y agustinos se comunicaban y escuchaban en confesión a sus feligreses en náhuatl y fue, además, el vehículo para enseñar la doctrina. Se conocen textos religiosos, evangelios, epístolas, sermones dominicales, diálogos morales y recomendaciones para los confesores de los naturales escritos en náhuatl durante la Colonia,⁴ utilizados para la evangelización en la mayor parte de las parroquias de los pueblos, así como diccionarios, vocabularios y cartillas para enseñar y aprender el idioma.

Durante el México independiente también se realizaron trabajos de corte académico,⁵ manuales para hispanohablantes que querían aprender la lengua náhuatl y para la enseñanza del idioma en la universidad, así como obras destinadas a la alfabetización e instrucción de los indios, como el *Silabario mexicano*, siguiendo la tradición de utilizar las lenguas indígenas para elevar la moral y cristianizar a los indios. Esta práctica todavía era frecuente a finales del siglo XIX, tiempo en el que Faustino Chimalpopoca, laico estudioso e impulsor de la enseñanza del náhuatl, sostenía que era viable llevar los principios de la civilización a los indios en su propia lengua, igual que lo habían hecho los misioneros coloniales. La traducción de Miguel Trinidad Palma de la Constitu-

⁴ Irma Contreras García, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana (siglos XVI al XX)*, México, UNAM, 1986, 1275 pp.

⁵ Bárbara Cifuentes, *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX*, México, Plaza y Valdés-Conaculta-INAH, 2002, 112 pp.

ción Federal de los Estados Unidos Mexicanos en 1857, es una muestra del interés por la validez del náhuatl.

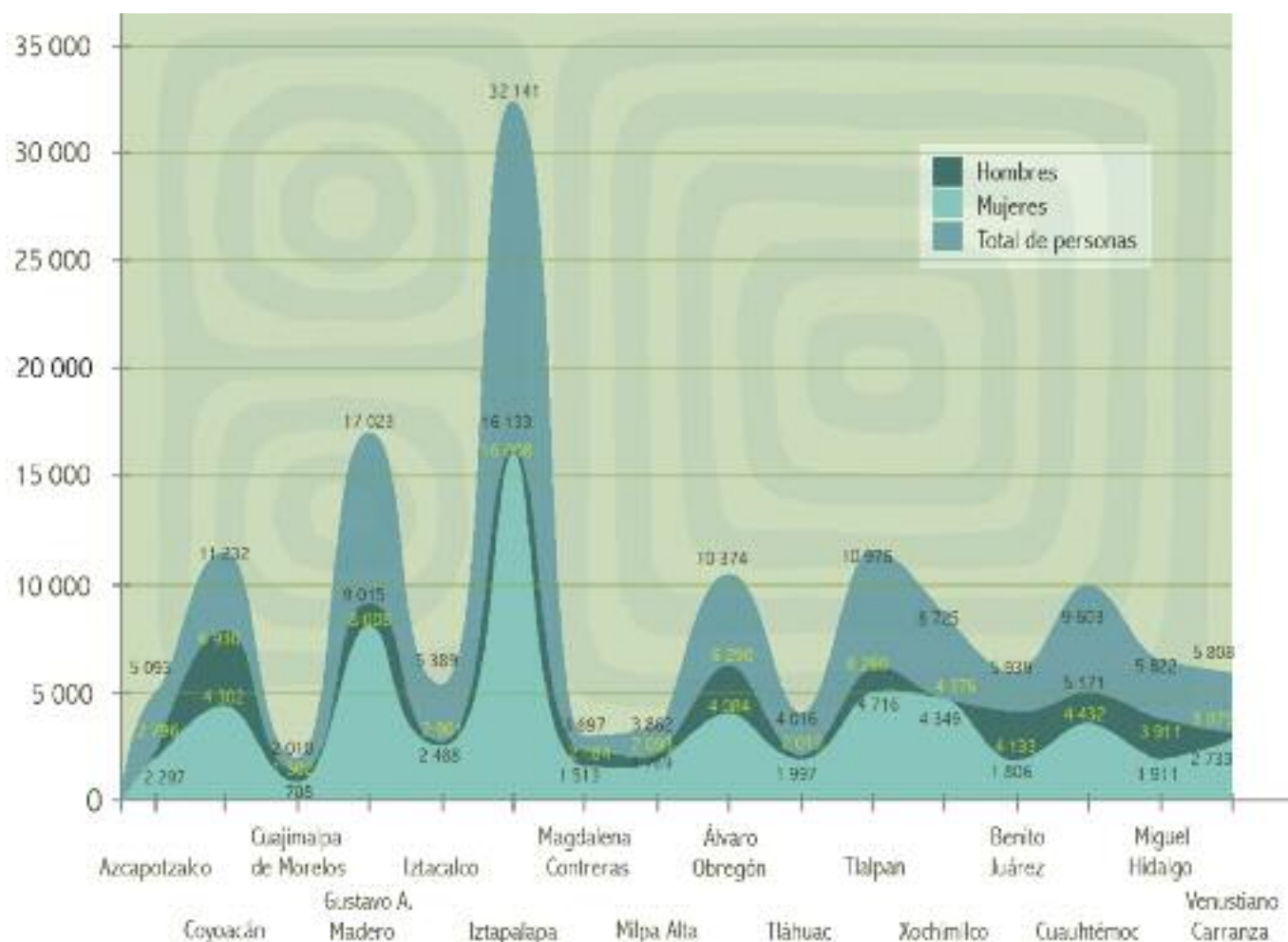
Asimismo es posible localizar documentos coloniales escritos en náhuatl sobre asuntos de orden civil, como *Títulos primordiales*, escrituras, juicios, testamentos, entre otros. Lo que muestra que el uso de la lengua no sólo se circunscribía al ámbito familiar, sino que permeaba los intercambios sociales cotidianos de los habitantes de la Cuenca de México.

Sin embargo, y a pesar de que el náhuatl ya había dejado su impronta en el habla hispana, a principios del siglo XX los sacerdotes ya no utilizaban la lengua, los trámites y documentos tampoco se hacían en náhuatl, y por la cercanía de los pueblos con el centro de la ciudad y las constantes relaciones comerciales y de trabajo, los nativos recurrían cada vez con mayor frecuencia al castellano para sus actividades cotidianas, desplazando poco a poco al náhuatl. Pero lo que influyó definitivamente en el desuso de la lengua náhuatl en los pueblos originarios fue la política educativa, al determinar que el español fuera el vehículo exclusivo de la enseñanza de los niños desde la escuela primaria.

Actualmente son pocos los pueblos originarios donde todavía existen personas que hablan el náhuatl o lo entienden; un caso excepcional es el del pueblo de Santa Ana Tlacotenco, en la delegación Milpa Alta, nicho lingüístico donde para alrededor de 300 hablantes el náhuatl funciona aún como lengua materna, claro está, no de manera gratuita, sino como efecto de la voluntad de los hablantes. Así, desde hace varias décadas, un grupo de nativos del pueblo consideró que su lengua era un elemento cultural digno de conservarse y se dio a la tarea de encontrar el medio idóneo para lograrlo. En 1987 organizaron el Primer Encuentro de Hablantes de Náhuatl. Desde entonces, a los encuentros asiste gente de diversos lugares para leer trabajos literarios publicados o textos de creación propia recientes, además de discutir asuntos relacionados con la correcta escritura. También han organizado cursos de náhuatl, talleres de declamación y concursos para que los niños participen y valoren su lengua vernácula.



GRÁFICA 3
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA



Fuente: www.inegi.gob.mx/lib/grafica/grafica.asp

En el festival comunitario se sigue la tradición de los pueblos y se designan mayordomos, quienes ofrecen una comida a los participantes.

Por otra parte, la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal busca promover y preservar la lengua náhuatl a través del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal (PAPO), que en 2003 contó con recursos económicos del INAH. Se organizaron talleres y otras actividades culturales en los pueblos de Villa Milpa Alta y Santa Ana Tlacotenco, en la delegación Milpa Alta, en el de San Juan Ixtayopan, de Tláhuac, y en el pueblo de San Luis Tlaxiátemalco, Xochimilco. Este programa también ha servido para apoyar actividades de investigación que realizan algunos nativos interesados en recuperar su historia local,⁶ como una expresión de la recomposición de su identidad local, es decir, del sentido de pertenencia de los nativos a sus pueblos originarios.

No debemos olvidar que también contribuyen a la diversidad etnolingüística de la gran ciudad los inmigrantes indígenas de las diferentes regiones del país.

⁶ Es el caso de trabajos realizados por Anáhuac González González, de Santa Cruz Acalpixtla; Sandra Villaseñor Ramírez, de San Pedro Tláhuac; Juan Olivares y Juárez, Santa Lucía Rosas Rodríguez y Mario Alberto Rodríguez del Castillo, de San Andrés Ahuayucan; Jorge Flores Ríos, de San Juan Ixtayopan; Jorge Alquicira, José Norberto Mendoza y José de Jesús Sosa, de Santa Catarina Yecahuizotl, entre otros.

En los pueblos originarios, los hablantes de otras lenguas se han establecido en las colonias asentadas en lo que fueron tierras comunales o ejidales y un reducido número de jornaleros agrícolas viven y trabajan temporalmente las parcelas de los campesinos que destinan su producción al mercado.

OCUPACIÓN

Según datos del XII Censo General de Población y Vivienda, el total de personas ocupadas en la Ciudad de México es de 3 698 550, los porcentajes de su participación en los diferentes sectores son: servicios 41.8%, comercio 20.5%, industria extractiva, de transformación y electricidad 18.3%, mientras que las actividades agropecuarias ocupan el último lugar con 0.3%.⁷ Al igual que el resto de los capitalinos, los habitantes de los pueblos laboran en los diferentes sectores productivos; sin embargo, el sector agropecuario está conformado casi exclusivamente por ellos, ya que en los pueblos originarios se encuentran 43 ejidos y comunidades agrarias que ocupan una superficie de 59 057 hectáreas con 33 374 ejidatarios y comuneros, lo que supone casi la totalidad de las tierras para la agricultura en la ciudad, concentradas sobre todo en las delegaciones del sur y el poniente de la ciudad.⁸ Con todo, muchos propietarios suelen combinar el cuidado de sus tierras y chinampas con el desempeño de otros oficios y ocupaciones profesionales.

Con el reparto ejidal y el reconocimiento de sus tierras comunales durante el periodo posrevolucionario, los nativos de los pueblos originarios recuperaron su presencia como abastecedores de los mercados Abelardo L. Rodríguez, Jamaica y La Merced ubicados en el centro de la ciudad, donde en los años cincuenta sus productos ya competían con los que venían de otros estados de la República.

De los pueblos lacustres llegaban mujeres que con sus pregones ofrecían patos y chichicuiles vivos por las calles céntricas de la ciudad. Los compradores reconocían las legumbres de las chinampas y parcelas de Ixtacalco, Iztapalapa, Xochimilco y Tláhuac, así como las coronas confeccionadas por los floristas de Coyoacán y las macetas de los pueblos de Mixcoac. Los agricultores sureños transportaban sus mercancías al centro por la Góndola, nombre que le daban al tranvía que corría por la calzada de Tlalpan o bien por otro que salía de San Ángel y pasaba por Mixcoac. Hasta las primeras tres décadas del siglo XX, cuando aún existían canales que llegaban hasta el centro de la ciudad, los pueblos aledaños a los lagos llevaban sus productos en canoas.⁹



Azcapotzalco.

⁷ INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

⁸ INEGI, Encuesta Nacional de Empleo, 2000.

⁹ Anáhuac González González, *Santa Cruz Acalpixtla pueblo originario de la Ciudad de México*, México, Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Desarrollo Social, 2004.



Organización comunitaria,
San Pablo Oztotepec.

Las actividades económicas desempeñadas por los nativos de los pueblos originarios se han diversificado presionados por el crecimiento urbano en decremento de la agricultura, pues son contados los nativos que aún cultivan maíz y frijol, quienes comentan que los habitantes de las colonias cercanas “en cuanto hay elotes se los llevan”. Además, a la mayoría de los hijos de campesinos ya no les interesa dedicarse a cultivar la tierra. La pérdida de clientela ante la oferta de los supermercados y la disminución en la demanda derivada de la especialización de algunos mercados como el de Jamaica, dedicado casi en exclusiva a la venta de flores al mayoreo, también ha contribuido a que los productores —muchos de los cuales vendían en los distintos mercados ciudadanos— abandonen la agricultura. Otra causa es la sustitución de La Merced por la Central de Abastos, construida en tierras de cultivo de los pueblos de Iztapalapa durante la década de los setenta, lugar donde se concentran los productos procedentes de los diferentes estados del país.

Sin embargo, algunos agricultores han desarrollado diversas estrategias para continuar dentro de este sector: contratar jornaleros, dedicarse al monocultivo y celebrar ferias locales que atraigan a los visitantes de otros pueblos y colonias para promover la venta de sus productos.

En la actualidad los campesinos de Xochimilco, Tláhuac, Milpa Alta y Cuajimalpa se han especializado en la floricultura y el cultivo de hortalizas que, en conjunto, representa un aporte significativo de la producción nacional de espinacas, acelgas, nopales y nochebuenas.¹⁰ En Tláhuac se han dedicado a la producción y procesamiento de olivo y amaranto. En Milpa Alta, ade-

Organización comunitaria,
San Pablo Oztotepec.



¹⁰ Sagarpa, *Anuario estadístico de la producción agrícola de los Estados Unidos Mexicanos, 2000*, México, Sagarpa, 2002.

más del cultivo del nopal, convertido desde hace varias décadas en un producto de exportación, trabajan en la producción de mole elaborado con distintas variedades de chile que compran en los estados productores de la región del Bajío. También algunos ejidatarios y comuneros han puesto en marcha proyectos de desarrollo sustentable para la explotación y conservación de los recursos disponibles: tierras, bosques y manantiales.

ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Una característica distintiva de los pueblos originarios es su activa participación en la organización política interna, basada en normas consuetudinarias establecidas desde antaño. Las modalidades de representación y dirección en estos pueblos tienen como antecedente el sistema de cargos indígena, un mecanismo de gobierno conformado en la época colonial y vigente durante el régimen municipal que existió en el Distrito Federal hasta 1928.

La mayoría de los pueblos se organizan en Comités Vecinales, una forma de reciente introducción impuesta por las autoridades capitalinas. Los miembros del comité se eligen mediante el voto popular en las fechas determinadas por las autoridades delegacionales y el ejercicio del cargo tiene una duración de tres a cuatro años, como sucede en el resto de las colonias de la Ciudad de México. No obstante, las normas que rigen la vida interna aseguran que las comisiones encargadas de hacer gestiones ante las autoridades de la delegación tienden a funcionar con mayor eficiencia gracias al compromiso de sus integrantes con todos los nativos del pueblo.

En algunos pueblos, paralelamente a los comités, existe el puesto de Coordinador de Enlace Territorial o de Subdelegado Auxiliar, cargos de mayor jerarquía en la actualidad. Se eligen por medio del voto de los vecinos del pueblo al que representan y ejercen facultades otorgadas por la comunidad y funciones administrativas establecidas por cada delegación. Estos puestos implican distintas funciones, pero sin duda la más importante es ser el enlace entre la comunidad y las dependencias gubernamentales. Todas las instancias político-administrativas de los pueblos dependen orgánicamente de la Dirección de Participación Ciudadana y sus funciones y actuación pública se rigen por el ordenamiento administrativo emitido por dicha dirección.

Con base en su pasado histórico, el apego a su territorio, a sus tradiciones y a las diferentes instancias organizativas que los rigen, los habitantes de los pueblos originarios han desarrollado una compleja red de relaciones políticas y socioculturales que los distingue entre sí y del resto de los residentes urbanos, merced a la constante interacción y a la lucha por permanecer como pueblos frente al crecimiento de una ciudad cuya modernidad pretende transformar todo lo que engloba.



Códice Tlatelolco.



Águila devorando una serpiente

Origen y fundación de la Ciudad de México y sus pueblos

TERESA MORA VÁZQUEZ*



LOS PRIMEROS POBLADORES

SE CALCULA QUE LA CUENCA DE MÉXICO YA ESTABA HABITADA DESDE hace aproximadamente 22 000 años. Hacia el año 1 000 a.C., se formaron numerosos sitios en la región; además de Tlapacoyan, los más importantes son: Tlatilco, Tetelpan, Aztahuacan, Tulyehualco, Cuauhtlalpan, Coatepec, Xalistoc y Tepetlaoztoc. En esa época se desarrolló la agricultura, creció la población, se intensificó el comercio interregional y se incrementó la colonización de las zonas septentrionales de la Cuenca.

Con el florecimiento de la cultura zacatenca, hacia 600 a.C., aumentaron los sitios ocupados, especialmente en la planicie aluvial de Azcapotzalco y en los contornos de la Sierra de Guadalupe. En la zona sudoeste de la Cuenca, Cuicuilco alcanzó un considerable desarrollo hacia 300 a.C., donde se prefijan los tipos de organización clásica. A pesar de la erupción del Xitle que devastó la zona hacia 100 o 200 a.C., aún se cuenta con numerosos vestigios, testigos de la gran extensión del sitio de Cuicuilco —posiblemente 1 000 ha—, cuya arquitectura monumental expresa una avanzada planeación del espacio y de la organización social.

Entre 900 y 1 200 d.C., en el periodo histórico, en el sudeste de la Cuenca de México existían pueblos de tradición agrícola muy arraigada, como Chalco, Xochimilco, Iztapalapa y Culhuacán, relacionados con la ciudad de Cholula y herederos de la cultura teotihuacana. El desarrollo paulatino de la agricultura con el sistema de chinampas en la zona lacustre, así como las ventajas para la intercomunicación acuática, hicieron de esta zona una región muy atractiva. A la hegemonía de Tenayuca sucedió la de Texcoco y subsecuentemente la de los tepanecas de Azcapotzalco, quienes sojuzgaron y controlaron un extenso territorio a principios de siglo XIV.

El mito de la fundación de la Ciudad de México-Tenochtitlan¹ la ubica en un pequeño islote perteneciente al señorío tepaneca de Azcapotzalco, gobernado por Tezozomoc. Los mexicas decían provenir del norte, de una isla llamada Aztlán situada en una laguna. Desde su salida iban organizados en siete *calpultin* o clanes compuestos por varias familias nucleares unidas por lazos de

* Coordinadora del Proyecto "Atlas Etnográfico de la Ciudad de México".

¹ Sonia Lombardo, "Orígenes y evolución de la Ciudad de México: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX", en Gustavo Garza, *Atlas de la Ciudad de México*, México, Departamento Distrito Federal-El Colegio de México, 1987, pp. 45-63.

parentesco real o mítico. Los mexicas encontraron el sitio señalado después de una azarosa peregrinación por diversos pueblos, en donde con frecuencia fueron rechazados por su conducta guerrera. Escogieron el islote seguros de haber encontrado las señales con que su dios les indicó la tierra prometida: un águila parada sobre un nopal. De acuerdo con la mayoría de las fuentes, la fundación de México-Tenochtitlan fue en el año 2 *calli* o 1325 d.C. Algunos autores creen que una fecha más precisa para ésta es 1345 d.C. Al principio vivieron de la pesca y la recolección, pero pronto iniciaron la construcción de chinampas para aumentar el reducido territorio del islote e incrementar la producción agrícola.

La situación del islote ofrecía ventajas defensivas para la ciudad y, en especial, una privilegiada posición para la intercomunicación por vía acuática. Sin embargo, los mexicas enfrentaron tres problemas que afectaron durante mucho tiempo el desarrollo urbano: el abastecimiento de agua potable, la falta de tierras cultivables y las inundaciones durante la temporada de lluvias abundantes, porque al elevarse el nivel del agua salada del lago de Texcoco, se derramaba sobre los solares y chinampas de cultivo (Mapa 5).

Los mexicas, al formar la Triple Alianza con Texcoco y Tacuba, vencieron a Azcapotzalco y en consecuencia a Xochimilco y Coyoacán, integrantes de aquel señorío. A partir de ese momento contaron con las condiciones para impulsar el desarrollo urbano de Tenochtitlan, gracias al aporte de tributos de las tierras más productivas; además del control hidráulico de la Cuenca, controlaron las riberas de los lagos con el diseño de un complejo sistema de acequias, diques, albardones, calzadas y acueductos. De manera paralela incrementaron la construcción de chinampas tanto para habitación como para hortaliza, y por medio de compuertas regularon el nivel de las aguas durante las lluvias; en época de secas conducían el agua potable de Chapultepec y de los manantiales de Coyoacán y Churubusco. También establecieron amplios canales de navegación para transportar mercancías desde distintas regiones, elemento básico para el desarrollo económico del imperio mexica. La organización económica estaba dirigida y regulada por un organismo político.

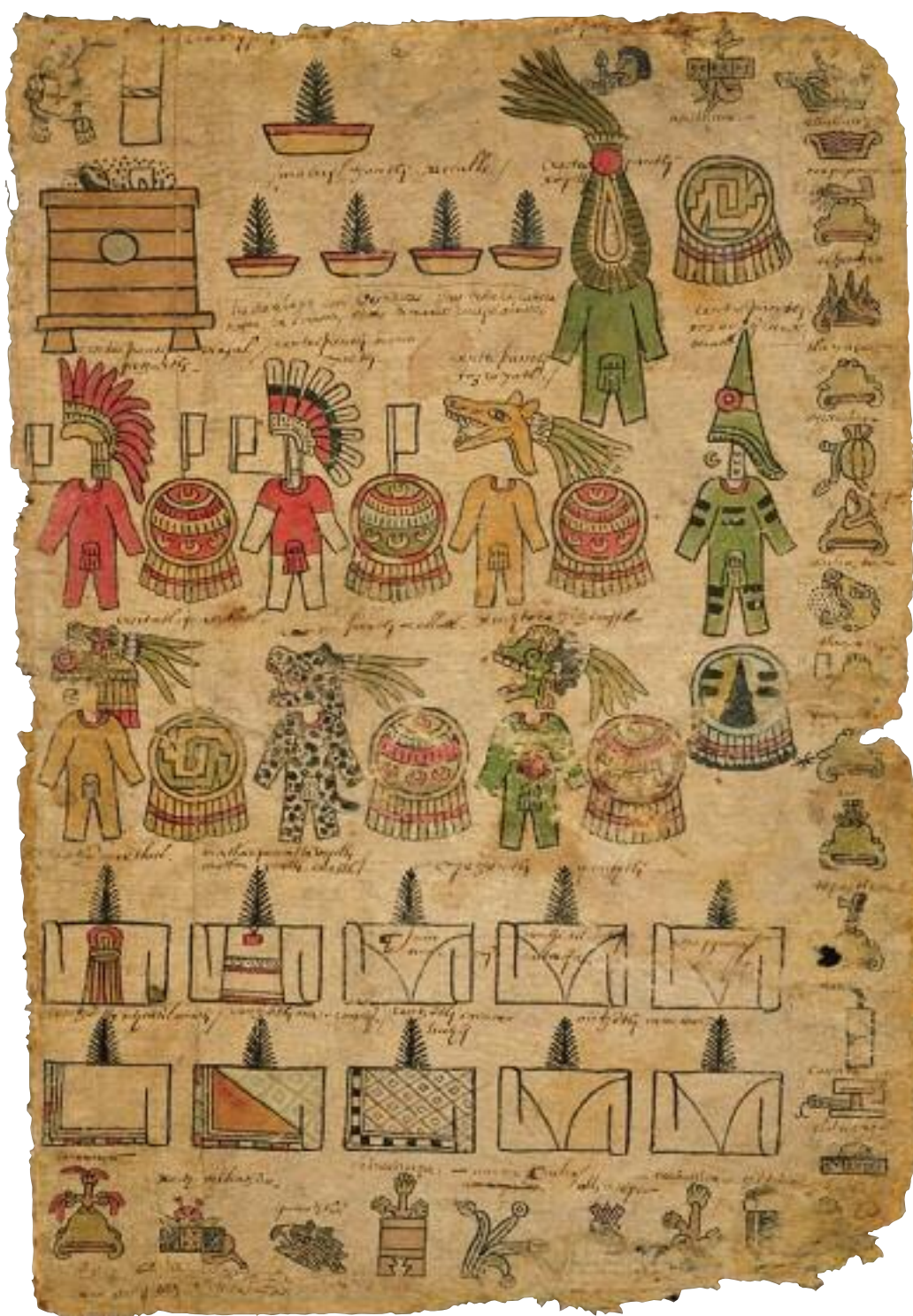
Los pobladores se dividían en grupos con diferente jerarquía social organizados en los *altépetl* y *calpulii*.² El *altépetl* era un tipo de reino local que se definía por la conjunción de tres elementos: ser de una etnia distinta, poseer un territorio determinado y la presencia de un señor dinástico, el *tlatoani*. De esta manera se componía por un conjunto de unidades territoriales gobernadas por una cabecera donde a menudo coincidían la residencia del *tlatoani*, el sitio del templo mayor del reino y su mercado principal, conformando un conjunto poblacional. Dicha agrupación, sin embargo, no tenía nombre distinto, ni identidad jurídica, ni unidad organizacional. Sus segmentos pertenecían a distintas partes de los integrantes de la unidad mayor. Las partes llamadas *calpolli* o *tlaxilacalli* integraban un conjunto teóricamente simétrico. En principio, cada una de ellas estaba separada por igual y autocontenida en su propio territorio, su propia identidad subétnica y su propio señor. Las partes se deponían en un orden fijo de rotación como base del funcionamiento del *altépetl*.³

² Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen, 1985.

³ James Lockhart, "Los nahuas después de la conquista", *Historia*, núm. 28, México, INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1992, pp. 29-46.



MAPA 5. La Cuenca de México, alrededor de 1500 d.C. Fuente: *Arqueología Mexicana* (2004: 22).



Matrícula de tributos.

La estructura social se conformaba por dos estamentos fundamentales: los nobles (*piltin*), que integraban, como personal de gobierno, la clase dominante y los plebeyos (*macehualtin*), quienes componían la clase trabajadora dependiente política y económicamente de la nobleza. Un papel relevante dentro de la sociedad mexicana lo desempeñaban los comerciantes (*pochtecas*) organizados que residían en barrios determinados, quienes también actuaban como embajadores y espías. También existían los artesanos, que pertenecían a una organización hereditaria, semejante a un gremio, el *calpulli*,⁴ cuyas funciones consistían en proteger la posición económica de sus miembros y mantener en la producción normas de calidad adecuadamente elevadas.

⁴ Pedro Carrasco y Johanna Broda, *op. cit.*

Los campesinos, por su parte, al pertenecer a los *altepetlali* o *calpultin* recibían parcelas de uso familiar; a cambio estaban obligados a dar servicios personales y a pagar tributo. La agricultura era la actividad fundamental pues no sólo producía alimentos, sino también materias primas para la amplia variedad de artesanías.

El comercio, tanto interno como con otras comarcas de Mesoamérica, era muy importante dentro de la estructura económica y estaba estrictamente regulado. El control del mercado dependía de la existencia de equivalencias o precios tasados por la autoridad, del racionamiento de los productos así como de las compras o ventas forzosas. El objetivo del mercado era efectuar el intercambio entre proveedores de distintos bienes para lograr una distribución adecuada. La autoridad tasaba los precios procurando que cada cual obtuviera, a cambio de los bienes que ofrecía, los productos que satisficieran las necesidades correspondientes a su nivel de vida. El éxito de esta política requería, además del control de precios, cierta regulación de la producción para el mercado que permitiera distintas maneras de efectuar la circulación de bienes mediante el intercambio y la reciprocidad.⁵

Un rasgo característico del comercio mesoamericano es la localización de cada una de las actividades mercantiles en lugares bien definidos: las plazas o *tianguis*, que se llevaban a cabo en días fijos, generalmente cada cinco, nueve o veinte días. Estaba rigurosamente prohibido tratar fuera de él y todas las transacciones eran vigiladas por las autoridades del mercado. Al *tianguis* acudía la población local y regional que aportaba las mercancías que ellos mismos producían. Los intercambios se hacían en forma de trueque o con cacao y mantas, productos que funcionaban como equivalentes.⁶

Parte de la vida económica de la ciudad se sustentaba en el tributo, exigido a las provincias conquistadas para recaudar los fondos del Estado. A partir del dominio de la Triple Alianza, 38 provincias conquistadas debían entregar tributo a la gran Tenochtitlan, sede del imperio mexica, a intervalos regulares: cada 80 días, cada medio año y anualmente. Los bienes tributados consistían tanto en productos elaborados como en materias primas. El cacao, las mantas y las hachuelas de cobre también figuraban entre los tributos, pero limitados a ciertas regiones. Los productos de tributo se pueden clasificar en: alimenticios, textiles, enseres y utensilios de uso diario, materias primas comunes y suntuarias, así como productos elaborados de lujo. En general las materias primas comunes, los alimentos y los productos pesados, voluminosos y relativamente de poco valor, se traían de las regiones cercanas, mientras que las materias primas de gran valor —oro y piedras semipreciosas— así como los productos elaborados de lujo llegaban de las provincias conquistadas.



Matrícula de tributos, detalle.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*



Luis Covarrubias, *La isla de México en el siglo XVI*.

Por otro lado, a la población sojuzgada se le obligaba a trabajar como obreros en obras públicas o se le destinaba al servicio doméstico en las casas de la nobleza y al servicio militar.

Debido a la constante lucha por el poder que se estableció entre los señoríos importantes de la Cuenca de México, los *tlatocáyotl* tendieron a crear confederaciones para ayudarse mutuamente en la guerra.

En la concepción temporal de la tradición mesoamericana el año se compone de dos mitades, una seca y otra húmeda,⁷ oposición presente en la cosmovisión de esta región que estructura los conceptos del espacio y el tiempo. Para J. Broda,⁸ esta dualidad se expresa en dos grandes fiestas: la de la Santa Cruz, el 3 de mayo, como una ceremonia de petición de lluvia con rituales en diversos lugares —cerros, cuevas, manantiales, ojos de agua, entre otros—, y la de los muertos, durante los días del 31 de octubre al 2 de noviembre, como una ceremonia para la cosecha.

De acuerdo con la cosmología nahua, la fecha *zecipactli* (uno caimán) representa el primer día de su calendario, *tonalpoualli*, compuesto de 18 meses de 20 días más 5 días de guardar, que constituían los 365 del año solar. Los años se agrupan en cuatro signos: *techtli*, *calli*, *tecpal* y *acatl*, cada uno formado por un *tlapilli*, de 13 años, y al término de los 52 años se reanudaba la cuenta con la ceremonia del fuego nuevo.⁹

Para fines del siglo XV, el dominio de la Triple Alianza, con el papel preponderante de los mexicas más allá de la Cuenca de México, delineaba el panorama que encontraron los españoles a su llegada a México-Tenochtitlan.

LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD. SUS PUEBLOS Y BARRIOS

Poco después de consumada la conquista en 1521, se estableció la traza de la Ciudad de México en un plano regulador que destinó la parte central para que fuera habitada por los españoles.¹⁰ Se fijaron las calles y manzanas y se distri-

⁷ Johanna Broda, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, Colorado University Press, 1991, pp. 74-120.

⁸ *Op. cit.*

⁹ Sandra Villaseñor Ramírez, *Historia lacustre de San Pedro Tláhuac*, México, Gobierno del Distrito Federal-INAH, 2004.

¹⁰ Sonia Lombardo, *op. cit.*

buyeron los solares, sus límites separaban la ciudad española de la ciudad india que se extendía alrededor. Los primeros afectados fueron los templos y palacios de México-Tenochtitlan, ubicados en el corazón de la actual delegación Cuauhtémoc. La traza dispuso manzanas en forma de cuadras castellanas (cuarta parte de una milla: 402 m), conservando los canales, caminos acuáticos para transportar productos, y las calzadas que ligaban a la antigua isla con sus vecinos de Tepeyac, Tacuba, Iztapalapa y Coyoacán. El templo católico se construyó cerca del centro ceremonial mexica, así como el edificio del ayuntamiento y los primeros locales de comercio.

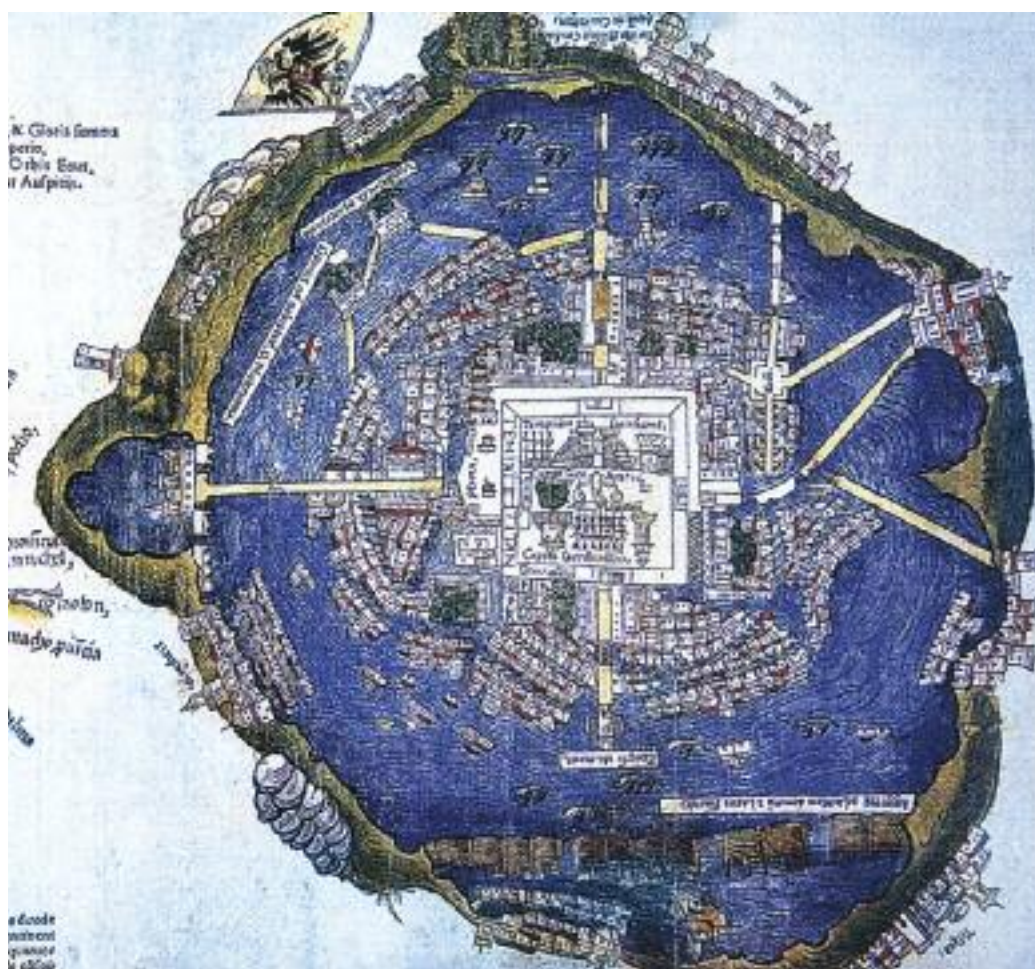
En esta traza también se conservó la antigua división de cuatro barrios, pero ahora erigidos en doctrinas: San Juan Moyotla, Santa María Tlaquechiucan, San Sebastián Atzacualco y San Pablo Teopan, ubicados en torno a la ciudad española ordenada en cuadras alargadas de oriente a poniente y con plazas frente a los edificios conventuales. Una acequia o canal separaba a las dos ciudades. A lo largo de la antiquísima calzada que conducía a Tacuba, y formando parte de la ciudad, se localizaban amplios solares, algunos cercanos a los pueblos de Tacuba y Azcapotzalco, que parecían resguardar la salida de la isla. En este conjunto espacial la ciudad se desarrolló durante más de tres siglos sin traspasar sus límites.¹¹ El 4 de julio de 1548 recibió por Cédula Real el título de “Muy Noble, Insigne y Leal Ciudad de México”.

Cabe agregar que la traza de las parcialidades de San Juan y de Santiago contrastaban con el orden de la ciudad española y ambas funcionaban como

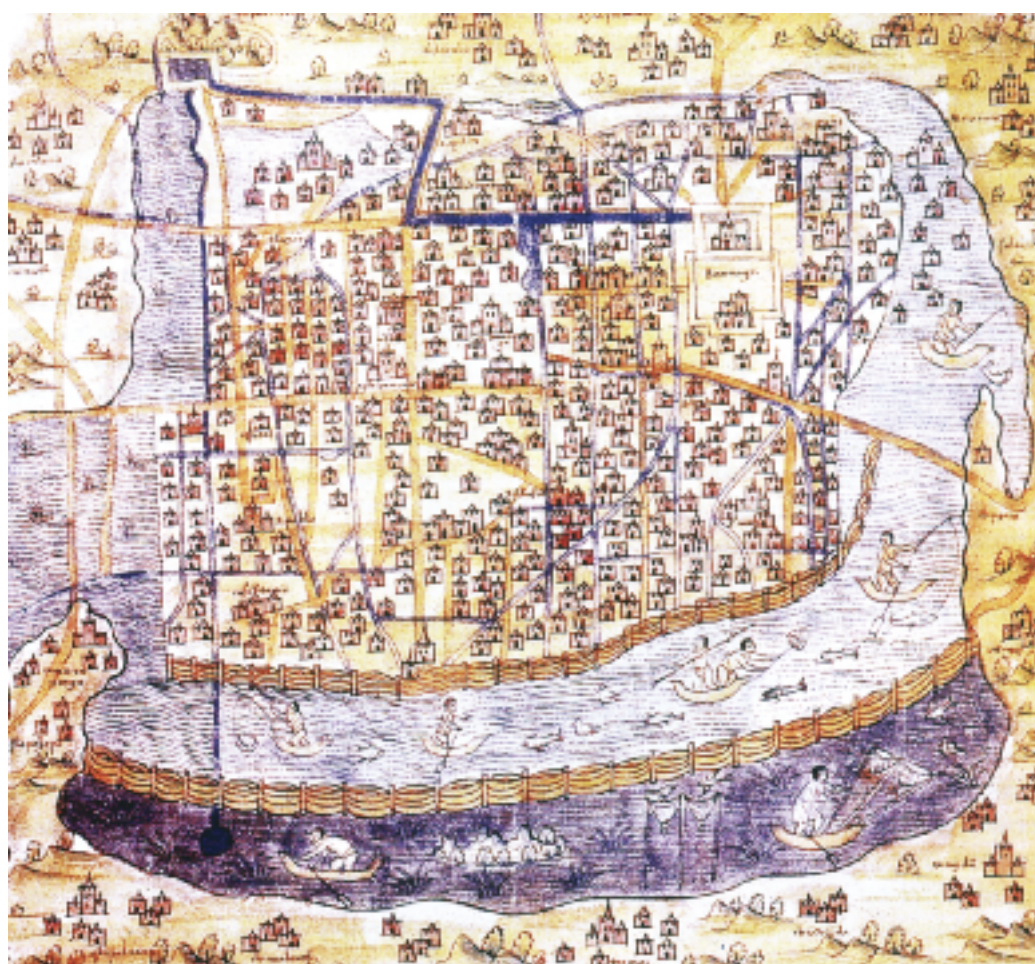
Representación de la conquista en un biombo colonial, detalle.



¹¹ Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1995.



Mapa de una de las primeras representaciones de la Isla de México, publicado en Nuremberg en 1524.



Representación dibujada hacia 1545, atribuida al cosmógrafo Alonso de Santa Cruz.

unidades políticas y administrativas, en donde se localizaban los dos *tecpan* o casa de gobierno, residencia de las autoridades indias electas anualmente: el gobernador y los alcaldes de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco. Por orden de las autoridades españolas, de ellos dependían los barrios con sus alcaldes así como ciertos pueblos —también con sus alcaldes y gobernadores— más o menos dispersos, para el cobro del tributo y para la administración civil y religiosa. Sin embargo, muchos indios vivían en el territorio de las parroquias de españoles, de la misma manera que algunos españoles habitaban barrios indios, por lo que la separación total resultó imposible.¹²

La periferia fue asiento de los pueblos y barrios de las parcialidades, y de otros pueblos que se formaron para congregarse a la población india alejada del centro de la naciente ciudad, como los de Tacuba, Azcapotzalco, Cuajimalpa e Ixtacalco, y los pertenecientes a la encomienda de Pedro de Alvarado, al Señorío de Xochimilco y al Marquesado del Valle, ubicados en Coyoacán, Tlalpan, San Ángel y sus alrededores, por mencionar algunos de los espacios en donde se localizan actualmente los llamados pueblos originarios.

En la primera etapa, las autoridades y los encomenderos dispusieron gratuitamente del trabajo forzado de los indios, hasta que se suprimieron los servicios personales. Hacia 1555, el virrey Mendoza organizó el sistema de repartimientos

¹² Andrés Lira, *op. cit.*

TACUBA, CENTRO RECTOR DEL ÁREA TEPANECA

EMMA PÉREZ ROCHA*

LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES, la antigua Tlacopan, convertida en la época colonial en la Villa de Tacuba, formaba parte de la Triple Alianza, junto con los señoríos más importantes de la región: México-Tenochtitlan y Texcoco, institución que regía toda la Cuenca y un buen número de sitios fuera de ella.

Tacuba era el centro rector de una amplia zona integrada étnicamente por los tepanecas, grupo que mantuvo la hegemonía en la Cuenca hasta

que arribaron los mexicas. Su territorio era muy amplio: ubicado al poniente de la Cuenca de México, abarcaba algunos lugares de los actuales estados de Hidalgo y de México; además de que mantenía relaciones con señoríos localizados en Guerrero y Michoacán.

Entre los cambios más ostensibles durante la transición de la época prehispánica a la colonial están los territoriales. Así, la extensión de Tacuba se retrajo, perdió todos sus pueblos fuera de la Cuenca y algunos de dentro, pero mantuvo Popotla, Sanctorum, Naucalpan y Tlalnepantla, y

bajo la jurisdicción de éste, toda una serie de pueblos situados en la serranía poniente, en su mayoría de población otomí.

En cuanto a las características físicas de la región, encontramos una serranía conformada por lomeríos de suave declive y una planicie que fueron determinantes para el tipo de merced otorgada: cría de ganado menor, en especial cabras, en los lomeríos, y tierras para sembradío en la planicie. Región de alta pluviosidad, bien irrigada y con tierras de buena calidad —además de proveedora de mano de obra a través de la

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

que obligaba a los caciques y gobernadores de las comunidades cercanas a la capital a enviar indios para hacer el trabajo en las fincas y edificar las casas de los españoles. De esta forma, los indios de casi todos los pueblos y barrios participaron en la construcción de los nuevos edificios sobre las ruinas de la gran Tenochtitlan.

Ni Tenochtitlan ni Tlatelolco fueron unidades cerradas, pues dependían de sus pueblos y barrios para el abastecimiento diario. Las parcialidades representaban un orden coherente, aunque disperso en su interior por sus cultos locales. Los otros pueblos tenían, además de sus gobernadores y alcaldes, alguaciles, regidores, escribanos y *topiles* que conocían de la ubicación de las casas y el nombre de sus moradores, datos importantes para el cobro de tributo.

El centro de adoctrinamiento religioso de los pueblos y barrios fueron las parroquias y capillas. Esta labor estuvo a cargo de los frailes de las diferentes órdenes, quienes por medio de la conversión al catolicismo facilitaron el control y sometimiento ideológico-simbólico de los indios. Poco a poco el culto y las festividades religiosas, en particular la fiesta de su santo patrono, tomaron importancia en la vida de los barrios, como en el caso de San Juan Bautista y Santiago, en donde los barrios y pueblos sujetos participaban con sus aportaciones para los gastos y se invitaba a las autoridades españolas.

Los habitantes de los barrios y pueblos alejados, pese a su pobreza, se organizaron para edificar sus capillas para el culto espiritual, y generalmente no escatimaron gastos ni esfuerzos en la celebración de sus fiestas patronales.

encomienda y posteriormente por el repartimiento—, hicieron de ella el centro de desarrollo de un buen número de haciendas, ranchos y molinos que incrementaron su importancia agrícola; hubo cambios en el producto sembrado, de maíz a trigo y avena, cultivados también por algunas comunidades indígenas. Otro factor que propició su desarrollo fue la disposición de regadío suministrado por medio de la construcción de cajas de agua y pequeñas presas que regulaban la entrada de los ríos que irrigaban la región, para su posterior distribución a los diversos agricultores y a las comunidades. Un elemento más fue su cercanía con la Ciudad de México, amplio mercado para sus productos.

Como mencionamos, hubo una fuerte disminución del territorio así como notables cambios internos: algunos pueblos y barrios que formaban la Villa de Tacuba vieron mermado su territorio por el avance de la propiedad española, al grado de

que llegó a darse el caso de barrios que desaparecieron englobados en las haciendas o de pueblos que vieron reducido su fundo legal a extremos mínimos.

Con la llegada de los españoles también se alteraron las prácticas institucionales nativas pues, desde la perspectiva de la Corona y sus representantes en la Nueva España, se aprovecharon partes de la estructura socioeconómica existente para adaptarla poco a poco a sus necesidades de gobierno y administración. En Tacuba y su territorio fue patente esta política.

En la Cuenca había una serie de zonas de repartimiento para el trabajo agrícola y las obras públicas; una de ellas era Tacuba, regida por el cacique-gobernador don Antonio Cortés Totoquihuaztli. A través de los documentos de archivo nos percatamos de cómo funcionó este repartimiento hasta finales del siglo XVI, qué pueblos se congregaban en la cabecera de Tacuba y cómo se re-

partían a lugares determinados para diversas tareas específicas. Por medio de los llamamientos a la población se constata la extensión del territorio regido por Tacuba en la época prehispánica, lo que también denota la inexistencia de una continuidad espacial en él y muestra una característica propia de esa época: el entreceramiento de posesiones territoriales de los distintos señoríos que conformaban la Triple Alianza.

Antes de que la Corona utilizara la estructura socioeconómica prehispánica a través de sus autoridades delegadas en las Indias, se reconoció como señores a los descendientes de los *tlatoque* y en consecuencia a los señoríos que regían. Cuando llegaron los españoles, en Tacuba gobernaba Totoquihuaztli el Viejo, a quien al morir de viruela le sucedió su hijo don Antonio Cortés Totoquihuaztli el Joven, el cual, por su corta edad, no estaba en posibilidad de estar a la cabeza de la recién convertida Villa de Tacuba, que todavía mantenía una

A partir de mediados del siglo XVI, un nuevo mecanismo propició la expansión de las propiedades españolas: las congregaciones de indios. Las comunidades indígenas habían permanecido estables durante los primeros años, controladas por sus caciques; pero su poder político fue disminuyendo al establecerse los gobernadores y cabildos indígenas. En la época del virrey de Mendoza se crean los cabildos en las poblaciones para sustituir a los señores naturales por autoridades electas que comienzan a quitarles poderes. Los antiguos señores podían ser elegidos como gobernadores, como ocurrió en una primera etapa, pero pronto se rompería esa continuidad y la comunidad indígena terminó apoyándose en los gobernadores, alcaldes, regidores y alguaciles electos.

Las poblaciones indígenas, disminuidas por la codicia de los peninsulares, fueron trasladadas y reunidas en nuevas tierras. Los pueblos se conformaron sobre una traza irregular que tenía como centro una plaza con la iglesia de amplio atrio y el panteón. A cada uno se le otorgó un fundo legal para la construcción del poblado y el ejido compuesto, según la ubicación, por tierras de cultivo, bosques y agostadero. El cambio de los indígenas obedecía a una doble finalidad: juntarlos en una comunidad con un mayor número de habitantes y separarlos de los españoles para evitar ultrajes y abusos; además, al dejar libres las tierras cercanas a los núcleos hispanos, se contaba con espacio para el asentamiento de los peninsulares recién llegados.

amplia jurisdicción bajo su mando. En estas condiciones, en el gobierno se introdujeron algunas personas ajenas a la familia Cortés, en tanto don Antonio tenía la edad necesaria para gobernar y pasaba por el proceso de aculturación necesario para hacer que su comunidad funcionara bajo la política y necesidades de las autoridades españolas.

En esta temprana época, mediados del siglo XVI, a los descendientes de los señores prehispánicos se les llamó caciques, término proveniente de la isla La Española y usado desde inicios del periodo colonial junto con el de gobernador. Quienes antecedieron en el gobierno de Tacuba a don Antonio el Joven fueron: en 1543 un indio llamado Francisco, en 1547 don Julio Jiménez y en 1550 don Francisco Acuahtli. En este mismo año el virrey don Antonio de Mendoza nombró gobernador a don Antonio Cortés Totoquiuhaztli, con el

Jurisdicción eclesiástica y barrios de la Villa de Tacuba.





Puesto de mercado.

Por otro lado, las nuevas congregaciones y las implicaciones de las cédulas de composiciones obligaron a los naturales a defender sus derechos sobre la tierra con base en la obtención de títulos primordiales y mediante pleitos judiciales. “En suma, las Reales Cédulas de composiciones de tierras otorgadas en 1591 y reiteradas en 1618, 1631, 1642 y 1646 hasta finales del periodo colonial, permitieron un reordenamiento de la propiedad indígena”.¹³

Es importante resaltar que desde la fundación de la ciudad los indios apoyaron su desarrollo, primero a través del tributo y el comercio con base en una economía lacustre sustentada en la caza, la pesca, la recolección, la producción agrícola de la zona chinampera y, sobre todo, en la fuerza de trabajo nativa. Con la transformación ecológica y el creciente arrendamiento de sus terrenos comunales a los hacenda-

¹³ Margarita Menegus Bornemann, “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México/CIESAS/Instituto Mora, UNAM-Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999, p. 142.

encargo de mirar por el buen gobierno del pueblo de Tacuba; atender lo tocante al servicio de Dios; que los indios aprendiesen la doctrina cristiana; que no hiciesen borracheras, sacrificios ni idolatrías; y que organizaran la recolección del tributo, de cuyo pago eran responsables. Es decir, pusieron en sus manos funciones muy concretas como las concejiles, las de gobierno, la administración y la impartición de justicia en los pueblos a su cargo. Sin embargo, los caciques-gobernadores fueron perdiendo estas atribuciones conforme avanzó el periodo colonial, tanto en Tacuba como en los demás pueblos, una vez que cumplieron con lo impuesto por la Corona, y aceptado por ellos: ser intermediarios entre el gobierno español y la comunidad indígena.

Algunos factores que propiciaron el cambio fueron la pérdida del gobierno y la introducción del cabildo indígena, que sería el encargado de las funciones de administración y gobierno. Los caciques-gobernadores

poseían tierras con diferentes características: las patrimoniales, que bajo ciertas condiciones se puede decir que eran privadas, las cuales conservaron durante el periodo colonial, y en el caso de Tacuba, se acrecentaron; y las de gobernación, que perdieron junto con el cargo de gobernador. Este proceso inició la decadencia de los cacicazgos, lo que propició y consolidó su transformación en República de Indios.

La decadencia de los cacicazgos continuó durante todo el periodo colonial. En los inicios del siglo XVII este proceso se dio de manera acelerada debido a diversos pleitos por la posesión de la tierra y por la lucha de algunos de sus miembros por el derecho a ser reconocidos caciques, situación a la que no escaparon los descendientes del cacique de Tacuba, a quienes encontramos en pleno siglo XVIII luchando por una serie de privilegios honoríficos.

La evangelización de Tacuba estuvo a cargo de los franciscanos, y el

vestigio de su presencia se encuentra en el templo de San Gabriel Arcángel. Esta orden permaneció en Tacuba hasta el año 1754, cuando su parroquia fue secularizada. La secularización de las órdenes fue el resultado de la lucha entre el clero regular y el secular, cuyo trasfondo económico obligaba a los religiosos a pagar el diezmo a la Corona y de esta manera supeditarse al clero regular.

Durante el siglo XVII el territorio de Tacuba se redujo considerablemente, sólo quedaban bajo su jurisdicción los pueblos de Naucalpan, Popotla, Sanctórum, y en los montes, Chimalpa y Tepetlaxco. Los dos primeros funcionaban como ayuda de parroquia y se encontraban divididos en barrios, al igual que la cabecera de Tacuba donde había 13 y en Naucalpan 12. Los de Tacuba desaparecieron rápidamente por el avance de las haciendas sobre tierras de las comunidades indígenas y por la acelerada urbanización de su cabecera.

dos extranjeros, también aportaron olivo, cereales, hortalizas, frutas, flores y madera de sus bosques. Conforme se consolidaba la organización colonial, los españoles desarrollaron una economía ganadera y agrícola capaz de abastecer en parte a los naturales.

Con motivo de las congregaciones se repartieron tierras a los macehuales, se liberó a los terrazgueros de los señores y ya adscritos a sus tierras patrimoniales se hicieron tributarios del rey. Esta situación impidió a los señores indígenas pagar el tributo real y cultivar sus dominios, pues ya no contaban con terrazgueros ni con macehuales sin tierras que trabajaran para ellos. En consecuencia, vendieron sus tierras y desaparecieron los restos del señorío. Los cabildos se hicieron cargo de las tierras y de las cajas colectivas de las comunidades de la República de Indios y los productos de éstos ya no se distribuyeron entre la Corona y los españoles, por una parte, y los caciques, por otra. Sólo los más ricos pudieron mantener sus tierras durante la etapa colonial, unidas a un cacicazgo que establecía las reglas de sucesión, a semejanza del mayorazgo castellano.¹⁴



Juana Ma. Cortés
Chimalpopoca.

¹⁴ Andrés Lira, *op. cit.*

En Naucalpan los barrios estaban alejados de su centro y aunque también hubo presencia española, su territorio se preservó como zona agrícola con importante población indígena, razón por la cual la mayoría de sus barrios no se perdieron, e incluso persisten hasta la actualidad convertidos en colonias.

Los barrios fueron importantes para la organización religiosa, pues cada uno tenía una capilla donde se veneraba al santo patrono que estaba al cuidado de algún representante de la mayordomía. Ésta se sustentaba por una serie de pedazos de tierra en donde se cultivaban magueyes arrendados por los mayordomos y cuyo producto se utilizaba en la reproducción de la siembra, el cuidado de los magueyales, los gastos de la fiesta patronal y para parte del sustento de los frailes primero y de los curas posteriormente.

La parroquia de Tacuba contaba con sacerdotes coadjutores que atendían a los fieles en las ayudas de

parroquia y, por ser una región con hablantes de náhuatl y otomí, algunos conocían estos dos idiomas. Quizá como reminiscencia de un calendario ceremonial prehispánico, en el siglo XVIII las misas en los barrios de Naucalpan se celebraban según su *tlatecpantli*, es decir, de acuerdo con el orden o turno establecido. Se iniciaba en el barrio de San Luis Tlatilco, continuaba por los once restantes y terminaba en la cabecera, en Naucalpan, para repetir el ciclo en el mismo orden.

El calendario de fiestas en Tacuba era bastante nutrido: se celebraba la fiesta del santo titular del pueblo, las de los santos de los trece barrios y las de los patronos de las cofradías que eran parte de la parroquia las cuales, al igual que las mayordomías, se sustentaban de las tierras que poseían esparcidas por toda la jurisdicción, contrario a las mayordomías cuyas tierras se localizaban en su propio barrio.

Tacuba fue el centro rector de un

área muy extendida, su radio de influencia tenía como límites a Coyoacán en el sur, al oriente la Ciudad de México y al norte Azcapotzalco. Hacia el poniente fue donde más se sintió esa influencia, sobre todo en el aspecto económico, pues su cabecera albergaba un gran mercado que surtía a toda la región y que inclusive perduró hasta más o menos 1960, cuando la urbanización y el establecimiento de zonas fabriles invadió esta zona, que ya estaba fuera de la jurisdicción de Tacuba desde que se fijaron los límites entre el Distrito Federal y el Estado de México a finales del siglo XIX.

La urbanización que se produjo en la región todavía constituye un problema. En ese entonces casi acabó con los asentamientos campesinos y ahora su ataque se dirige hacia lo poco que queda de bosques en la parte poniente de lo que fue la Villa de Tacuba, fenómeno que inexorablemente se extiende a toda la Cuenca de México.

El Juzgado General de Indias era el organismo clave en la separación jurídica y social de los indios, al asegurarles un fuero judicial, con el beneficio de juicios sencillos sin las formalidades del derecho común que regía la justicia de villas y ciudades, ya que en este tribunal las sentencias eran por vía sumaria. Otra función del juzgado era la administración de los bienes de comunidad, que por su origen y particularidades (las aportaciones en trabajo y dinero de los indígenas y el costo de gasto al culto, escuelas, necesidades de los pueblos en caso de epidemias o desastres, socorro de los pueblos desvalidos, construcción de capillas y edificios públicos, etc.) quedaban libres de la intervención de los ayuntamientos de las ciudades y villas de españoles. También era la instancia encargada de vigilar la integridad de tierras y bienes comunes y donde se revisa-

ban periódicamente las cuentas de las cajas de comunidad.¹⁵

Con la promulgación de la Constitución política de la monarquía española, en Cádiz en marzo de 1812 y en México en septiembre del mismo año, se planteó una transformación radical de los pueblos indígenas, pues decretaban la desaparición de las Repúblicas de Indios para erigir ayuntamientos constitucionales en donde la cantidad de habitantes y el lugar adecuado lo ameritasen. A los pueblos más o menos alejados que dependían de ellas se les consideró de manera especial para erigirlos también en ayuntamientos constitucionales.¹⁶

Con esta nueva organización se perdieron los viejos barrios indígenas más céntricos y poblados, que alcanzados por la ciudad en el siglo anterior (aunque ya desde el XVI habían desbordado la traza), se mantuvieron mediante la separación de castas por obra del tributo y la estratificación o distinción social, que cambiaría bajo el criterio de una administración corporativa.

La nueva legislación significó un cambio radical en el gobierno y la administración de

los bienes comunales de los pueblos indios, que hasta entonces se habían mantenido separados de la capital y de otros lugares del territorio novohispano. Las nuevas leyes dictadas desde las cortes presuponían transformar la marcada diferencia entre indígenas y no indígenas y crear las condiciones que requería la sociedad proyectada por la Constitución. Asimismo, el Juzgado General de Indias, que había sido un organismo de gobierno y administración de justicia especial, se disolvió para dar cabida a los principios de igualdad de poderes adoptados por la Constitución política de la monarquía española.¹⁷



Alegoría de las autoridades.

¹⁵ Margarita Menegus Bornemann, *op. cit.*

¹⁶ Andrés Lira, *op. cit.*

¹⁷ *Idem.*



La calle de Roldán. Litografía de C. Castro y J. Campillo.

Una vez consumada la Independencia, el 27 de noviembre de 1824 el congreso general de la República dispuso la extinción de las parcialidades y la entrega y reparto de los bienes entre quienes las habían formado; aunque continuaron considerándose en los padrones municipales de 1842 y 1849. Estas disposiciones alcanzaron a los pueblos que entonces se encontraban alejados de la Ciudad de México, y que gracias a su organización comunitaria y a la fuerza de su identidad local se habían mantenido dentro del proceso de expansión urbana, lenta durante el siglo XIX y las cuatro primeras décadas del XX y desordenadamente acelerada a partir de la década de 1950 hasta nuestros días.



Carro alegórico en Iztapalapa.



Los pueblos originarios y el inexorable avance de la mancha urbana

HÉCTOR ORTIZ ELIZONDO*

EN LA ACTUALIDAD, PARA LA MAYORÍA DE LOS HABITANTES DE LA CIUDAD capital de la República Mexicana resulta difícil explicar al visitante la diferencia entre la Ciudad de México y el Distrito Federal por lo grande que es ya la asimilación entre ambos espacios. Se dificulta más aún entender el lugar que en ellos han ocupado los pueblos originarios. Tan imponente es la metrópoli que el contenido ha desbordado al contenedor, incluidos algunos municipios del Estado de México al norte del Distrito Federal. Pero a pesar de que a principios del siglo XIX la población del Valle de México no rebasaba los 170 000 habitantes, dos terceras partes de ellos indígenas, y que las dimensiones de la Ciudad de México no habían variado mayormente desde principios de la Colonia, la relación entre la Ciudad de México y el Distrito Federal también llegó a ser un problema, aunque por motivos muy distintos de los de ahora.

Antes de contar con su estructura física y político-administrativa actual, el Distrito Federal atravesó por numerosos cambios desde sus 300 km² originales hasta los 1 453 km² de hoy en día, dividido a lo largo del tiempo en cuarteles, partidos, divisiones, municipalidades, prefecturas y, al final, delegaciones. Estas divisiones fueron, en general, cada vez más numerosas y menos extensas para enfrentar la creciente dificultad administrativa. Bajo esas estructuras persistió la República de Indios, organizada durante la Colonia en dos parcialidades: la de San Juan Tenochtitlan y la de Santiago Tlatelolco, a las cuales estuvieron sujetos los pueblos y barrios indígenas. La urbanización de la ciudad habría de convertirse en la historia oficial del Distrito Federal, acallando en su avance las voces de los pueblos originarios.

A principios del siglo XIX, la derrota de los monarquistas en la península española permitió la entrada de la política liberal a la Nueva España y el arraigo de los principios de la Constitución de Cádiz de 1812, particularmente el municipio libre. El fin de la República de Indios y la entrada del nuevo estatuto municipal afectó la estructura interna de las comunidades indígenas y transformó su condición original de órgano de gobierno de una comunidad particular con derechos, para convertirla en la autoridad local de una jurisdicción territorial: el municipio. Además permitió a muchas comunidades antes sujetas a las parcialidades de San Juan y Santiago erigirse en ayuntamientos, lo que fraccionó la unidad indígena. Si bien las Cortes de Cádiz excluyeron a los ejidos del

* Integrante del equipo Ciudad de México.

Para 1848 ya se menciona al Distrito Federal como una entidad independiente distinta de los estados y territorios, pero es después de reinstaurado el gobierno centralista (abril de 1853) cuando el general Antonio López de Santa Anna define y amplía sus límites (febrero de 1854). Con ese decreto se separa su territorio del Departamento de México y se divide en ocho prefecturas interiores y tres exteriores. Las primeras correspondían todavía a la división en ocho cuarteles mayores (cada uno subdividido en cuatro cuarteles menores), aprobadas por el virrey Martín de Mayorga en julio de 1786, y en los cuales se definía como “barrios” a los pueblos comprendidos dentro de la traza urbana. En las prefecturas exteriores quedaba la zona rural del Distrito Federal, a saber: Tlalnepantla al norte, Tacubaya al poniente y Tlalpan al sur.



Templo de Santa Cruz
Portales, General Anaya.

La Constitución de 1857 menciona el estado del Valle de México, si bien sólo en cuanto que los poderes de la unión se trasladaran a otra parte, lo cual nunca ocurrió. No obstante, el término subsiste durante el imperio de Maximiliano

EL EFECTO DEL CRECIMIENTO URBANO EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

TERESA MORA VÁZQUEZ*

PARTE DE LA MEMORIA HISTÓRICA de los pueblos originarios se constituye con los hechos que dan cuenta de las transformaciones sufridas en su territorio, a partir de la segunda década del siglo XX.

Después de que se consolidó la Revolución de 1910, la reforma agraria logró fraccionar las grandes haciendas propietarias de grandes extensiones de tierra cultivable, para conformar el ejido de los pueblos y, en ciertos casos, restituyó o reconoció

la propiedad comunal para usufructo de sus habitantes. Estas circunstancias favorecieron por algún tiempo la producción agrícola en beneficio de sus pobladores, hasta el momento de la venta y expropiación de parcelas y predios para la construcción de infraestructura urbana.

Por ejemplo, los pueblos de Ixtacalco perdieron el abasto de agua para sus tierras de cultivo así como el ingreso económico que obtenían de los visitantes que llegaban por el canal de La Viga los domingos y días festivos. La avenida de los Insurgentes dividió pueblos y barrios localizados a

su paso por diferentes delegaciones. El periférico fraccionó el pueblo de Tizapán, en Álvaro Obregón.

A esta transformación contribuyó la construcción de edificios públicos y privados, como la zona de hospitales en el sur y más recientemente el Tecnológico de Monterrey en los ejidos de San Lorenzo Huipulco.

También se expropiaron grandes extensiones para parques de la Ciudad de México y algunos nacionales, como el Desierto de los Leones que afectó a San Mateo Tlaltemango en Cuajimalpa. En el pueblo de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, se

* Coordinadora del proyecto, “Atlas Etnográfico de la Ciudad de México”.

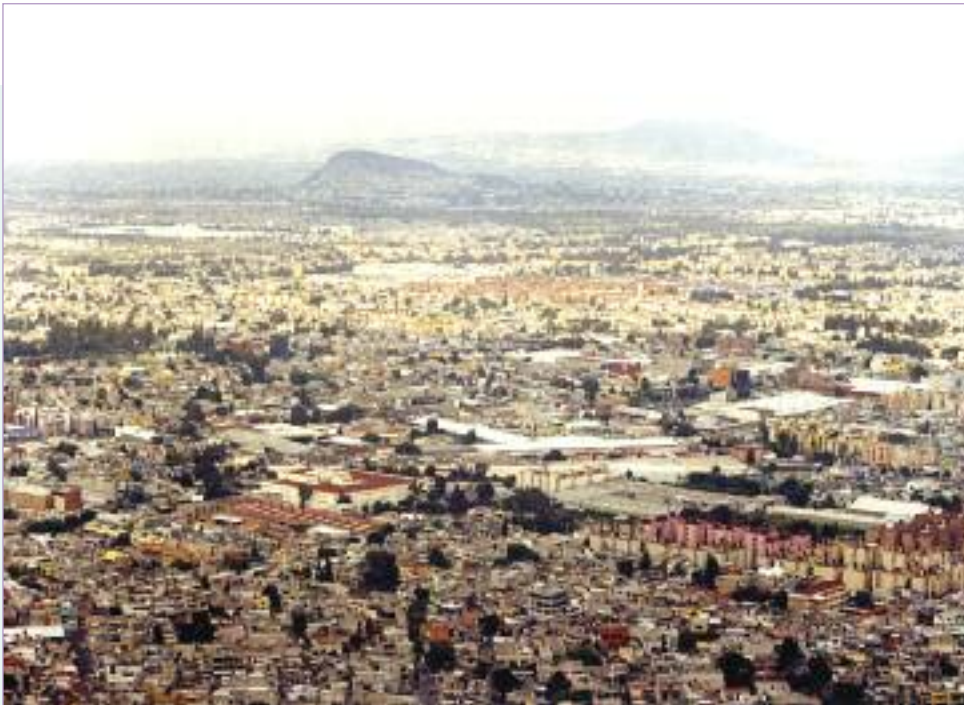
quien retoma la estructura de departamentos divididos en distritos, que a su vez se separan en municipalidades. Así es como la sede de la Ciudad de México recibiría el término de Departamento del Valle de México.

Después de la guerra de Reforma, un decreto de mayo de 1861 conserva la misma estructura desigual al dividir al Distrito Federal en la municipalidad de México y los partidos de Guadalupe Hidalgo, Xochimilco, Tlalpan y Tacuba. En 1862 se delimitan los distritos militares del Estado de México, que en 1869 habrían de convertirse en los estados de Morelos e Hidalgo.

La urbanización del territorio del Distrito Federal y la redefinición de la traza urbana de la ciudad toman auge en el siglo XIX con la Ley de Desamortización, expedida por Ignacio Comonfort en 1856 y ampliada por Benito Juárez en 1861, que afecta sobre todo las propiedades del clero y las comunidades indígenas y genera viviendas populares de alquiler en lo que eran conventos, parcialidades indígenas, baldíos, potreros y tierras de labranza. Como la provisión de servicios básicos no estaba reglamentada, su urbanización sólo fue parcial. Así nacen Los Arquitectos, Santa María La Ribera y San Rafael, originalmente llamadas *colonias* por ser nuevos centros de población en terrenos baldíos, efecto de las políticas de colonización iniciadas después de la pérdida de territorio nacional a mediados del siglo XIX.

El proceso de cambio social se distingue sobre todo por la paula-

Una mirada desde el Cerro de la Estrella.



expropiaron viviendas y tierras de cultivo para crear un parque ecológico. En una zona de San Andrés, como en la mayor parte de los pueblos y barrios, con la urbanización se perdió el nombre náhuatl de los parajes que describía las condiciones ecológicas del lugar.

En Azcapotzalco, el pueblo de Santiago Ahuizotla perdió parte de su territorio tras la construcción de la refinera de Pemex, con la promesa

de dar empleo a sus habitantes, promesa que nunca se cumplió, como tampoco la indemnización de esas tierras que hasta la fecha siguen reclamando. En la delegación Venustiano Carranza, la edificación de la Ciudad Deportiva afectó al pueblo de Magdalena Mixiuhca.

En esta transformación también influyeron la invasión de tierras comunales, ejidales y privadas —es el caso de la formación de la colonia

Santo Domingo, en tierras comunales del pueblo los Reyes Coyacán— así como la venta paulatina de ejidos ante la baja rentabilidad de los productos agrícolas. No se puede desconocer la necesidad de proporcionar, en las parcelas de cultivo, espacios para dotar de vivienda a las nuevas generaciones de la población nativa ni el crecimiento ocasionado por la migración (Cuadro 3).

Desconocer el nombre original en la nomenclatura oficial con la pretensión de sustituir la categoría de pueblo o barrio por la de colonia es otra forma de borrar su diferencia en la urbe, como sucedió en San Lorenzo Huipulco, en Tlalpan, y San Sebastián Axotla, donde los vecinos defendieron su nombre ante la intención de incorporarlo a la colonia Romero de Terreros, en la delegación Benito Juárez. También existen casos en donde los nativos recuperaron su antiguo nombre, desaparecido por la creación de nuevas colonias residenciales, es el caso del

tina entrada de campesinos al sector industrial: las fábricas de cola de Xochimilco, las de hilados y tejidos en Magdalena Contreras y la de papel en Tlalpan, los molinos de Tacubaya, la fábrica de tabaco en la Ciudadela o la de pólvora en Chapultepec. Sin embargo, esta industria moderna convivía con la tradicional extracción de tequesquite o sal en pueblos como Magdalena de las Salinas y Peñón de los Baños y el comercio de zacate y hortalizas de pueblos chinamperos como Ixtacalco, Nextipac, Magdalena Mixiuhca o Mexicalzingo. También contribuyó la invasión de pueblos y villas de parte de los ciudadanos que fincaban en ellos sus casas de campo, así como la integración de los pueblos originarios con la ciudad a través de las mejoras en las vías de comunicación. Pero el proceso de urbanización acelerada es un fenómeno del siglo XX —en particular como resultado del fraccionamiento de los grandes latifundios, proceso activado con la Ley de Terrenos Baldíos de 1883—, pues antes de este periodo la ciudad aumenta poco su extensión (Mapa 6).



Iglesia de Santiago, Guadalupe Hidalgo.

CUADRO 3 POBLACIÓN POR DELEGACIÓN Y TASA MEDIA DE CRECIMIENTO ANUAL, 1990-2000				
DELEGACIÓN	TASA MEDIA DE CRECIMIENTO ANUAL, 1990-2000 (%)	POBLACIÓN TOTAL (2000)	HOMBRES (%)	MUJERES (%)
Azcapotzalco	-0.74	441 008	47.6	52.4
Coyoacán	0.01	640 423	46.9	53.1
Cuajimalpa de Morelos	2.38	151 222	47.5	52.5
Gustavo A. Madero	-0.26	1 235 542	48.2	51.8
Iztacalco	-0.86	411 321	47.7	52.3
Iztapalapa	1.77	1 773 343	48.7	51.3
Magdalena Contreras	1.31	222 050	48.0	52.0
Milpa Alta	4.31	96 773	49.5	50.5
Álvaro Obregón	0.67	687 020	47.7	52.3
Tláhuac	3.92	302 790	48.7	51.3
Tlalpan	1.85	581 781	48.1	51.9
Xochimilco	3.17	369 787	49.2	50.8
Benito Juárez	-1.23	360 478	44.5	55.5
Cuauhtémoc	-1.44	516 255	46.8	53.2
Miguel Hidalgo	-1.43	352 640	45.4	54.6
Venustiano Carranza	-1.16	462 806	47.4	52.6
TOTAL	0.44	8 605 239	47.8	52.2

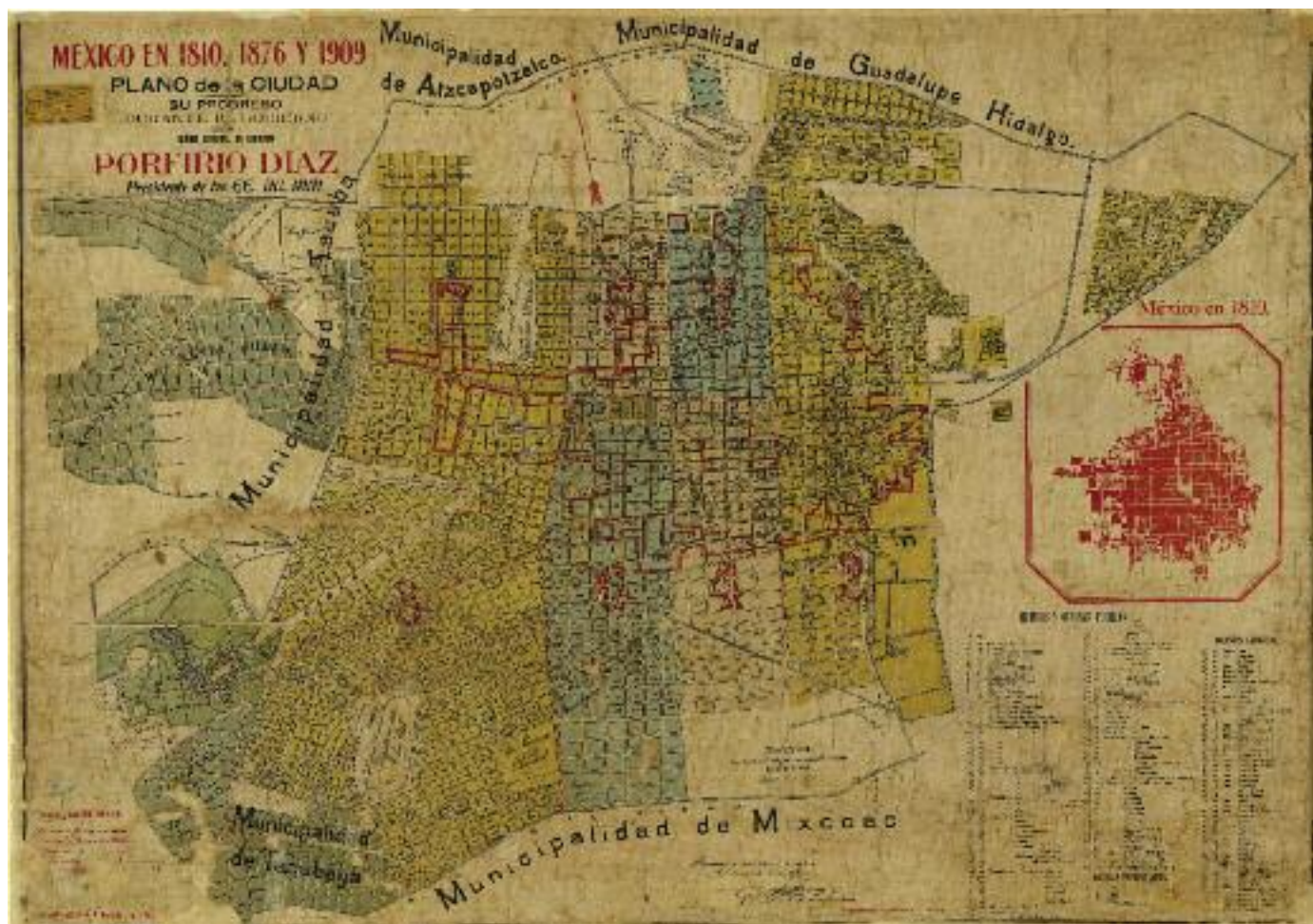
Fuente: INEGI, Tabulados Básicos Nacionales y por Entidad Federativa. Base de Datos y Tabulados de la Muestra Censal. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.
(<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos> consultado en noviembre de 2004).

barrio Actipan y del pueblo Tlacocamécatl, en la colonia del Valle de la misma delegación.

De esta manera, al perder parte de su territorio, los nativos se han adaptado a las nuevas formas de uso, sin que ello afecte su identidad ni el apego a sus tradiciones y, sobre todo, el amor por el pueblo que los vio nacer. Sin embargo, recurrentemente los habitantes afectados por el crecimiento urbano recuerdan con añoranza los ríos, canales, manantiales, la flora y la fauna de su entorno, con la certeza de que no volverán a contar con esos recursos, pero que aún conforman la memoria colectiva de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

En 1862 se abre la Avenida del Imperio, después Paseo de la Reforma. En torno a este nuevo eje urbano habrán de proliferar los primeros fraccionamientos del siglo XX a partir de los antiguos ranchos y haciendas como los de Anzures, Chapultepec, Los Morales y Polanco. Estos fraccionamientos también serán designados colonias, pero ahora —a diferencia de la antigua acepción jerárquica de pueblo, villa, barrio, hacienda o rancho que designaba categorías de asentamientos— el término colonia ha dejado de ser descriptivo, ya no distingue un tipo de asentamiento distinto de otros, ya no define su calidad de entidad particular frente a otras, sino que comienza a denominar simplemente fracciones de ciudad. Al homogeneizar sus partes, la urbe oculta las identidades locales reivindicadas todavía por los barrios y pueblos originarios (Mapa 7).

De igual manera, la actual delegación Venustiano Carranza se comenzó a fraccionar en la primera década del siglo XX, con lo que desaparecieron haciendas como la de Peñón de los Baños, donde ahora se asienta el aeropuerto. Pero los fraccionamientos también afectaron a pueblos como el de Mixiuhca y a barrios como La Merced. La apertura de la avenida Insurgentes en los años cuarenta del siglo XX habría de generar el mismo proceso en la zona suroeste de la ciudad, con lo que desaparecieron otras haciendas como la de Guadalupe, San Nicolás y Anzaldo. Al mismo tiempo, el término “calle” se hace más habitual para designar a la vía y no a la manzana, como sucedía cuando el nombre de las calles era una forma de recordar el lugar o su poseedor, la nomenclatura religiosa, gremial y popular se comienza a abandonar a favor de una terminología más histórica y conmemorativa. Si bien muchos nombres coloniales han llegado al



MAPA 6. México en 1810, 1876 y 1909. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

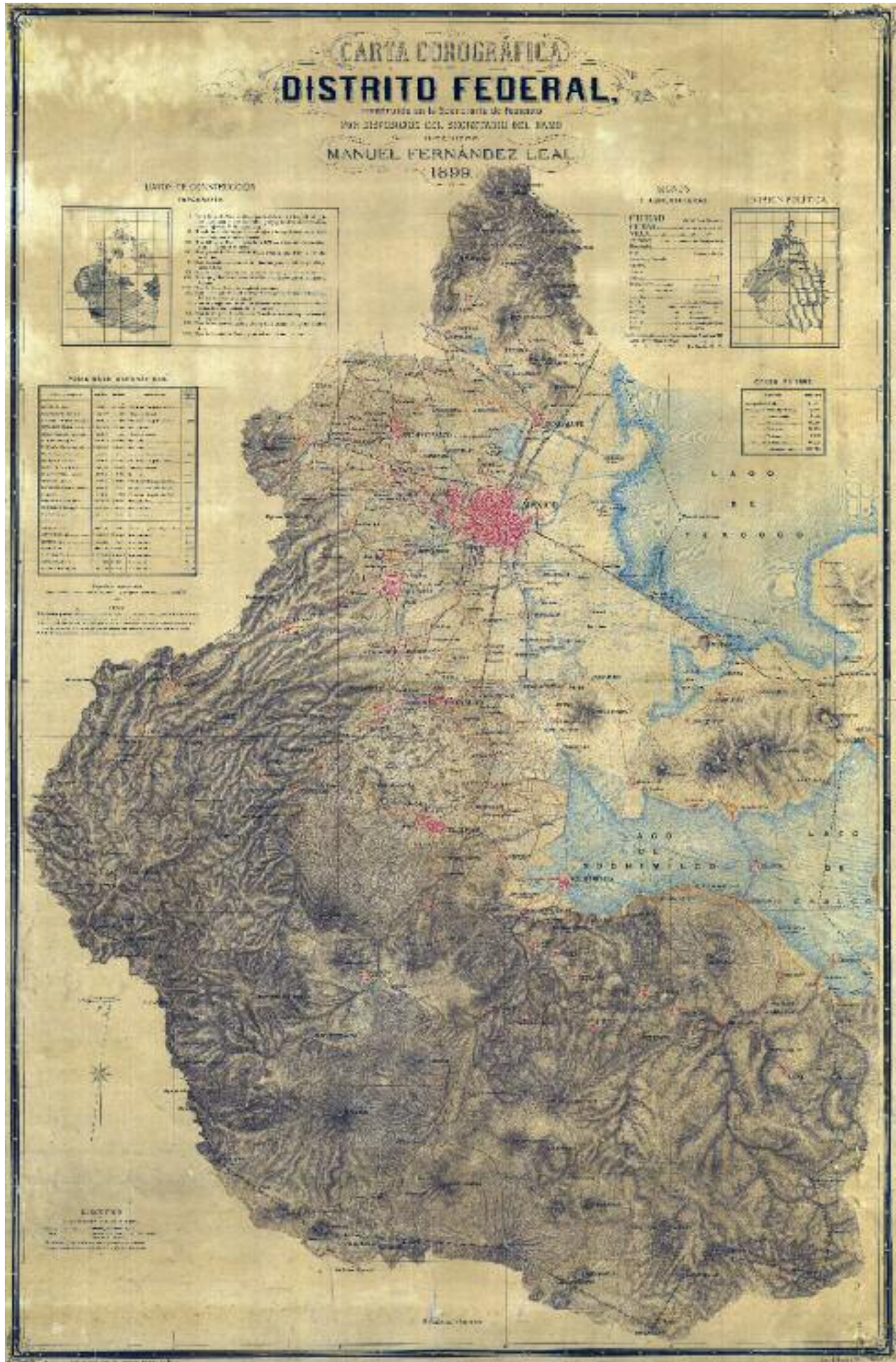


Ex convento de San Matías
Apóstol, Iztacalco.

siglo XXI, persiste sobre todo la nomenclatura geográfica, de ríos y canales, que delatan el valle subyacente. Sólo los nombres de los pueblos originarios subsistirían incluso cuando de ellos ya sólo quede la capilla como último vestigio.

Todavía en el siglo XIX, la ciudad estaba bordeada por lagos y la atravesaban ríos y canales, los caminos para arrieros y carrozas se complementaban con el transporte fluvial en trajineras, chalupas y lanchones de remo, junto con algunos barcos de vapor para transporte colectivo y recreativo que comenzaron a circular en 1849. Los canales permitían el transporte de mercancías desde la otrora ciudad de Xochimilco y de pueblos originarios ribereños como Nativitas, Zapotitlán, Tulyehualco y Mixquic, hasta los mercados de San Lázaro, La Merced y Jamaica a donde llegaban sobre todo por los canales Nacional y La Viga. En este último confluía el canal de Chalco —con mercaderías de Chalco, Xico, Tláhuac, Xomatlán y Culhuacán— que se unía con el de Xochimilco a la altura de Mexicaltzingo, para pasar después por San Juanico, Iztacalco y Santa Anita, antes de llegar a La Viga. Todavía en 1878 se inauguraron los canales de México a Peñón Viejo y el de Chalco a San Isidro, que comunicaba a los pueblos de Ayotla, Tlapicahua y Tlapacoya.

En 1889 aún se conservaban las garitas de entrada a la ciudad que permitían el cobro de impuestos al comercio y marcaban la distancia entre el ámbito rural e indígena del Distrito Federal y la elite urbana, artesanal, criolla y mestiza de la Ciudad de México: al norte la garita de Nonoalco señalaba el inicio de Santa María La Ribera, la de Vallejo a las afueras de la actual Unidad Nonoalco Tlatelolco y la de Peralvillo sobre calzada de Guadalupe; al este la de San Lázaro, en los límites de Candelaria de los Patos; al sur la de Niño Perdido, en lo que habría de ser Eje Central y Chimalpopoca; al oeste la de Juárez, ya parte de la mancha urbana sobre Rivera de San Cosme, al igual que la de Degollado, sobre el ahora Paseo de la Reforma y Antonio Caso; al suroeste, la garita de Belén dejaba fuera lo que después sería la colonia Roma. La garita de La Viga controlaba la entrada de mercancías por las rutas fluviales. En 1896 se suprimen de manera definitiva las alcabalas con lo cual las garitas abren sus puertas (Mapa 8).



MAPA 8. Carta corográfica del Distrito Federal, 1899. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

La expansión de las vías férreas durante el Porfiriato no sólo reforzó las exportaciones por el puerto de Veracruz y conectó a la capital con el mercado de la frontera norte, también permitió introducir grandes cantidades de mercancías y comestibles desde lugares lejanos a la ciudad. Esta situación de centralización económica del país, gracias a las vías de comunicación, trastocó la economía del Distrito Federal que poco a poco abandonó su vocación agrícola y ganadera por la introducción de las fábricas, con la consecuente proletarización de la población indígena, al tiempo que convertía a la ciudad en el principal consumidor y proveedor de productos alimenticios del país.

Los actuales límites externos del Distrito Federal con los estados de Morelos y México se fijaron en 1898. Un decreto de diciembre de 1899 dividió la

entidad en la municipalidad de México y seis prefecturas, repartidas a su vez en municipalidades. Las prefecturas desaparecieron con la Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal, expedida en 1903 por Porfirio Díaz, por lo que quedaron entonces trece municipalidades: México, Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, Cuajimalpa, San Ángel, Coyoacán, Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta e Iztapalapa pero despojadas de su personalidad jurídica y con ello de sus funciones político-administrativas. Entre 1900 y 1910, el Distrito Federal aumentaría en 30% su extensión territorial.

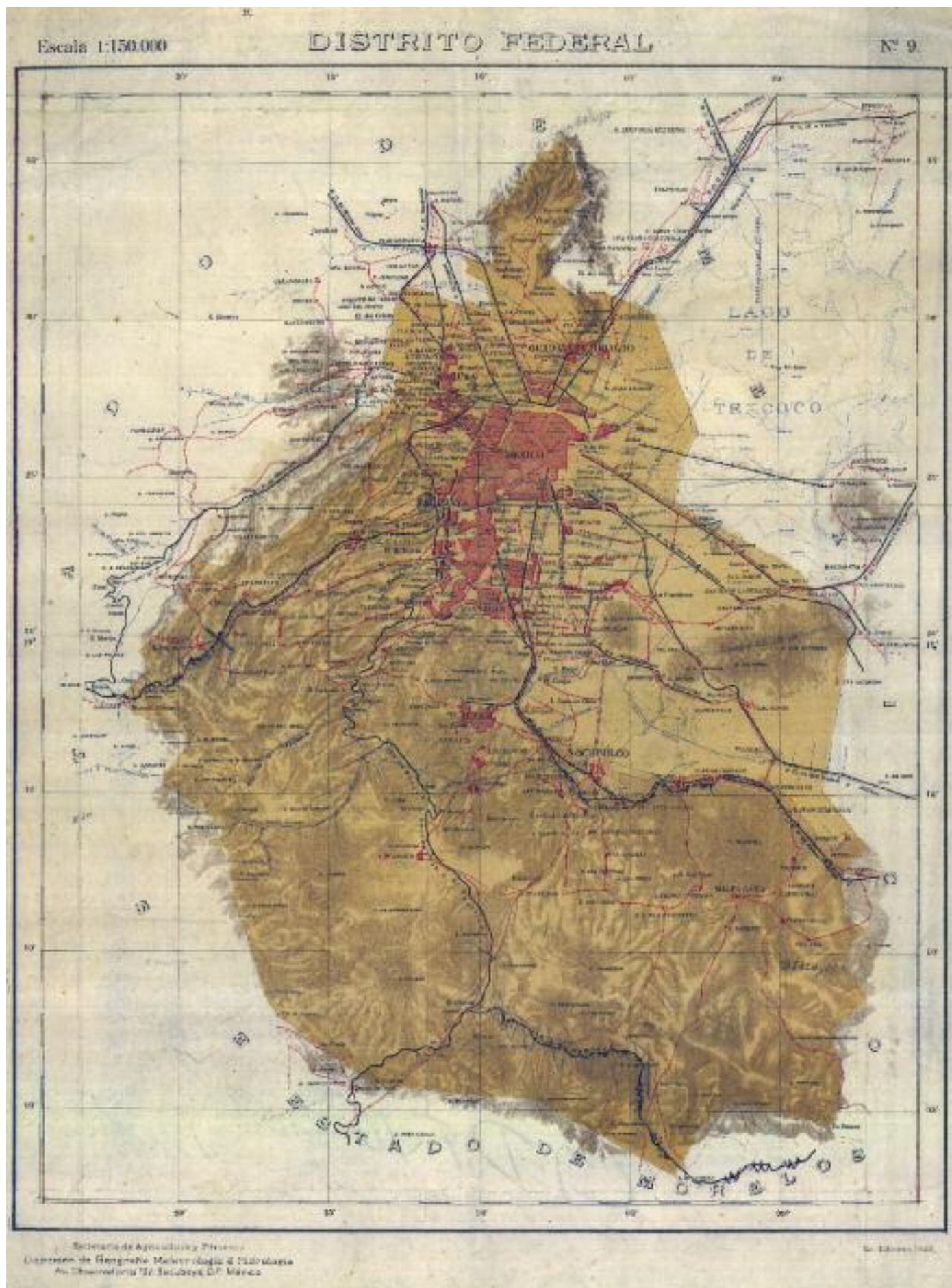
Si bien en 1857 la entonces llamada ciudad de Tacubaya, al igual que otros pueblos originarios, quedó conectada a la Ciudad de México por una vía férrea, la comunicación con los principales poblados adyacentes dependió mayoritariamente, hasta el tercer cuarto del siglo XIX, de los caminos reales, por donde llegaban a pie los indígenas a vender sus productos. Pero a partir de esas fechas, la modernización porfirista, lograda sobre todo con capital extranjero, permitió que lugares como Azcapotzalco, Chapultepec,

Tacuba, Mixcoac, Santa Fe, San Ángel, Tlalpan, Xochimilco y Chalco se conectaran por medio de tranvías eléctricos y algunas máquinas de vapor. El mapa de 1922 muestra que Tláhuac había dejado de ser un islote para convertirse en una estación del ferrocarril de San Rafael y Atlixco (Mapa 9).

La Constitución de 1917 reitera la división en municipalidades, cada una con ayuntamiento electo, pero deja en manos del Ejecutivo la elección del gobernador general del Distrito Federal. En 1928 Álvaro Obregón reforma el Artículo 73 de la Constitución y crea por primera vez las delegaciones, lo



Portada del convento de Mixquic, Tláhuac.



MAPA 9. El Distrito Federal en 1922. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

que elimina del todo la autonomía municipal y reitera el control del Ejecutivo sobre el gobierno de la entidad.

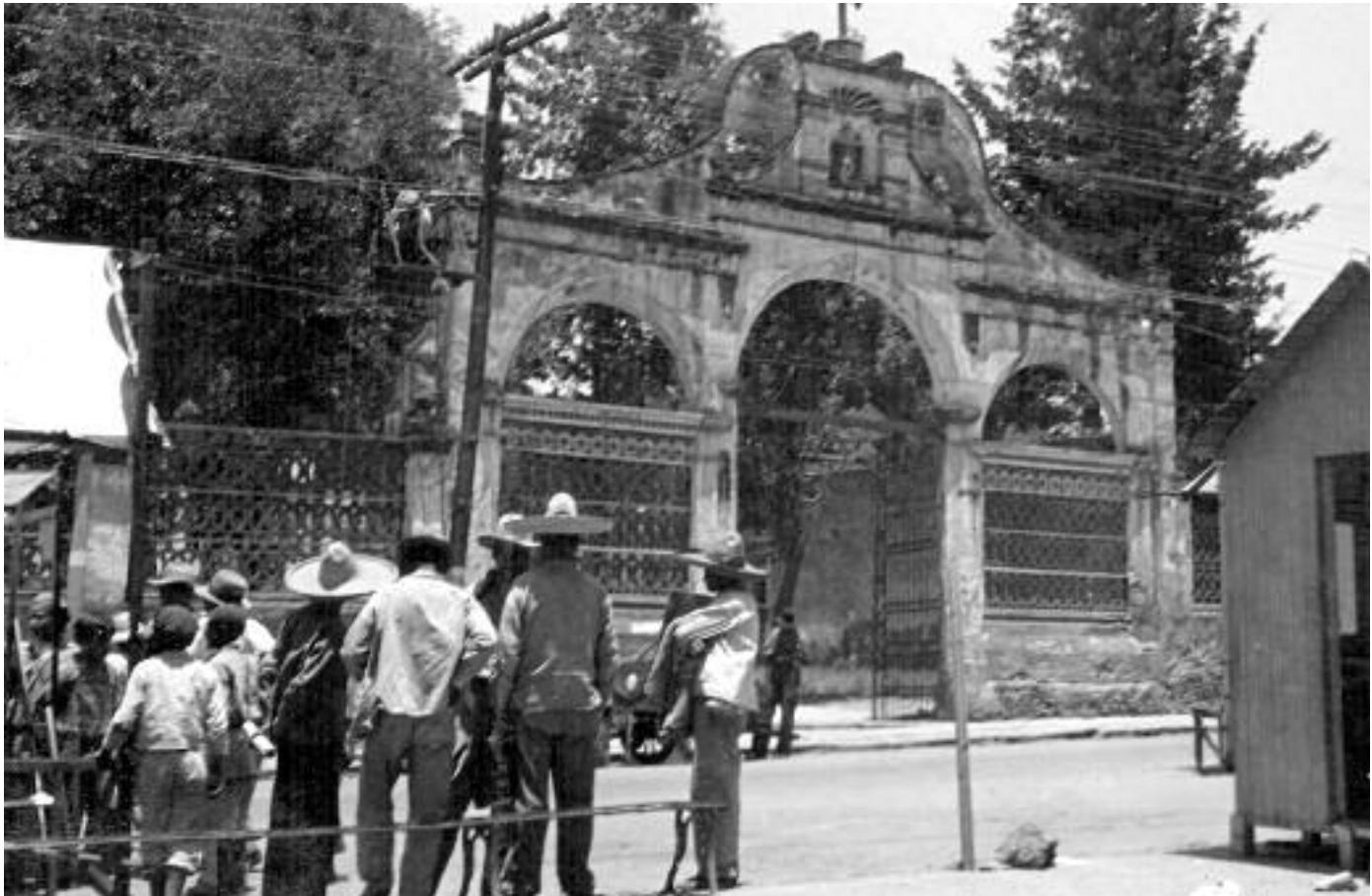
La mancha urbana absorbería muchos pueblos originarios desde la década de los cuarenta, y aunque todavía persisten zonas que conservan características rurales, sobre todo en la zona sur, las políticas de los sucesivos gobiernos posrevolucionarios favorecieron el desarrollo industrial en detrimento de las prácticas agrícolas. La explosión demográfica hizo incosteables los espacios agrarios en las zonas más céntricas, pues impedían aumentar la densidad de población.

Incluso la Ley Orgánica de 1941, decretada por Manuel Ávila Camacho, mantiene la diferencia entre ciudad y periferia, en este caso doce delegaciones, a pesar de que en sus considerandos aspira a la fragmentación del Distrito Federal en dieciséis ciudades. Será sólo en diciembre de 1970 cuando, con la nueva Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal, la antigua Ciudad de México quede incorporada al Distrito Federal con la creación de las últimas cuatro delegaciones: Venustiano Carranza, Benito Juárez, Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo, reflejo de la creciente complejidad en la administración de la ciudad y de la aparición de la nueva denominación del espacio urbano: el área metropolitana.

El 29 de diciembre de 1978 se ratifican los límites externos fijados en 1898 y finalmente se establecen los territorios y nombres de las dieciséis delegaciones que hoy conocemos: además de las cuatro mencionadas, Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco.

Hoy en día, a pesar de las extensiones rurales de delegaciones como Milpa Alta, el aumento de la metrópoli es exponencial. Así, por ejemplo, según el Ins-

Ingreso al atrio de la iglesia parroquial, Tlalpan.





tituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Iztapalapa, Álvaro Obregón, Tláhuac y Xochimilco tuvieron crecimientos superiores a 100% durante el periodo 1970-1993, mientras que la expansión del área urbana en la delegación Tlalpan alcanzó 232% en el mismo periodo.

No obstante, en 1988 todavía se registraron 93 propiedades sociales con actividades agropecuarias, sobre todo en las delegaciones Tlalpan, Tláhuac, Milpa Alta y Xochimilco, la mayoría de ellas pertenecientes a pueblos originarios que así lograron conservar un carácter semirrural y buena parte de sus tradiciones ancestrales.

Una mirada desde el Cerro de la Estrella. Parte del basamento del sitio arqueológico y el crecimiento poblacional al fondo.



Códices de la Ciudad de México

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES*



LOS MEXICAS, AL IGUAL QUE LOS DEMÁS PUEBLOS MESOAMERICANOS, tenían libros de papel de corteza de árbol, especialmente *amate*, de tela o de piel de venado en donde los pintores, escribas o *tlacuilos*, registraban diferentes temas religiosos y civiles con escritura pictográfica —representación o dibujo de las cosas—, con glifos ideográficos —signos para representar conceptos abstractos como dioses y el movimiento— o con glifos fonéticos, algunas veces silábicos y otras alfabéticos. Entre los temas civiles representados se encuentran relatos de diferentes pueblos con historias, genealogías, listas de tributos y mapas. Estos libros confeccionados en forma de tira, biombo, rollo, lienzo u hoja generalmente se conocen como códices y con seguridad se utilizaron en los centros de educación, llamados *calmecac*.

Es importante recordar que en 1519 Tenochtitlan era una ciudad de aproximadamente 80 000 habitantes,¹ situada en una isla rodeada por el lago de Texcoco, con la ciudad gemela de Tlatelolco al noroeste, al occidente la de Tacuba y a las orillas del lago se asentaban un gran número de pueblos como Azcapotzalco, Coacalco, Culhuacán, Coyoacán, Huitzilopochco, Tláhuac, Tenayuca y Xochimilco. Algunos de ellos conservan su nombre prehispánico y actualmente forman parte de la Ciudad de México.

Como se sabe, con la llegada de los españoles en el siglo XVI, la mayor parte de los códices, sobre todo los de contenido religioso, fueron destruidos pero los de carácter histórico y administrativo, así como los mapas de registros de tributos y papeles catastrales que podían ser útiles a los conquistadores se conservaron, incluso se continuaron elaborando hasta el último cuarto del siglo XVI, con el patronato de los frailes católicos, generalmente con el formato de libro encuadernado, escritos con pluma en lugar de pincel y con características de la pintura renacentista.

En algunos códices poscortesianos se encuentran una o varias páginas con pinturas de edificios religiosos y civiles de la Ciudad México. Otros son mapas de lo que entonces era la ciudad y los lugares aledaños, algunos referidos a los pueblos indios. También existen títulos de tierras y planos que señalan la extensión de los terrenos y comprueban el derecho de la propiedad comunal o individual de los indígenas. En otros documentos se señalan los linderos entre los

* DEAS-INAH.

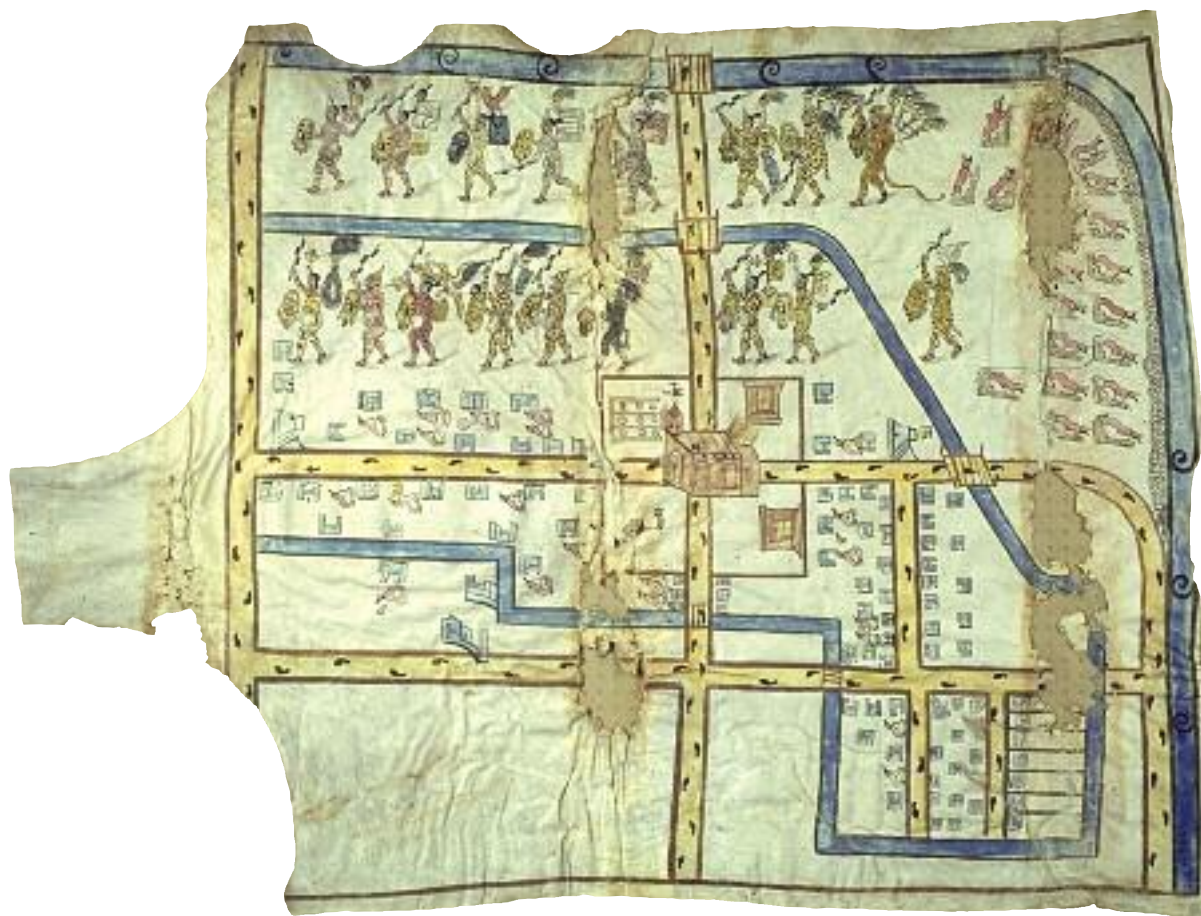
¹ Miguel León Portilla (coord.), "Los aztecas durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin", en *Historia de México*, tomo 4, México, Salvat, 1978, p. 914.

pueblos, algunos son testimonio de ventas, donaciones, testamentos, así como un gran número de litigios contra los españoles o entre los mismos indígenas.

Posteriormente se elaboraron los llamados *Códices Techialoyan*, textos que datan de los siglos XVII y XVIII, escritos en su mayoría en lengua náhuatl, y que ilustran y describen sucesos y límites geográficos de las comunidades indígenas antes y después de la conquista. En estos códices la atención se centra, otra vez, en la tenencia de la tierra y generalmente tienen grandes secciones que describen los límites, nombres de lugares y mediciones de las propiedades. Muchos de estos documentos tienen sus antecedentes en la época prehispánica, como mencionan algunos conquistadores y cronistas, entre otros, Pedro Mártir de Anglería, Alonso de Zorita, Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. De hecho, el *Códice de la ordenanza de del señor Cuauhtémoc* reseña un acuerdo que se llevó a cabo en 1435 entre los *tlatoque* (gobernantes) de Tenochtitlan y de Tlatelolco, en relación con los linderos de la laguna, suceso que ya se había registrado en un código prehispánico que no conocemos.

Algunos códices, como el *Xólotl*, son básicamente genealógicos pero también muestran escenas de lugares del Valle de México; mediante glifos, la ubicación de algunos pueblos, así como elementos significativos del paisaje, el Cerro de Chapultepec, el lago de Texcoco, los volcanes Popocatepetl e Itztaccíhuatl, para situar ciertos acontecimientos, en especial guerras y conquistas.

En general, los códices histórico-genealógicos incluyen representaciones de los grandes templos de Tlatelolco, y sobre todo del de Tenochtitlan; del primero refieren su derrota en 1473 ante los tenochcas y del segundo, como símbolo de su poderío. En relación con este último, también hay referencias de su construcción y consagración. Asimismo, en los códices *Magliabecchiano*, *Telleriano-Remensis*,



Mapa de Popotla.



Mapa de Sigüenza.

Ríos, Durán, Tovar, Ramírez y Azcatitla se representa el momento de la conquista por los españoles. En códices como el *Borbónico* y el *Matritense* hay algunas representaciones de otros templos.

En la primera lámina de la parte uno del *Códice Mendoza* —encargado por don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, y dibujado por un *tlacuilo* mexica-tenochca— se ilustra la fundación de Tenochtitlan, donde aparece representada por su símbolo: el águila parada sobre el nopal que crece sobre una roca. El águila se encuentra en medio de dos líneas diagonales azules unidas en sus extremos a un cuadrado del mismo color que representa el lago y los cuatro cuadrantes. Debajo está el escudo de Huitzilopochtli con sus pegujones de pluma de águila y las cuatro flechas. Dentro del gran cuadrado de agua salpicada de tules y espadañas, aparecen dibujados varios señores sentados, entre los que sobresale Tenoch, el fundador. Hay además un *tzompantli* y una humilde casa que posiblemente fue el primer templo que se erigió a Huitzilopochtli.

En el mismo códice se representan elementos que eran parte de la ciudad o de las ciudades gemelas: el templo de Tlatelolco conquistado y la muerte de su gobernante Moquihuix, el plano del palacio de Moctezuma y el patio y los escalones que conducían a la sala de consejo y al trono, también se distingue una casa del pueblo en el momento de una boda, así como diversas escenas de la vida cotidiana.

Entre las representaciones del templo mayor, en la del folio 2529 de los *Primeros memoriales* los informantes de Sahagún ilustran de manera más detallada y con gran precisión sus componentes, como lo muestran las excavaciones recientemente realizadas. En el centro de Tenochtitlan se encontraba el recinto del Templo Mayor con sus edificios religiosos y de enseñanza: el *teucalli* (templo), el *quauhxicalli* (vasija de águila), el *calmecac* (centro de educación superior), el *yxmomoztl* (altar), el *quauhcalli* (casa de los guerreros águila), el *teotlachtli* (juego de pelota sagrado), el *tzompantli* (estructura para colocar las cabezas), el *yopico teucalli* (templo de Yopico), el *temallacatl* (rueda de piedra

para el sacrificio gladiatorio), *macuil cuetzpalli* (cinco lagartija), *macuilcalli* (cinco casa), el *ytualli* (patio), la *coatenamitl*² (muralla de culebras) y tres entradas a las respectivas calzadas que comunicaban al norte con Tepeyacac, al occidente con Tlacopan y al sur con una calle que se bifurcaba en el lugar llamado Xoloc y que iba a Xochimilco y a Iztapalapa. Esta ilustración del Templo Mayor se amplía con la descripción de Sahagún de los 78 edificios presentes.

Desde otra perspectiva, podemos darnos una idea de la gran ciudad de Tenochtitlan al momento de la llegada de los españoles mediante las descripciones de los conquistadores, como el mismo Cortés y Bernal Díaz del Castillo, o por la del protomédico Francisco Hernández, así como por el *Código de la ordenanza del señor Cuauhtémoc*.

En una de sus cartas, publicadas por primera vez en 1524 en Nuremberg, Cortés incluye un mapa de la ciudad y del Valle de México, conocido como Mapa de Cortés o de Nuremberg. Este documento, bastante preciso, se basa en conocimientos de primera mano, pero al parecer no se derivó de ningún manuscrito indígena antiguo ya que tiene las características europeas de los llamados islarios.

En su segunda Relación,³ Cortés describe la gran Tenochtitlan con asombro, primero en lo relativo a su

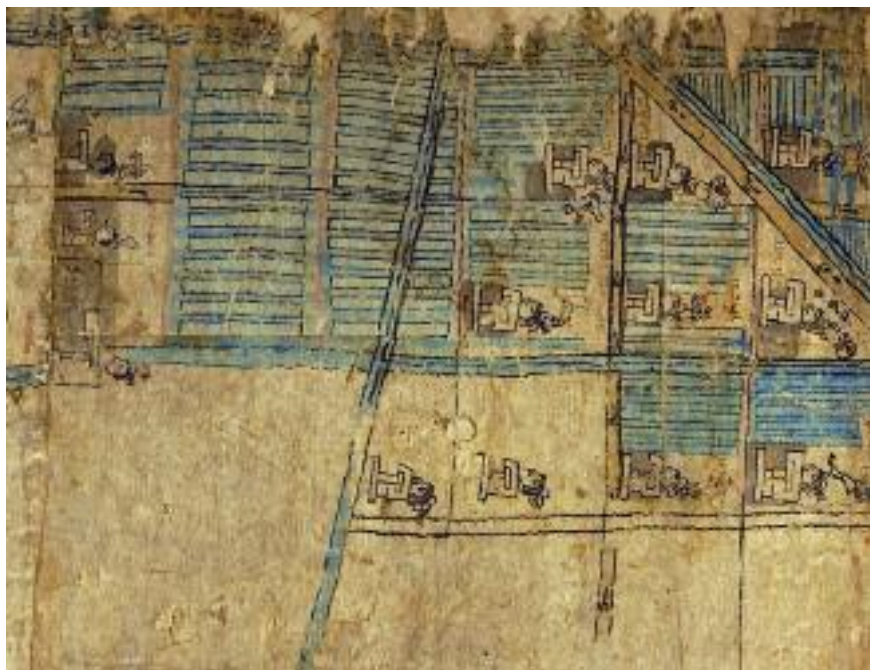
asentamiento en el valle y al lago de agua dulce y salada:

Esta ciudad de Temixtitlan está fundada en esta laguna salada y desde la tierra firme hasta el cuerpo de la dicha ciudad, por cualquiera parte que quisiera entrar a ella hay dos leguas. Tiene cuatro entradas, todas de calzada hecha a mano, tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba. Son las calles de ella digo las principales muy anchas y muy derechas, y algunas de éstas y todas las demás son la mitad de tierra y por la otra mitad de agua, por la cual andan en sus canoas, y todas las calles de trecho a trecho están abiertas por do atraviesa el agua de las unas a las otras, y en todas estas aberturas, que algunas son muy anchas, hay sus puentes de muy anchas y muy grandes vigas, juntas y recias y bien labradas y tales, que por muchas de ellas pueden pasar diez de a caballo juntos a la par...

Tiene esta ciudad muchas plazas donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo.

² *Macuil cuetzpalli* y *macuilcalli* seguramente se trataba de las efigies de estos personajes que se encontraban a la entrada del basamento piramidal. Por otra parte, la muralla de culebras se encontró durante las excavaciones dirigidas por el arqueólogo Eduardo Matos alrededor del basamento que rodeaba al doble templo piramidal.

³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1975, p. 62.



Plano parcial de la Ciudad de México (detalle).

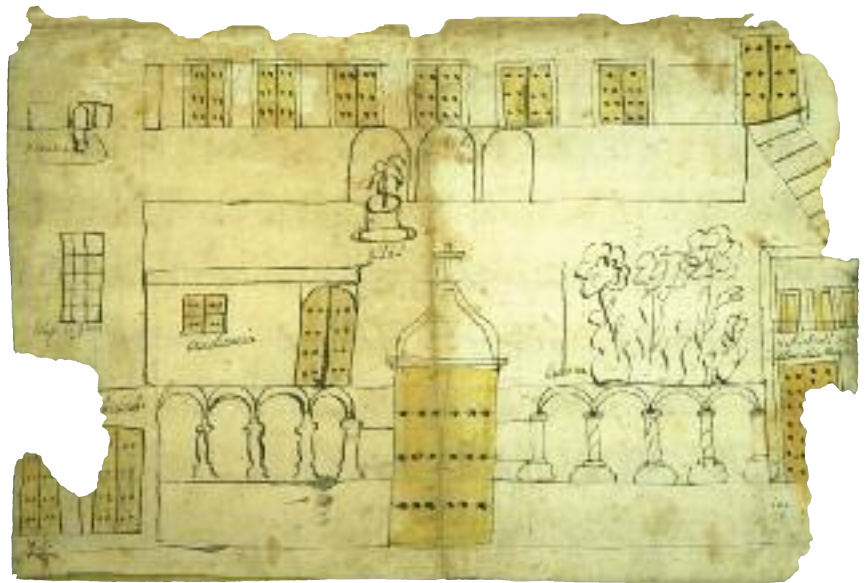
A continuación hace una relación de las innumerables construcciones:

Hay en esta gran plaza una gran casa como de audiencia, donde están siempre sentadas diez o doce personas, que son jueces y libran todos los casos y cosas que en el dicho mercado acaecen, y mandan castigar los delincuentes [...]

Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios de ella y en las principales de ella hay personas religiosas de su secta, que residen continuamente en ellas, para los cuales, demás de las casas donde tienen los ídolos, hay buenos aposentos [...] y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos; tiene dentro de este circuito, todo a la redonda, muy gentiles aposentos en que hay muy grandes salas y corredores donde se aposentan los religiosos que ahí están. Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre, la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla. Son tan bien labradas, así de cantería como de madera que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte [...]

Hay en esta gran ciudad muchas casas muy buenas y muy grandes y la causa de haber tantas casas principales es que todos los señores de la tierra, vasallos del dicho Mutezuma, tienen sus casa en la dicha ciudad y residen en ellas cierto tiempo del año y demás de ellos hay muchos ciudadanos ricos que tienen asimismo muy buenas casas. Todos ellos, demás de tener muy grandes y buenos aposentamientos tienen muy gentiles vergeles de flores de diversas maneras, así en los aposentamientos altos como bajos. Por la una calzada que a esta gran ciudad entra vienen dos caños de argamasa, tan anchos como dos pasos cada uno, y tan altos como un estado, y por el uno de ellos viene un golpe de agua dulce muy buena, del gordor de un cuerpo de hombre, que va a dar al cuerpo de la ciudad, de que se sirven y beben todos. El otro que va vacío, se es para cuando quieren limpiar el otro caño, porque echan por allí el agua en tanto que es limpia; y porque el agua ha de pasar por los puentes a causa de las quebradas por do atraviesa el agua salada, echan la dulce por unas canales tan gruesas como un buey, que son de la lengua de los dichos puentes, y así se sirve toda la ciudad.

Traen a vender el agua por canoas por todas las calles, y la manera de como la toman del caño es que llegan las canoas debajo de los puentes, por do están los canales, y de allí hay hombres en lo alto que hinchen las canoas, y los pagan por su trabajo. En todas las entradas de la ciudad y en las partes donde



Códice del Tecpan de Santiago Tlatelolco.



Mapa de la Ciudad de México en 1550, Biblioteca de la Universidad de Uppsala, Suecia.

descargan las canoas, que es donde vienen la más cantidad de los mantenimientos que entran en la ciudad, hay chozas hechas donde están las personas por guardas y que reciben *certum quid* de cada cosa que entra [...] Hay en todos los mercados y lugares públicos de la dicha ciudad, todos los días, muchas personas, trabajadores y maestros de todos los oficios, esperando quien los alquile por sus jornales.⁴

Después relata la forma de vestir de hombres y mujeres, la grandeza de Moctezuma, el temor y respeto que causaba entre todos sus súbditos, y continúa con la descripción de sus palacios con especial hincapié en el zoológico, que incluía todo tipo de animales, sobre todo aves. Se refiere también a la casa especial donde juntaba a enanos y otros seres deformes, sin dejar de mencionar la comida que le servían al *tlatoani* y a toda su corte, compuesta por seiscientos señores y personas principales, así como el protocolo guardado ante el soberano.

⁴ *Ibidem*, p. 66.

TÍTULOS PRIMORDIALES Y CÓDICOS TECHIALOYAN DE LOS PUEBLOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

LEONARDO VEGA FLORES*
LAURA ELENA CORONA DE LA PEÑA**

LOS CÓDICOS TECHIALOYAN Y LOS Títulos primordiales de los actuales pueblos del Distrito Federal se redactaron durante la Colonia, probablemente en la segunda mitad del siglo XVII. Con algunas diferencias, el objetivo de ambos tipos de documentos es mostrar la legítima posesión de la tierra desde tiempos inmemoriales, “otorgada” en merced por el poder colonial al pueblo, además de los límites, la fundación del pueblo y la adopción de la religión cristiana.

* Integrante del equipo Ciudad de México.
** DEAS-INAH.

En los Códices *Techialoyan*, elaborados en papel maguey, resalta la imagen sobre el texto escrito en náhuatl; aquí se describen la geografía, los linderos así como diversas actividades; señalan el templo católico y las casas de la población; muestran a los principales del pueblo y aspectos históricos posteriores a la conquista. Los Códices *Techialoyan* conocidos, salvo el de Iztapalapa, contienen datos de pueblos que se encuentran en las delegaciones Álvaro Obregón y Cuajimalpa. Los de San Bartolo Ameyalco y San Nicolás Totolapan se encuentran en manos

de las autoridades agrarias comunales respectivas. El código de San Pedro Cuajimalpa está en el Archivo General de la Nación (AGN) y en 1997 la UNESCO lo declaró Memoria del Mundo. El Lienzo de San Bernabé Ocotepc se distingue de los anteriores porque no se elaboró en forma de libro; está resguardado en el templo de San Bernabé Apóstol.

En el Códice *Techialoyan* de San Bartolo Ameyalco se señala que, en tiempos del virrey don Luis de Velasco, se hicieron las medidas de los lindes del pueblo y los lugares que recorre. Asimismo se anota que los

Antes de llegar a Tenochtitlan, Cortés pasó por Iztapalapa, la que también describe:

Tendrá esta ciudad de Iztapalapa doce o quince mil vecinos, la cual está en la costa de una laguna salada, grande, la mitad dentro del agua y la otra mitad en la tierra firme. Tiene el señor de ella unas casas nuevas que aún no están acabadas, que son tan buenas como las mejores en España, digo de grandes y bien labradas, así de obra de cantería como de carpintería y suelos y cumplimientos para todo género de servicio de casa, excepto mazonerías y otras cosas ricas que en España usan en las casas, que acá no las tienen. Tiene muchos cuartos altos y bajos, jardines muy frescos de muchos árboles y rosas olorosas, asimismo albercas de agua dulce muy bien labradas, con sus escaleras hasta lo hondo. Tiene una muy grande huerta junto a la casa, y sobre ella un mirador de muy hermosos corredores y salas, y dentro de la huerta una muy grande alberca de agua dulce, muy cuadrada y las paredes de ella de gentil cantería, y alrededor de ella un andén de muy buen suelo ladrillado tan ancho que pueden ir por él cuatro paseándose, y tiene de cuadra cuatrocientos pasos, que son en torno mil y seiscientos, de la otra parte del andén hacia la pared de la huerta va todo labrado de cañas con una vergas, y detrás de ellas todo de arboledas y hierbas olorosas, y dentro de la alberca hay mucho pescado y muchas aves, así

Titulos primordiales de San Miguel Xicalco, Tlalpan.



límites de San Bartolomé no se apartarán de donde estuvieron y serán los mismos que antes poseyeron sus gobernantes, padres y abuelos. También recuerda el momento fundacional del pueblo, asentado en el interior del bosque, y se menciona a sus autoridades: don Miguel Chimalpopoca, gobernador; don Nicolás Tayatzin, mayordomo jefe recaudador; don Martín Xihuitltemoctzin, representante; don Alonso de Santa María, Juan de Aquino, don Manuel de San Martín, así como a todos los vecinos del pueblo, gente del lugar, que se reunió en el momento fundacional del poblado para dar testimonio de su patrimonio, las tierras de los “hijos del bosque” que comprenden “mil seiscientos cordeles de tierra”.¹

Se sabe que existen los *Titulos primordiales* de San Lucas Xochimanca, San Mateo Xalpa, San Francisco Tlalnepantla, San Gregorio Atlapulco, Milpa Alta, San Salvador Cuauhtenco, San Miguel Xicalco, San Andrés Totoltepec, Santo Tomás Ajusco, Santa Isabel Tola, Magdalena Mixiuhca y San Pedro Tláhuac. En comparación con los pueblos que tienen *Códices Techialoyan*, los que cuentan con *Titulos Primordiales* están mejor distri-

¹ *Códice Techialoyan* de San Bartolo Ameyalco, mecanoscrito, s. f.

como lavancos y zarzetas y otros géneros de aves de agua, tantas que muchas veces casi cubren el agua.⁵

Al salir de Iztapalapa se dirigió por la calzada, pasando por las ciudades de

Misicalcingo, Niciaca y Huchilohchico. La primera ciudad de éstas tendrá hasta tres mil vecinos y la segunda más de seis mil y la tercera otros cuatro o cinco mil vecinos, y en todas muy buenos edificios de casas y torres, en especial las casas de los señores y personas principales, y las de sus mezquitas y oratorios.

Hay dos códices que muestran una parte de la sección indígena de Tlatelolco, elaborados después de la conquista pero con muchos elementos indígenas. Uno es el *Plano en papel de maguey*, realizado entre 1557 y 1562, el otro es el *Código de la ordenanza del señor Cuauhtémoc*. El primero es el plano de una sección indígena de la antigua Ciudad de México, quizá la zona localizada al este de Tlatelolco y al norte del centro de la Ciudad de México, que coincidían con los barrios de Santa María Atzacualco o Concepción Tequipexhuacan y la garita de Peralvillo. En él se muestran cerca de 400 casas y lotes⁶ o solares compuestos por chinampas. El plano, en cuadrícula, está cruzado por calles y canales. En el

⁵ *Idem*, p. 50.

⁶ Carmen Aguilera, *Los códices de México*, México, INAH, 1989, p. 82.

buidos en el Distrito Federal. Se ha señalado con insistencia que estos *Títulos* son documentos “falsos” porque los elaboraron las instituciones del gobierno colonial y por las múltiples inconsistencias en que incurren, como fechas o nombres de funcionarios coloniales. Sin embargo, los *Títulos primordiales* son un instrumento que acredita la posesión y propiedad colectiva de la tierra; marcan el interior y exterior del pueblo al señalar los límites reconocidos por los pobladores mismos (interior) y los pueblos vecinos (exterior). También se hicieron con el propósito de que la memoria se transmitiera a las generaciones futuras: “Ahora sepan hijos míos que esto sucedió así, y sepan que como nosotros lo dejamos declarado así mismo se los iréis declarando vosotros a vuestros hijos, que fueron naciendo, que ya empezaron a parar y a los que empiezan

a gatear y a los que no han nacido, conforme va avanzando el tiempo.”²

La mayoría de los *Títulos primordiales* se caracterizan por indicar la ocupación inmemorial de la tierra, su abandono como consecuencia de la conquista, el posterior regreso a ella tras la “antigua congregación” y la ulterior fundación del pueblo, donde se precisan los límites y se recuerda el recorrido por ellos. Otro elemento importante en estos documentos es la adopción de la religión cristiana así como la del santo patrón en su respectivo templo: “ahora venid para que coloquemos su jacal o su templo, para que allí mande Dios, para que allí patrocine el reverendo santo, cuidará lo que se llama nuestra madre la santa Iglesia, que se hizo Nuestra Madre, de los [vecinos del] pueblo de San Gregorio Atlapulco.”³

³ “Anales de San Gregorio Acapulco. 1520-1606”, paleografía de Byron McAfee y Robert H. Barlow, trad. de Fernando Horcasitas, en *Tlalocan*, III, 2, México, 1948, pp. 102-141.

Quizá el más antiguo de los *Títulos primordiales* es el de Santo Tomás Ajusco donde se reconoce el drama de la conquista y el decremento de la población indígena durante el siglo XVI:

¡Cuánta sangre se derramó!
¡Sangre de nuestros padres! Y
¿por qué? ¿Por qué sobre ellos
así se hizo? Sépanlo: Porque
ellos quieren mandar. Porque
son hambrientos del metal
ajeno y ajena riqueza [...] Y
acuerdo formar un templo
de adoración donde hemos de
colocar al nuevo Dios que nos
traen los castellanos. Ellos
quieren que lo adoremos. ¿Qué
hemos de hacer hijos míos?
Conviene que nos bauticemos,
conviene que nos entreguemos
a los hombres de Castilla a ver
si así no nos matan.⁴

⁴ Testimonio de la fundación de Santo Tomás Ajusco o Acochco.

² *Títulos primordiales de Santa Marta Xocotepetlapan o Xocotepetlapan*.

margen derecho se encuentra una columna con figuras humanas que representan a los gobernantes prehispánicos Moctezuma, Cuitláhuac y Cuauhtémoc, y a los primeros de la Colonia desde Itzcóatl hasta Cristóbal de Guzmán, gobernador de 1557 a 1562.

El *Códice de la ordenanza del señor Cuauhtémoc*, recientemente publicado y estudiado de manera exhaustiva por Perla Valle, muestra la porción del lago y de la isla que pertenecían al señorío de Tlatelolco por un acuerdo de 1435 entre los *tlatoque* de Tenochtitlan y de Tlatelolco: Itzcóatl y Cuauhtlatoa. Este documento lo refrendó el mismo Cuauhtémoc en el año 1524, poco antes de su asesinato en las Hibueras. Se trata de un códice mixto puesto que contiene glifos y texto en lengua náhuatl escrito con caracteres latinos. El mapa está dispuesto al estilo mesoamericano con el oriente en la parte superior. El eje este-oeste coincide con la línea marcada por la acequia Tezontle que cruza el Cerro de Tepetzinco, ahora Peñón de los Baños. Además de este cerro, de gran importancia en las ceremonias dedicadas al dios Tláloc, se ilustran otros más pequeños en la orilla norte del lago y un río que sigue su curso de oriente a poniente y que probablemente es un afluente de los ríos Azcapotzalco y los Remedios, después conocido como río Guadalupe.

En el mapa, la zona de Tlatelolco limita al oeste con la calzada dique del Tepeyac y con el albarradón de Ahuizotl, también llamado el Nuevo o de San Lázaro, hasta Coyoacazco, ahora Peralvillo; al norte con la línea costera de Tepeyacac a Atzacualco; al oriente con el lago de Texcoco y el Cerro de Tepetzinco y al sur la acequia Tezontle marca el límite. Los linderos están marcados por doce mojoneras identificadas por sus respectivos glifos, también están dibujados los “guardianes de los linderos”, o *tlacatecas*, nombrados por Cuauhtémoc, cuya función consistía en rechazar invasiones al territorio tlatelolca de vecinos y enemigos. En este códice se ve el sistema hidráulico: los albarradones, tanto el viejo, construido por Netzahualcóyotl en 1449, como el nuevo, edificado por Ahuizotl en 1499 y reconstruido por el virrey Velasco en 1555, se marca también la calzada de Tepeyac o Cuepotli, sobre la que hay tres puentes donde cruzan corrientes de agua, calles, caminos, acequias y canales. A estos códices se pueden agregar los manuscritos del Archivo General de la Nación, donde se dibujan casas y solares de los indígenas.

Francisco Hernández, en el capítulo XXI de sus *Escritos varios*, hace una descripción de “Cómo era la Ciudad de México cuando al principio la ganaron los españoles”.⁷ Allí refiere que la ciudad tenía sesenta mil casas o más fabricadas



Códice Mendoza.

⁷ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España, Obras completas, Escritos varios*, tomo IV, México, UNAM, 1984, p. 87.

muy diestramente con piedras y vigas, templos, palacios reales y casa de próceres, que las demás eran bajas, estrechas y carecían de puertas y ventanas. Comenta la excelente calidad del agua que venía por un acueducto de Chapultepec y pone énfasis, al igual que varios de los conquistadores, en la gran cantidad de chalupas que pululaban por el lago, cantidad que para 1550 había disminuido.

Tras el sitio de Tenochtitlan y su posterior rendición, lo que quedaba de la ciudad fue totalmente arrasado, y a pesar de los muchos inconvenientes que le plantearon a Cortés para la edificación de la nueva ciudad española, decidió que se construyera en el mismo sitio donde había estado Tenochtitlan.

El conquistador Alonso García Bravo hizo la traza de la nueva ciudad, respetando la traza fundamental de la ciudad indígena. Tomó como centro cívico el que ya existía y demarcó con un límite cuadrangular la ciudad española, con sus calles a escuadra. Los indios, que habitaban fuera de la traza principal, tenían sus casas como en tiempos anteriores a la conquista, agrupados en cuatro barrios que ahora, además del nombre indígena, tenían uno español.

El Mapa de Santa Cruz de la ciudad del Valle de México —hecho en piel de animal, posiblemente en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco por manos indígenas a mediados del siglo XVI— representa el área desde Chimalhuacán Chalco hasta Jilotepec y desde Teotihuacan hasta Santa Fe, en cuyo centro se encontraba la Ciudad de México dentro de la isla desproporcionadamente grande en relación con el tamaño de los lagos que la rodean. Por el lado este se ven el viejo y el nuevo albarradón; en el lado norte la ciudad está limitada por una

acequia casi recta; en el poniente por diversas ciénagas, calzadas y canales; y en el sur por la laguna, a la que poco a poco se le ganaba espacio. En sus alrededores están ilustradas, a diferente escala, escenas con variadas técnicas de caza y pesca lacustre, además de otras actividades: pastoreo, recolección de frutos, extracción de aguamiel, recolección de las salinas, producción de cal, aprovechamiento de los bosques y transporte de carga. Los lugares están identificados con glifos y glosas.

Al interior de la isla se notan tres tipos de asentamientos: el de la “traza” recién establecida de la ciudad española con sus calles a “cordel” y que abarca el centro-sur de la isla; el conjunto de Tlatelolco al norte, con el recinto del convento de Santiago y el mercado dibujados muy grandes en relación con el resto de los edificios, y el tercero de la población indígena, con construcciones más pequeñas que las de los españoles. Alrededor de la ciudad española, y en los cuatro ángulos, se agrupaban las cabeceras indígenas de los barrios: al noroeste Santa María Cuepopan, en el suroeste San Juan Moyotlan, en el sureste San Pablo Zoquipan y al noreste San Sebastián Atzacualco.

Manuel Toussaint menciona 30 edificios indicados en el mapa⁸ más otras seis construcciones que se pueden identificar, pero no están señaladas, entre las



Detalle del Códice Iztapalapa.

⁸ Estudiados posteriormente por Miguel León Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus entornos hacia 1550*, Celanese Mexicana, México, 1986.



Iglesia en el pueblo de Tizapán, Álvaro Obregón.

que se encuentran los conventos de Santo Domingo, San Francisco y Santa Clara, además de la catedral a la que solamente llama la Iglesia Mayor, también destaca el hospital de la Santísima Concepción, más tarde de Jesús, que todavía sobrevive y, desde luego, las atarazanas.⁹

El conjunto de Tlatelolco está dibujado alrededor de cuatro veces más grande que el resto de las construcciones del centro de la isla, aquí aparece el gran patio-mercado, la catedral y el *tecpan*, que como veremos estará en varios otros mapas. Además hay diez acequias, con su sistema que nace en Tlatelolco, cinco calles principales y muchas más secundarias, gran cantidad de poblaciones que circundan la ciudad, identificadas por Aguilera, así como numerosos glifos onomásticos.

El erudito Cervantes de Salazar describe la ciudad en tres diálogos en latín. En el primero habla de la universidad fundada en 1551, de la entonces Ciudad de México y sus alrededores como parte de ella. En el segundo, los vecinos Zuazo y Zamora llevan a pasear por la ciudad al forastero Alfaro. Salen de la antigua calle de Santa Clara, pasan por la calle de Tacuba, por el edificio de la Real Audiencia y por la residencia del virrey, en las viejas casas de Cortés, y se dirigen a la Plaza de Armas, la cual describen así:

ZUAZO: Estamos ya en la plaza. Examina bien si hay otra que le iguale en grandeza y majestad.

ALFARO: Ciertamente que no recuerdo ninguna, ni creo que en ambos mundos pueda encontrarse igual. ¡Dios mío! ¡Cuán plana y extensa!, ¡qué adornada de altos y soberbios edificios, por todos cuatro vientos!, ¡qué regularidad!, ¡qué belleza!, ¡qué disposición y asiento! En verdad que si se quitasen de en medio esos portales de enfrente podría caber en ella un ejército entero.¹⁰

⁹ Dique seco y embarcadero de bergantines.

¹⁰ Francisco Fernández de Salazar, *México en 1554 y túmulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, Porrúa, México, 1972, p. 43.



Puerta del atrio de la iglesia de La Magdalena Contreras.

Cuando pasan frente a la catedral les sorprende que sea “un templo tan pequeño, humilde y pobremente adornado”,¹¹ lo que concuerda con la ilustración del plano de Santa Cruz, en el que la iglesia de Santiago de Tlatelolco aparece mucho más grande.

También Francisco Hernández describe:

La misma ciudad, reconstruida en ella [Tenochtitlan] que dijimos que fue fundada en su principio [...] en gran parte se ennoblece con las moradas fuertes, amplias y dignas de ser vistas de los españoles, además de otras mediocres habitadas por los indios, que se considera que llegan al número de veinte mil. Las vías públicas tienen mil quinientos pasos de largo y cincuenta de ancho. Mercados anchísimos, amplios palacios reales, numerosos templos y monasterios famosos por su santidad, doctrina y por la gran cantidad de varones y de mujeres. Abunda en hospitales, escuelas y colegios. La engrandecen también el virrey, la Real Audiencia, los magistrados, el arzobispo, artífices habilísimos para hacer cualquier cosa y cultivadores de las

bellas artes y de las ciencias. Y para abarcar mucho en pocas palabras, todo lo egregio que pueda ser encontrado en las ciudades más florecientes de España. ¡Qué diré de la jurisdicción altísima, de los amenísimos huertos, de los manantiales cristalinos y dulcísimos, de los fértiles campos de riego sembrados de trigo, de la abundancia de ganado lanar y caballar y de peces de muchos géneros, de metales, oro, plata, bronce y también de la increíble copia de sal gema y de todos los otros minerales, de la jocundidad de suave clima en perpetua primavera, de la cantidad de los varios frutos y legumbres en cualquier época del año; de la pulcritud de las mujeres indígenas, de la prestancia, celeridad y fortalezas de los caballos y de otras muchísimas cosas que juzgué que debían ser guardadas en silencio, tanto porque callarlas...¹²

Uno de los elementos naturales que más llama la atención y que hace pensar en lo que perdimos del hermoso entorno de la Ciudad de México, es la presencia del gran lago y la cantidad de aves que inmigraban anualmente. Plasmado en la memoria de Bernal Díaz, a partir del momento que lo ve desde la cima del Gran Teocalli de Tenochtitlan, y descrito por Cervantes de Salazar en 1554 a través de las palabras de asombro del recién llegado Alfaro, en el *Códice de Santa Cruz*: “Es tal la abundancia de barcas, tal la de canoas de carga, excelentes para producir mercancías, que no hay motivo de echar de menos las de Venecia”.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

¹² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 88-89.

El *Códice de Tlatelolco*, elaborado en la segunda mitad del siglo XVI, se compone de una secuencia del señorío tlatelolca a lo largo de 18 años de vida colonial. Allí se representa el *tecpan*, asiento del gobierno local, donde se distinguen cinco arcos, visibles todavía hoy dentro de un edificio público de la unidad habitacional Nonoalco Tlatelolco, así como una parte del túmulo mortuario, la obra funeraria de Claudio Arciniega.¹³

También podemos mencionar una página del *Códice Osuna*, de alrededor de 1565, en la que se encuentran, en el centro, el glifo de Tenochtitlan, la cabeza de Pedro de Gante —uno de los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España—, la torre de un templo y en cada una de las esquinas cuatro torres de iglesia con los nombres cristianos de los barrios San Sebastián, Santa María, San Juan y San Pablo. Asimismo aparecen ilustraciones de palacios y huertos de españoles trabajados por los indios, ya que se trata de un código en el que se exponen las quejas de los indios trabajadores en contra del oidor Puga.¹⁴

Las relaciones geográficas de Culhuacán e Iztapalapa, escritas en 1580 por Gonzalo Gallegos y fray Juan Núñez (la primera) y por Francisco Loya (la segunda) se complementan con dos pinturas de estos lugares —realizadas por Pedro de San Agustín y Martín Caso, respectivamente— que muestran conceptos tradicionales indígenas y donde se observa “menos que un ‘mestizaje’, una traducción del espacio precortesiano al lenguaje convencional y figurativo europeo”.¹⁵ En la glosa de la pintura de Culhuacán se enumeran las diferentes iglesias y capillas, los cerros de Iztapalapa y de Culhuacán, un estanque y un molino de papel, también en este documento aparecen canales y caminos. En la pintura de Iztapalapa se ilustra la iglesia de San Lucas Iztapalapa y otras más pequeñas así como la laguna, una fuente de agua, canales y calles con sus respectivas “huellas”, entre las que se distingue la calzada Ermita.

Por otra parte, en el Archivo General de la Nación hay gran número de documentos del Ramo de Tierras que contienen planos de solares indígenas, con sus respectivas casas de los diferentes pueblos que actualmente conforman la Ciudad de México, así como mapas con elementos emblemáticos como huellas para identificar caminos, símbolos de agua que ubican tanto ríos como nacimientos, de agua y símbolos de *tepetl* o cerros. Muchos de estos documentos están en espera de ser estudiados.

Portada de la iglesia de San Juan Mixcoac.



¹³ Xavier Noguez, “El *Códice de Tlatelolco*. Una nueva analogía”, en Xavier Noguez y Stephanie Woods (coords.), *De tlacuilos y escribanos*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1998, p. 94.

¹⁴ John B. Glass y Donald Robertson, “A census of Native Middle American Pictorial Manuscripts”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. XV, Austin, Howard Kline, University of Austin Press, 1975, p. 468.

¹⁵ René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo II, México, UNAM-IIA.



Ajolote

Los recursos naturales y los pueblos originarios de la Ciudad de México

PATRICIA GARCÍA SÁNCHEZ*

PRESENTACIÓN



LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL DISTRITO FEDERAL SOBREVIVIERON A conquistas de otros pueblos y de otras culturas, pero lo que más afecta sus recursos naturales es el crecimiento de la mancha urbana, ya que sus territorios han sido invadidos por casas y sus fuentes de agua, ríos y manantiales se entubaron para abastecer la ciudad o están contaminados por desechos urbanos, además de que los lagos han sido desecados para la urbanización. Sin embargo, los habitantes de estos pueblos no han abandonado sus lugares de origen a pesar de que ya no obtienen, como antes, toda su alimentación de la tierra, los lagos y los bosques cercanos. Algunos poblados, los más afortunados, conviven entre lo rural y lo urbano, a otros los absorbió totalmente la mancha urbana. Ambos tipos de pueblos alteraron su modo de vida, unos se opusieron a ser desplazados o desarticulados y otros más siguen defendiendo sus tierras, su gran recurso natural.

Los poblados del surponiente del Distrito Federal son los que lograron contener un poco más la mancha urbana y aún son propietarios de diversos recursos naturales, por lo que nos enfocaremos en ellos en este estudio.

A la diversidad geográfica, biológica y cultural que va desde la zona lacustre a la boscosa, así como al gran número de ecosistemas y de flora y fauna endémica, se suma la riqueza cultural de sus pueblos, comunidades y ejidos.

LOS RECURSOS NATURALES Y SU UBICACIÓN GEOGRÁFICA

En el sur y surponiente de la Ciudad de México se localizan las principales áreas verdes, serranías, bosques y fuentes de agua, recursos de vital importancia que presentan un gradiente muy marcado de ecosistemas. El corredor Ajusco-Chichinautzin, en el sur, favorece la conservación de recursos naturales al tiempo que aminora el crecimiento de la mancha urbana entre las ciudades de México y Cuernavaca. Asimismo, es primordial para la recarga de los mantos acuíferos, así como para la dinámica físico-biológica de toda la Cuenca del Valle de México, ubicada en el centro-sur del Eje Neovolcánico Transversal, lo que

* Integrante del equipo Ciudad de México.

permite mantener procesos ecológicos de contacto y transición de las dos regiones biogeográficas del continente americano: la Neártica y la Neotropical.¹

En el norte y nororiente de la ciudad, aunque los recursos naturales han sido absorbidos casi en su totalidad por el crecimiento de la mancha urbana, todavía hay algunos sitios como la Sierra de Guadalupe, donde se ubican los cerros Zacatenco, Tepeyac y Chiquihuite; también encontramos otros cerros aislados como el de Chapultepec, Peñón de los Baños y Peñón del Marqués.

La vegetación actual² de la Ciudad de México es el resultado de diversos procesos antropogénicos y cuenta con gran diversidad de bosques: de oyamel, de pino-oyamel, de pino, de encino, de pino-encino, así como matorrales, pastizales y vegetación urbana y de agricultura. La importancia de la región del Valle de México radica en que dispone de 2 000 especies de plantas vasculares, de las cuales unas 942 se encuentran sólo en el surponiente. Esta cantidad es significativa si se considera que el número de especies en todo México es de alrededor de 20 000,³ de ellas al menos 160 las utiliza el ser humano.

Con respecto a la fauna, uno de los grupos más importantes es el de los mamíferos. En la región surponiente se encuentran 84 especies y 105 en todo el Valle de México, de las 500 que existen en el país. Asimismo encontramos 113 especies de aves, 59 de reptiles, 23 de anfibios y 15 de peces. Es importante destacar que entre la fauna existen: 27 especies amenazadas, 24 especies raras, 15 sujetas a protección especial y 12 en peligro de extinción. De acuerdo con L. Arriaga *et al.*,⁴ la presencia endémica para vertebrados es alta, para plantas vasculares es media y para hongos es alta.

En cuanto a los recursos acuáticos, la mayoría de los lagos, ríos y arroyos están en proceso de desaparición o son remanentes debido a la modificación del entorno, sobre todo por la deforestación, denudación y erosión de los suelos,

la desecación de los lagos (principalmente en el norte), la pérdida de hábitat terrestres y acuáticos, el agotamiento de acuíferos y el consecuente cambio en el patrón hidrológico, así como el crecimiento urbano sin planificación. En el norte de la ciudad, la contaminación de estos recursos se debe principalmente a que en ella se vierten aguas residuales, industriales y domésticas; y en el sur, aguas residuales, domésticas y agroquímicos. Para el año 2000⁵ se extraían aproximadamente 45 m³/s del sistema acuífero del Valle de México, principal causa de los hundimientos del terreno.



Chinampas de Iztapalapa.

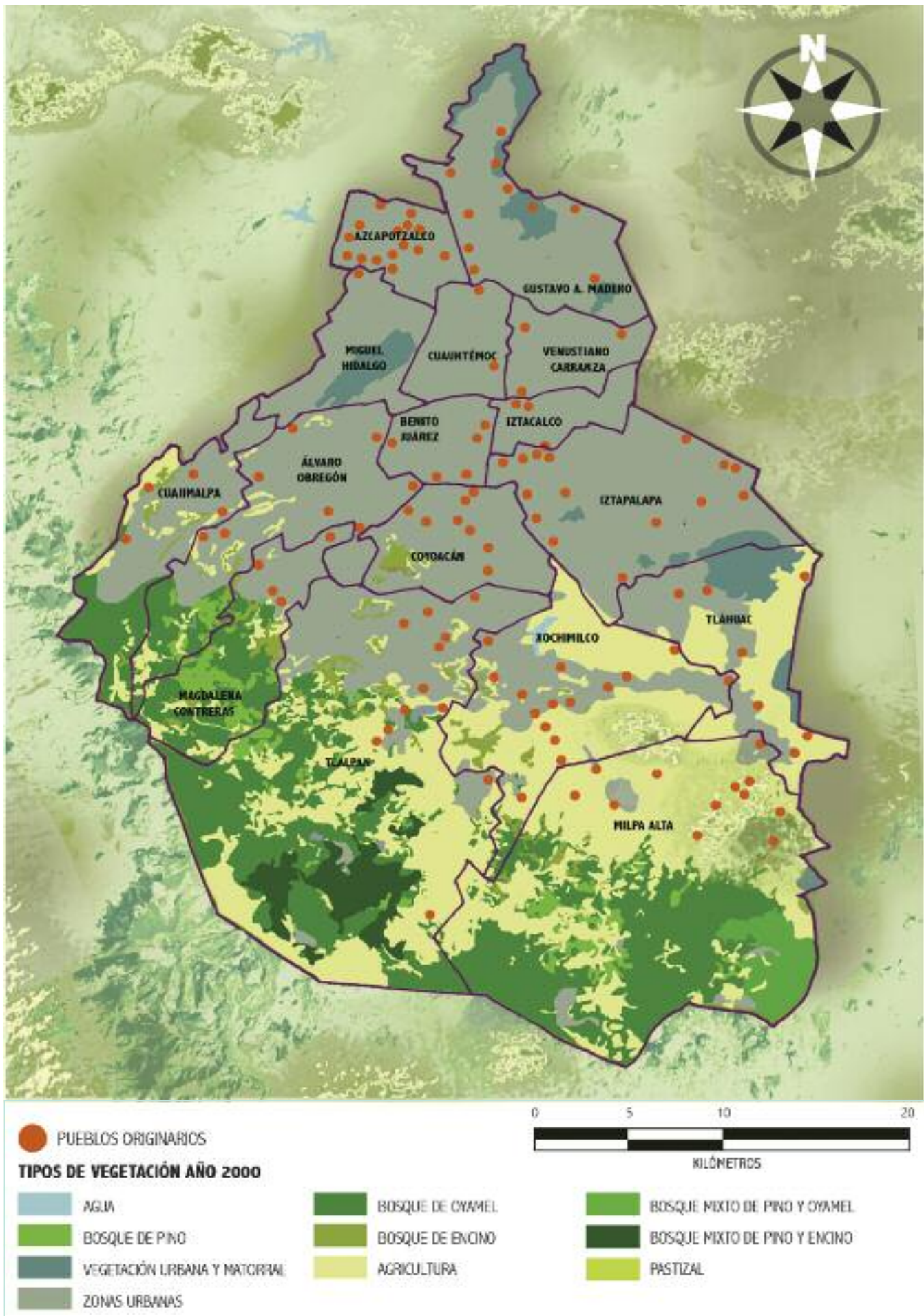
¹ G. Cevallos y C. Galindo, *Mamíferos silvestres de la Cuenca de México*, México, Limusa, 1984.

² Semarnat, "Sur del Distrito Federal", en *La deforestación en 24 regiones*. PRODEFS, México, Semarnat-CONANP, 2003, pp. 190-197.

³ Rosaura Grether, *Diagnóstico regional del surponiente del Distrito Federal*, México, UAM-Iztapalapa, 1996; *Propuesta técnica del Programa de Desarrollo Regional Sustentable de la Región Sur del Distrito Federal*, México, UAM-Iztapalapa, 1996.

⁴ L. Arriaga, J. M. Espinoza *et al.* (coords.), *Regiones terrestres prioritarias de México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2000.

⁵ C. L. Arriaga, V. S. Aguilar y D. J. Alcocer, *Aguas continentales y diversidad biológica de México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2000.



MAPA 10. Pueblos originarios y tipos de vegetación actual. Mapa de vegetación actual modificado del mapa del año 2000. Fuente: "Sur del Distrito Federal", en *La deforestación en 24 regiones PRODEFS*, México, Semarnat-CONANP, 2003.



Invernadero, Xochimilco.

La riqueza biológica y el paisaje son resultado de la variabilidad de altitudes, la topografía, los diferentes climas, la posición geográfica y la historia geológica, lo que provee un mosaico de ambientes, hábitat y microhábitat con elementos de insularización para un importante número de especies sedentarias, cuyo resultado es un intrincado patrón de distribución de especies.⁶ Ésta es una zona compleja en sí misma, ya que presenta una mezcla de diferentes estados sucesionales de bosques y matorrales.

La vegetación potencial de la región del Distrito Federal, es decir, la que existió originalmente y de manera natural antes de cualquier alteración realizada por el ser humano, comprendía las siguientes variedades: bosque de coníferas (pino, oyamel, ciprés, juníperos y sabinos o ahuehuetes), bosque de encino, matorral xerófilo, vegetación acuática y subacuática y pastizales naturales.

La importancia de los terrenos agrícolas, ganaderos y forestales —además de para los productores, en su mayoría comuneros o ejidatarios pertenecientes a pueblos originarios— son fundamentales para la conservación y sobrevivencia de la gran Ciudad de México, pues se calcula que el área rural aporta 71% del agua que allí

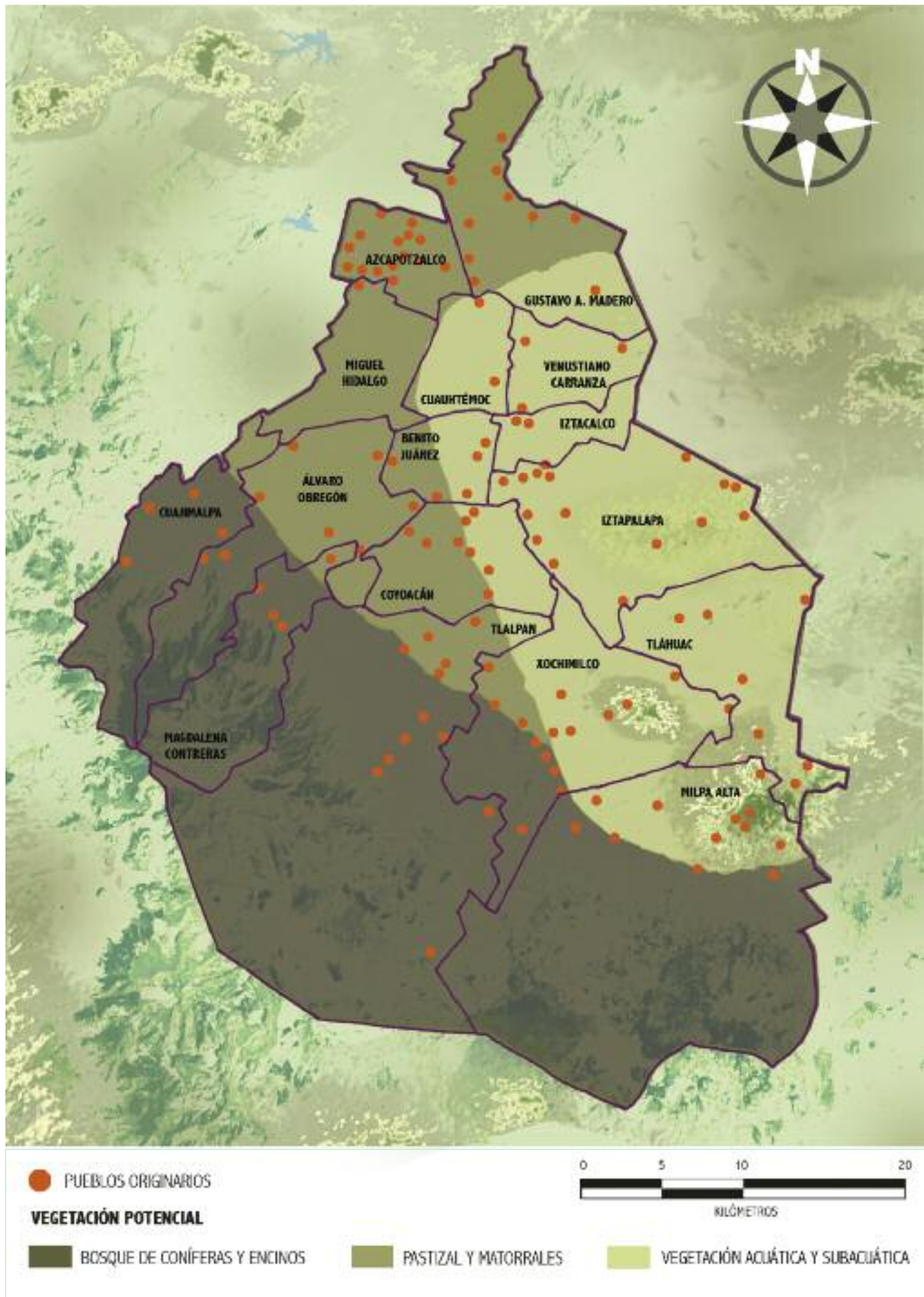
se consume y sus bosques producen el oxígeno necesario para quienes la habitan; además de la elevada biodiversidad que contiene.

Los problemas antropogénicos que han provocado la pérdida o degradación de sus recursos naturales son: la urbanización, la fragmentación que ocasiona la construcción de vías de comunicación, el avance de las actividades agropecuarias (agricultura intensiva y pastoreo), la quema, la deforestación y el turismo. Las actividades agropecuarias y el crecimiento de la mancha urbana son las que en mayor medida provocan la sobreexplotación de los recursos naturales, debido al creciente número de personas que habitan en los pueblos originarios (indígenas, campesinos mestizos y pobladores netamente urbanos).

APROPIACIÓN Y MANEJO DE LOS RECURSOS NATURALES POR LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

La calidad de la tierra disponible entre los ejidatarios y comuneros en el Distrito Federal muestra su potencial productivo: más de 64% se destina a usos agropecuarios y forestales, mientras que el resto corresponde a la propiedad privada. Los pueblos con mayor extensión de tierra agrícola, ganadera o forestal son los que se ubican en las delegaciones Tlalpan y Milpa Alta; les siguen Tláhuac, Xochimilco y Magdalena Contreras; después están Cuajimalpa y Álvaro Obregón; las restantes no representan una superficie importante.

⁶ J. Rzedowski y G. C. Rzedowski, "Sinopsis numérica de la flora fanerogámica del Valle de México", en *Acta Botánica Mexicana*, núm. 8, 1989, pp. 15-30.



MAPA 11. Pueblos originarios y vegetación potencial. Mapa de vegetación potencial modificado del mapa del año 2000. Fuente: "Sur del Distrito Federal", en *La deforestación en 24 regiones PRODEFS*, México, Semarnat-CONANP, 2003.

En cuanto a la apropiación y conservación de los recursos naturales, encontramos que para los habitantes de los pueblos originarios cada entorno ecológico constituye un escenario único donde tienen lugar procesos de apropiación de los elementos de la naturaleza. Por ejemplo, cada zona ofrece un conjunto particular de recursos bióticos, minerales, etc., o bien, determina qué tipo de cultivo agrícola se puede implantar. Este proceso ocurre, por un lado, como una apropiación material, es decir, en producción de bienes, y por otro, como apropiación intelectual, es decir, de forma simbólica. De esta manera, cada pueblo está en un proceso constante para alcanzar su producción material (agricultura, pesca, extracción mineral, aprovechamiento forestal, etc.) y su producción intelectual (cosmovisiones, conocimiento de la naturaleza, mitos, etc.). Todo esto da como resultado la gran diversidad de conocimiento y actividades de los pueblos originarios, que se evidencia en diversas expresiones culturales de sus habitantes relacionadas con sus recursos naturales, costumbres, festividades y vida diaria.

En estos pueblos encontramos gran cantidad de conocimientos, tecnologías y estrategias de apropiación de la naturaleza. Por ejemplo, las personas que trabajan en el campo usan las plantas como auxiliares en la medición del tiempo, en el conocimiento del tipo de clima (según un campesino de San Pedro Tláhuac, "...si las golondrinas vuelan al ras del agua en los canales significa que va a llover..."), los tipos de suelo y de roca; saberes útiles para decidir dónde construir

su casa o el tipo de cultivo más adecuado, entre otras cosas. Los nativos utilizan las plantas de maneras muy diversas: para ornato, alimentación, construcción de viviendas, elaboración de telas, utensilios y objetos de uso doméstico, para uso medicinal, estimulantes, símbolos o emblemas, así como para ceremonias y actividades rituales, entre otras. Pero también se han perdido muchos de estos conocimientos como resultado de los cambios sociales y culturales que inciden en la forma de vida de la gente (Cuadro 4).

El principal uso del suelo en la superficie rural del Distrito Federal corresponde al sector forestal (45%), cuyos bosques se distribuyen en aproximadamente 42 000 ha. Los pueblos de las delegaciones Milpa Alta y Tlalpan son los que cuentan con mayor extensión, seguidos por pueblos de Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Xochimilco y Contreras.


La producción forestal se restringe básicamente a madera de pino y oyamel, después está el encino y otras coníferas y latifoliadas. Sin embargo, la explotación maderera ha decaído notablemente en los últimos 15 años. Otras actividades dentro del área boscosa son la recolección de madera muerta para uso doméstico y venta de leña —pero también se da la tala clandestina—, la extracción de tierra para jardines y macetas y de materiales como arena, piedra volcánica y tezontle.

La actividad agrícola se realiza en una superficie que ha crecido con el transcurso del tiempo. Los principales cultivos se pueden dividir en perennes y anuales, o en alimenticios (elote, maíz de grano, frijol, avena grano, chícharo, etc.), forrajeros (avena, maíz, remolacha, alfalfa verde, ebol y veza, pasto *Rye grass*, entre otros), hortícolas (zanahoria, espinaca, amaranto, calabacita, acelga, rabanito, romerito, apio, lechuga, betabel, brócoli, verdolaga, haba verde con cáscara, tomate verde, coliflor, col y papa), florales (geranio, alhelí y clavel, dentro de las anuales, y rosa y nochebuena como perennes) y árboles frutales y de navidad, que son los principales perennes.



Flor de nochebuena.

CUADRO 4
FLORA UTILIZADA POR LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DEL DISTRITO FEDERAL

Flora			Uso							
Nombre común	Género	Especie	1	2	3	4	5	6	7	8
	Taxodium	mucronatum		X	X	X				
Ale	Alnus	acuminata ssp arguta		X	X	X				
Alfilerillo	Erodium	moschatum			X					
	Geranium	potentillaefolium			X	X		X		
Amaranto	Amaranthus	hipochondriacus					X	X	X	
	Amaranthus	hybridus			X					X
Capulín	Prunus	serotina			X		X			
Cempasúchitl	Senecio	albo-lutescens			X					
	Senecio	barba-johannis			X					
	Senecio	calosus				X				
	Tagetes	erecta			X					X
	Tagetes	lucida								
Chicalote blanco	Argemone	platyceras			X					
Gruelo	Juniperus	monticola				X				
Comirillo	Echeveria	secunda				X				
	Fumaria	parviflora			X					
Coralina	Lepidium	schaftneri			X					
	Erythina	coraloides			X	X				
Cordoncillo	Alchemilla	pringlei			X					
	Ribes	cliatum			X					
	Sedum	moranense			X	X				
Encino cucharilla roja	Quercus	crassifolia			X					
Epazote	Chenopodium	ambrosioides			X		X			
Fresa silvestre	Fragaria	mexicana			X					
Geranio de olor	Acalypha	phleoides			X					
	Euphorbia	prostrata o postrata			X					
	Geranium	soemanni			X					
	Oxalis	jacquiniana			X			X		
	Oxalis	tetraphyla			X					
	Schinus	molle	X		X					
Gusanera / gusanillo	Iresine	diffusa			X		X			
	Ranunculus	dichotomus			X					
Maíz	Commelina	coelestis			X					
	Menfreda	pringlei			X					
	Schoenocaulon	pringlei			X					
	Stenanthium	frigidum			X					
	Tigridia	pavonia				X				
	Yuca	filifera				X				
	Zea	mays		X	X		X	X	X	
Manzanita / tejocote	Crataegus	pubescens			X		X			
Ócote	Pinus	pseudostrobus		X	X					
Palo de casa	Alnus	jurullensis ssp. jurullensis		X		X				
Palo dulce	Eysenhardtia	polystachya			X					
Pelo de ángel	Calliandra	grandiflora			X					
Pino	Abies	religiosa	X	X						
Pino común/real/blanco	Pinus	montezumae		X	X					

Construcción (1), industrial (2), medicinal (3), ornato (4), alimentación (5), forraje (6), ceremonial o ritual (7) y artesanal (8).

CUADRO 4
FLORA UTILIZADA POR LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DEL DISTRITO FEDERAL

Flora			Uso							
Nombre común	Genero	Especie	1	2	3	4	5	6	7	8
Pino de las alturas	Pinus	hartwegii	X							
Pino prieto / chino	Pinus	leiophylla	X							
Remolacha	Beta	vulgaris			X					
Sauce blanco	Salix	bonplandiana			X					
Vergonzosa	Mimosa	albida			X					
Zacate de escoba	Muhlenbergia	macroura		X	X					X
	Muhlenbergia	montana						X		
	Muhlenbergia	pubescens						X		
Zacate de escobilla / espiga	Muhlenbergia	robusta						X		X
	Muhlenbergia	tenuifolia						X		
	Muhlenbergia	utilis						X		
	Panicum	bulbosum						X		
	Panicum	hili						X		
	Paspalum	distichum			X			X		
	Paspalum	tenellum						X		
	Pennisetum	clandestinum				X		X		
	Pennisetum	vilosum				X				
	Phalaris	canariensis				X		X		
	Poa	pratensis				X		X		
	Rhynchelirum	repens						X		
	Secale cereale				X		X	X		
	Trachypogon	montufari	X					X		
	Tripsacum	dactyloides						X		
Zacate liso	Muhlenbergia	quadridentata		X				X		X
Zacate tres barbas	Aristida	apressa								X
	Aristida	laxa						X		
	Avena	sativa			X		X	X		
	Bouteloua	radicosa						X		
	Bouteloua	repens						X		
	Bouteloua	scorpiodes						X		
	Bouteloua	simplex						X		
Zarzamora / zarza	Rubus	liebmannii			X					

Construcción (1), industrial (2), medicinal (3), ornato (4), alimentación (5), forraje (6), ceremonial o ritual (7) y artesanal (8).

Fuente: Conabio, Listado de especies del surponiente del Distrito Federal, 1997.

Actualmente cerca de 85% de los cultivos son anuales y el resto, perennes. La superficie más grande la ocupan los sembradíos anuales de maíz (para elote) y avena forrajera, seguidos de cultivos perennes como nopal (para hortaliza), maíz y avena (para grano) y chícharo; aunque es importante mencionar que existe una tendencia a la diversificación de cultivos hortícolas.



Los animales, al igual que las plantas, han jugado un papel importante en el desarrollo cultural de los pueblos originarios. Los emplean para facilitar el trabajo y las labores del campo, para protección, como alimento, para uso medicinal y otros aspectos relacionados con la salud, de ornato, como objetos de uso doméstico, símbolos o emblemas, así como en ceremonias y actividades rituales (Cuadro 5).

CUADRO 5
FAUNA UTILIZADA POR LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DEL DISTRITO FEDERAL

FAUNA			Uso				
Nombre común	Género	Especie	1	2	3	4	5
 Mamíferos							
Ardilla arborícola	Sciurus	aureogaster nigrescens	X				
Ardilla arborícola	Sciurus	oculatus telucae	X				
Ardilla terrestre	Spermophilus	mexicanus mexicanus	X	X			
Armadillo	Dasypus	novemcinctus mexicanus	X	X	X		X
Cacomixtle o gato ladrón	Bassariscus	astutus	X				X
Comadreja	Mustela	frenata frenata	X		X		
Conejo	Sylvilagus	floridanus orizabae	X				X
Conejo castellano	Sylvilagus	floridanus	X				X
Conejo montés	Sylvilagus	cunicularius cunicularius	X				X
Conejo zacatuche, teparingo, tepolito o conejo de los volcanes	Romerolagus	diazi	X				X
Coyote	Canis	latrans	X				
Gato montés	Lynx	rufus	X	X			
Liebre torda	Lepus	calotis	X				
Mapache	Procyon	lotor hernandezii	X	X			X
Mofeta manchada o moteada	Spilogale	putorius angustifrons	X	X			
Murdéiogo	Tadarida	brasiliensis mexicana	X				
Puma	Felis	concolor azteca	X		X		
Techalotes o ardilla de las rocas	Spermophilus	variegatus variegatus	X				
Tejón, coatí	Nasua	nasua molaris	X				
Tejón, tlacoyote	Taxidea	taxus berlandieri	X				
Tlacuache	Didelphis	virginiana californica	X		X		
Venado cola blanca mexicano	Odocoileus	virginianus mexicanus	X	X	X		
Zorra gris, candinga	Urocyon	cinereobargenteus nigrirostris	X	X	X		
 Peces							
Charal	Chirostoma	jordani					X
Platí	Xiphophorus	variatus		X			
Pupo del valle	Algansea	tincella					X
 Anfibios							
Axolotl, ajolote	Ambystoma	mexicanum			X		
	Rhyacosideron	altamirani					

Criogénico (1), comercial (2), medicinal (3), ornato (4) y alimentación (5).

CUADRO 5
FAUNA UTILIZADA POR LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DEL DISTRITO FEDERAL

FAUNA			Uso				
NOMBRE COMÚN	GÉNERO	ESPECIE	1	2	3	4	5
 Aves							
Aguililla cola roja	Buteo	jamaicensis		X			
Búho común	Bubo	virginianus		X			
Cardenal	Piranga	bidentata		X			
Codorniz virginiana	Colinus	virginianus ridgwayi	X				X
Gavián de Cooper	Accipiter	cooperi	X	X			
Gorrion común	Passer	domesticus		X			
Gorrion zacatonero ala rufa	Aimophila	mystacalis		X			
Halcón	Falco	sparverius		X			
Paloma ala blanca	Zenaida	asiatica	X				X
Paloma domestica	Columba	livia	X				X
Reinita gusanera	Helminthos	vermivorus		X			
Ruiseñor / jilguero oscuro	Myadestes	obscurus		X			
Turpial de ojo rayado	Icterus	bullockii		X			
Urraca mexicana	Aphelocoma	ultramarina	X	X			
 Reptiles							
Cascabel de bosque	Crotalus	triseriatus triseriatus		X			X
	Crotalus	triseriatus anahuacus		X			
Iguana común	Iguana	iguana			X		X
Lagarto cornudo	Phrynosoma	orbiculare orbiculare			X		

Cinegético (1), comercial (2), medicinal (3), ornato (4) y alimentación (5).

Fuente: Conabio, *Listado de especies del surponiente del Distrito Federal*, 1997.

Asimismo, estos pueblos crían ganado bovino, porcino, caprino y ovino, así como aves de corral, conejos, caballos y asnos, aunque de acuerdo con la Sagarpa, esta actividad tiende a reducirse. Los usos que dan a estos animales son: consumo familiar, venta del animal vivo, venta de sus derivados (lácteos, huevo, lana), para comida preparada (barbacoa, mixiotes, etc.) y tracción (trabajo o turismo). La mayor parte del ganado bovino y porcino se concentra en pueblos de las delegaciones Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta. Mientras que la delegación Tlalpan destaca por tener más ganado ovino, le sigue en importancia Milpa Alta. La cría de aves se encuentra principalmente en Tláhuac, Xochimilco y Tlalpan.

Para los nativos de los pueblos originarios es una gran responsabilidad conservar tanto la flora y la fauna como sus conocimientos y tecnologías, porque son ellos los poseedores de prácticamente todas las áreas de recursos naturales que aún existen en la Ciudad de México.

ORGANIZACIÓN ESPACIAL Y SOCIAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Es importante mencionar que cuando hablamos de comunidades o pueblos, nos referimos al núcleo de población o a la figura jurídica que detenta la tierra. En el Distrito Federal, aun cuando no existen autoridades ciudadanas entre los poblados y las delegaciones políticas, los pueblos que todavía detentan la propiedad de la tierra bajo la forma social, siguen teniendo una identidad rural. En los estudios de caso que aquí mencionamos, se trabajó por un lado con el ejido y por otro con la comunidad agraria, es decir, no se involucró a toda la población.

En los pueblos del sur y surponiente se llevan a cabo fiestas patronales y mayordomías en las que se advierte un sentimiento de identidad, arraigado sobre todo a su tierra y su santo patrono. Estas festividades por lo general están relacionadas con las actividades productivas primarias, aun cuando ya no se trabaje la tierra. Durante estas celebraciones se realizan ofrendas, actos religiosos en las tierras de cultivo y en las montañas que les proporcionan alimentos o en fuentes de agua, como manantiales. Tales actividades muestran el conocimiento de los pobladores sobre el valor de sus recursos naturales, así como su vinculación y gran respeto hacia éstos.

Pero en los pueblos del norte y nororiente el estado de conservación de los recursos naturales es muy distinto del anterior. Esto se ha propiciado principalmente por factores como la destrucción de las áreas verdes, el crecimiento

CHINAMPAS: ENTRE APANTLES Y ACALOTES

JOSÉ GENOVEVO PÉREZ ESPINOSA*

DE LOS PUEBLOS DEL SUR DE LA Cuenca del Valle de México, los de Xochimilco y Tláhuac poseen una historia y una cultura muy particulares en relación con el agua. Son comunidades lacustres que tienen una identidad común y las chinampas son su característica primordial. El esfuerzo de estas antiguas culturas por adaptarse al ambiente dio como resultado la creación de chinampas en los lagos de Chalco y Xochimilco. Se trata de una antigua tecnología agrícola que aún sorprende por sus altos rendimientos, la

diversidad de cultivos y la calidad de su producción. La chinampa ha demostrado ser redituable a largo plazo y la agricultura chinampera todavía es el principal factor de identidad que configura un modelo cultural rico en expresiones organizativas y rituales.

Los investigadores modernos continúan estudiando el agroecosistema chinampero: sistema tradicional integrado por milpas, *tlacolol*, *huamil*, huertos y explotación de las selvas. Las chinampas son un legado histórico para la humanidad, una especie de jardín milenario de la Ciudad de México.

MÉTODO CONSTRUCTIVO DE CHINAMPAS CON "CÉSPED", CINTA, PANTANO O *ATLAPALACATL*

En el *atlapalacatl*, método para levantar la chinampa sobre una gruesa capa de vegetación acuática flotante, primero se marcaba en la ciénaga un rectángulo de unos 10 a 12 m de ancho por 100 a 120 m de largo, destapando con una coa de doble filo las futuras zanjas (*apantlis* o *acalotes*) o canales. Luego se cortaban estas "cintas" en tiras largas y angostas, para depositarlas en lo que sería el camellón; después se cubría con tierra y lodo y más tiras de "césped" hasta

* Gobierno del Distrito Federal.

demográfico, la invasión de tierras para vivienda, la compra-venta de bienes raíces y el abandono de las prácticas agrícolas debido a cambios de usos y costumbres.

Es importante mencionar que comuneros y/o ejidatarios que pertenecen a poblados principalmente de las delegaciones Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Milpa Alta y Magdalena Contreras, y que poseen y aprovechan sus recursos forestales, mediante asambleas se han coordinado y organizado de manera continua para la defensa de sus recursos naturales.

Entre las comunidades rurales del Distrito Federal existe un intercambio de experiencias, ejemplo de ello es el Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac, que se llevó a cabo en San Mateo Tlaltenango, en el cual se hicieron diversas propuestas para ayudar a que estas comunidades sobrevivan frente al avance de la ciudad.

En las zonas rurales existen 55 organizaciones de primer nivel, 24 asociaciones agrícolas locales, 23 sociedades de producción rural, 19 asociaciones ganaderas locales, seis sociedades cooperativas locales de producción, cinco sociedades de solidaridad social y una asociación civil. Entre las organizaciones de tercer nivel se cuentan dos uniones de ejidos y comunidades, las uniones regionales de floricultores y nopalers y una fundación de productores de nopal.

Los sistemas de producción son las formas concretas en que se manejan los recursos naturales, es decir, son un conjunto de actividades productivas que se realizan bajo pautas de tiempo y movimientos específicos, acotados por prácti-

alcanzar una altura de 2 m. Transcurridos unos meses ya era posible sembrar alguna hortaliza, pero se le daba mantenimiento permanente a la chinampa durante todo el año (se “alza” o se “levanta” o se “rebaja”).

SIGNIFICADO DE LAS CHINAMPAS EN LA HISTORIA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

La construcción de chinampas en la ciénaga de los lagos de Xochimilco y Chalco es un ejemplo de la alta tecnología indígena de origen náhuatl. Una chinampa es un terreno construido de manera artificial en la ciénaga, casi siempre de forma rectangular, orientado las más de las veces de norte a sur, parecido a una isla y rodeado por apantles y acalotes; estos últimos son canales y zanjas, con ahuejotes en los bordos que le

confieren la particular fisonomía que tiene el paisaje lacustre de estos pueblos. El ahuejote, árbol ancestral de las chinampas que le da consistencia y fortaleza al suelo y cuyas raíces refuerzan el contorno de estos terrenos, es el *Salix bomplandiana*, tantas veces repetido por los estudiantes de biología y agronomía que visitan Xochimilco, un gran la-

boratorio de las ciencias agrícolas precolombinas.

Con cinta, césped, pantano o *atlapalacatl*, es decir, gruesas capas de vegetación acuática flotante, se levantaron cientos de chinampas sobreponiendo estos materiales y utilizando lodo.

De esta agricultura antigua, que perdura en los viejos pueblos origina-



Chinampa en San Luis Tlaxiátemalco, Xochimilco.

cas culturales, socioeconómicas y naturales donde se asegura y reproduce el sistema de producción agropecuario. La diversificación de las actividades es básica dentro de la lógica productiva de las familias de la región, pues garantiza tanto la rentabilidad de sus potencialidades económicas como la conservación de su entorno ecológico.

Esta diversificación de estrategias productivas al interior de las unidades domésticas es similar en todas las comunidades rural-urbanas del Distrito Federal. Sin embargo, cada una presenta variaciones en función de las características propias de su entorno natural y de la mano de obra familiar disponible. Las estrategias por medio de las cuales cada familia combina y articula diferentes prácticas productivas, conforman su quehacer económico y tienen que ver con la situación en que se encuentra la tenencia de la tierra (comunal, privada o ejidal) y el tipo de fuerza de trabajo (familiar o contrato). Existe una clara relación entre el ciclo doméstico, la disponibilidad de mano de obra, las diferentes actividades y la cantidad de recursos con que cuenta cada unidad doméstica.

Los pueblos originarios del Distrito Federal no son totalmente rurales y tampoco urbanos del todo, ya que las actividades agrícola-

Chinampa en San Luis
Tlaxialtemalco,
Xochimilco.



rios del Distrito Federal, ahora pertenecientes a la Mesoamérica moderna del siglo XXI, todavía hay chinampas en Xochimilco, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco, San Pedro Tláhuac y San Andrés Mixquic. Tales poblaciones aún nos siguen enseñando que poseen una cultura propia relacionada con el agua.

La palabra chinampa proviene del náhuatl *chinampan*: de *chinamitl* (cerca de cañas o varas) y *pan* (sobre). Etimológicamente significa "sobre el cerco de cañas o varas". Por su parte, chinampanecas o chinamperos procede de *acalli* o canoa; *acalote* de *otli* o camino de canoas; y *apantle*, que quiere decir zanja, tepanero. El que se sitúa al frente, tlacualero, es el que va por la comida; *acomana* es aflojar las plantas.

Todavía se menciona el nombre de los parajes en el chinamperio, como en el pueblo de San Gregorio Atlapulco; en Atenco, Cuapantitla, Tlilac, Zacapan, Tlachilpa, Tlapechicalli, Oztotzinco y San Sebastián Tlacuac-

pan; en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, en Ahuehuetitla, Oztotenco, Tlamelaca, Colaltenco, Tototliapan, Texcantlacpan, Acuexcomac, Ateponaxco y en Güerraco.

Ya han desaparecido las chinampas de Santiago Tulyehualco, San Nicolás Tetelco y está a punto de suceder lo mismo en Santa María Nativitas y Santa Cruz Acalpíxca. Únicamente quedan en el recuerdo las antiguas chinampas, que observaron los abuelos, que transitaban por los canales de Chalco, Ameca, Nacional y el de La Viga hasta el mercado de Jamaica, en los alrededores de Mexicaltzingo, en Santa Anita. Ahora es sólo una evocación, el re-

cuerdo de las chinampas que hubo en Iztapalapa e Ixtacalco.

También desaparecieron de la geografía lacustre el lago de Xochimilco (en la actualidad reducido a una serie de pequeñas lagunas y canales), los manantiales y ojos de agua de Oztotenco, San Diego y San Juan, en el pueblo de Tepepan, la alberca de la Noria, los manantiales de Quetzalapa, Nativitas, Santa Cruz Acalpíxca y San Juan Moyotepec, en el pueblo de San Gregorio Atlapulco, y el más caudaloso de la Cuenca de México, el de San Juan Acuexcomac, en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, además de pequeños ojos de agua en Tulyehualco.

las ocupan un lugar relativamente secundario en la dinámica productiva de cada unidad doméstica, y aun cuando las actividades agropecuarias pareciera que son



Campos de cultivo,
Xochimilco.

complementarias, son necesarias dentro de todo el entramado de actividades productivas a las que pueden dedicarse estos grupos. En los casos en que ningún miembro de la familia se dedica a las actividades agrícolas, se destina parte del ingreso obtenido por otras fuentes para contratar trabajadores que desempeñen tal actividad.

En las unidades domésticas no existe especialización de actividades, sino que recurren a una compleja combinación de las estrategias productivas para asegurar sus ingresos. Por

ejemplo, hay familias cuyas parcelas se destinan para producir maíz y forraje, y

Casi todos estos manantiales se entubaron a principios del siglo XX, en la época del presidente Porfirio Díaz, por medio del acueducto que se extendía desde San Luis Tlaxialtemalco hasta la colonia Condesa y cuya longitud alcanzaba 27 kilómetros.

Cada día se ven menos almácigos, es decir, semilleros en cuya construcción se utiliza lodo extraído del fondo del canal o zanja con el *zoquimaitl*, cuero o zurrón; después el lodo se bate y limpia en la canoa; se deposita en el camellón y por último el lodo se corta para formar pequeños cuadros conocidos como chapines. Hay almácigos para hortalizas, maíz y plantas de ornato.

El almácigo es una de las claves de la agricultura de chinampas que, junto con los trasplantes, las acomanas, las asociaciones y rotaciones de cultivos, el manejo del agua, las canoas, las formas de barbechar el suelo, cosechar las verduras u hortalizas (en manojos que se amarran con tules) y

el empleo de herramienta agrícola, constituye una agricultura refinada.

Si en el pasado las chinampas dieron de comer y beber a México-Tenochtitlan (fueron su granero), ahora son el jardín milenario que se niega a morir y que todavía sustenta a un buen número de habitantes de la gran metrópoli. ¿Quién no ha consumido cilantro, verdolagas, apio, perejil, epazote, lechuga, rábano, chilacayote, calabaza, chile, huauhzontle y col cultivados en las chinampas?

Y qué decir de la enorme lista de plantas de ornato, las flores que hacen de Xochimilco su sementera. El gran proveedor sigue ahí con su paseo en trajineras en las que todavía se observa la diversidad de flora y fauna en un recorrido único en el mundo.

Cabe señalar que los mantos freáticos más ricos de la Cuenca del Valle de México están precisamente ahí, debajo de las chinampas que son el gran proveedor de la mejor agua potable para el sustento de la ciudad más poblada del mundo.

LAS CHINAMPAS Y EL FUTURO

Las chinampas están en riesgo de perderse para siempre y es necesario hacer algo para salvarlas, ya que son parte del testimonio vivo de una cultura que pertenece a todos los mexicanos. Por esa razón, el 4 de diciembre de 1986 se les declaró zona de monumentos históricos.

La chinampería de las zonas de Xochimilco, San Gregorio Atlapulco y San Luis Tlaxialtemalco se ubica en un polígono de área natural protegida bajo la categoría de zona sujeta a conservación ecológica, a partir de mayo de 1992.

En el decreto del Programa General de Ordenamiento Ecológico del Distrito Federal, del 1 de agosto de 2000, las áreas chinamperas de Xochimilco y Tláhuac se clasifican en un suelo de conservación agroecológica especial, donde "se debe fomentar su conservación a través de la continuidad de los sistemas de manejo tradicionales: el mantenimiento

aunque su cultivo no es redituable, ayuda a complementar su dieta y la de los animales que crían. Estos animales los destinan para autoconsumo, para la comercialización en pie y para venta de alimentos los fines de semana.

Asimismo, los miembros de la familia que se dedican principalmente a las labores del hogar, practican otro tipo de cría de ganado menor de traspatio. A esto se suma el trabajo de otros familiares que se desempeñan como empleados o en oficios, e incluso en el comercio a pequeña escala. Así, se observa que las unidades domésticas tienen diversas actividades determinantes para cubrir sus necesidades.

Un factor que influye de manera notable en la economía de estas comunidades es el acceso limitado o nulo a espacios para comercializar sus productos. El ingreso a mercados grandes, como la Central de Abastos, es prácticamente imposible y los espacios en los mercados locales son muy costosos. Quienes cuentan con un sitio en estos últimos, además de vender sus productos, ofrecen una variedad de mercancías compradas en centros comerciales mayores para asegurar la clientela. Los pequeños productores que pretenden acceder a estos espacios, difícilmente pueden asumir los costos que representan, por lo que deben recurrir a la red de intermediarios que fomenta una serie de vicios dañinos para la economía familiar.

Bajo estas circunstancias, la población busca opciones mejor remuneradas pero que la mayoría de las veces son ajenas al sector agropecuario (diversos

de la hidrodinámica, prohibiendo la interrupción del flujo y comunicación de los canales y la reducción al máximo del uso de productos químicos para evitar la contaminación del suelo y agua”.

Anterior a la solicitud de que la zona chinampera se incluyera en la lista de Patrimonio Mundial en Peligro, a las autoridades mexicanas locales y federales —cuando se firmó la Convención sobre la Protección del

Patrimonio Mundial, en febrero de 1984— se les pidió “identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio mundial que se encuentra en su territorio”.

Como sistema único de cultivo en el mundo, las medidas que se tomen en favor de las chinampas —también conocidas como campos elevados, campos drenados, camellones, tajones, entre otros— deben fundamentarse en las propuestas de los artífices y protagonistas de este sistema ejemplar de la cultura ecológica de México: los indígenas chinamperos que desde hace tiempo buscan rehabilitarlas con la asesoría de diversos especialistas en agronomía, etnología, etnohistoria, hidrología, edafología, culturas populares y conservación del patrimonio.



Extracción de lodo del fondo del *apantle* en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco.

oficios, jornaleros, comercio, etc.), lo que ha ocasionado una drástica disminución de trabajadores en este rubro de actividades. Quienes aún las practican, quizá más por su modo de vida que por un interés económico, son las personas mayores, que representan la minoría en términos generales de población.

En el caso de los pueblos que ya no cuentan con recursos naturales, sus habitantes se han adaptado a la vida urbana y aprovechan sus conocimientos ancestrales en la cría de animales de traspatio y en huertos familiares, de los que obtienen parte de sus alimentos, y a veces venden el excedente, así como medicinas y condimentos, entre otros. Por ejemplo en el pueblo de Iztapalapa, que a pesar de estar rodeado e invadido por nuevos vecinos, colonos y la Central de Abastos, algunos lugareños todavía tienen animales en pequeños corrales; en sus patios traseros pueden verse cerdos, pollos, palomas y, en menor número, vacas, borregos y caballos. Cabe resaltar que en estos pueblos es evidente el importante papel que cumplen las mujeres en la continuidad y transmisión de conocimientos.

EL PROCESO DE URBANIZACIÓN Y LOS ESPACIOS DE CONSERVACIÓN DE RECURSOS NATURALES EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Debido a que la ciudad creció sobre espacios rurales ocupados por bosques o por tierras de cultivo, para establecer vastas zonas residenciales se afectaron

Milpa en chinampa,
Xochimilco.



sobre todo terrenos colectivos y grandes propiedades. Se estima que entre 1940 y 1975, por lo menos un tercio de la tierra ejidal fue convertida a usos urbanos. De esta manera, en un gran número de ejidos y tierras comunales se construyeron fraccionamientos que promovieron empresas privadas con la participación estatal.⁷

La expansión de la mancha urbana ocasionó que se perdieran tierras agrícolas de posesión colectiva, ubicadas sobre todo alrededor de la Ciudad de México. Las tierras comunales de origen colonial y los ejidos conformados a partir de 1917, fueron afectados de tal modo que de los 80 ejidos con que contaba el Distrito Federal, sólo 26 permanecieron intactos, 37 desaparecieron y 17 están ocupados parcialmente por actividades urbanas.⁸

El daño a tierras de propiedad social implicó el desplazamiento de la fuerza de trabajo ocupada en la agricultura, ya que, en términos generales, estas tierras estaban en posesión de un número mayor de productores por hectárea

⁷ Beatriz Canabal C. et al., *La ciudad y sus chinampas*, México, UAM-Xochimilco, 1992.

⁸ *Idem.*

en relación con la propiedad privada además de que tenían usos productivos. Con todo, estos núcleos agrarios aún conservan una superficie importante de tierras.

Para detener la destrucción de áreas verdes, el 18 de marzo de 1987 se emitió un decreto que restringía el uso del suelo. Asimismo se creó el área de conservación ecológica del Distrito Federal, con una superficie de 86 804 ha, después de que en 1995 se detectaron 559 asentamientos humanos en esta área, de los cuales 168 ya estaban regularizados y constituidos en zonas especiales de desarrollo controlado.

Aunque existen parques naturales dentro de la Ciudad de México, ninguno conserva sus ecosistemas originales, y los pueblos a los que pertenecían fueron absorbidos casi en su totalidad por la ciudad. Aunque estas áreas verdes constituyen útiles islas de vegetación dentro de la mancha de asfalto de la ciudad, no se pueden aprovechar como solían hacerlo los antiguos pobladores.

Cabe mencionar que en los pueblos de la región sur y surponiente, la gente se organiza para gestionar con las autoridades locales (estatales o delegacionales) y federales la conservación, restauración y aprovechamiento racional de los recursos, es decir, mantienen una lucha constante contra la invasión y extracción clandestina de recursos. Estas organizaciones buscan contribuir para ordenar el uso de la tierra y definir qué áreas son aptas para la ganadería, la agricultura, el turismo, así como para el cuidado de los bosques y la forma de generar más empleos. También hay grupos, algunos altruistas y otros

RECURSOS NATURALES EN SAN NICOLÁS TOTOLAPAN

PATRICIA GARCÍA SÁNCHEZ*

EL PUEBLO SAN NICOLÁS TOTOLAPAN, ubicado al poniente de la Ciudad de México en las estribaciones de la Sierra Ajusco-Chichinautzin, pertenece a la delegación Magdalena Contreras y está completamente integrado a la ciudad en su extremo surponiente. En este pueblo existe un reducto de vegetación y se desarrollan proyectos alternativos ecoturísticos y de conservación que benefician tanto a los ejidatarios como a gran cantidad de ciudadanos.

Por su ubicación, el clima es templado, la altitud en que se encuentra

la zona boscosa del ejido es de entre 2 700 y 3 740 msnm. Allí se encuentran especies de oyamel (*Abies religiosa*), pino (*Pinus montezumae* y *P. patula*) y diversas variedades de encinos (*Quercus*).

En el área forestal del ejido de San Nicolás Totolapan se ha detectado la presencia de fauna muy interesante; hay registro de población de venado, lince y conejo zacatuche. Es importante resaltar que estas especies están amenazadas. Por otra parte, la vegetación está sumamente afectada; se observa baja densidad de plantas y disminución de especies nativas.

Cuenta con un total aproximado de 2 000 ha de superficie ejidal y hay 336 ejidatarios. También tiene una superficie de 1 842 ha de terrenos comunales —donde se ubica el parque Los Dinamos— que son de vocación forestal, pero sin aprovechar porque no están legalmente reconocidos, pese a que se mencionan en el plano original y a sus múltiples juicios. Existen algunos conflictos por linderos, en el norte, con el pueblo Magdalena Petlacalco y para evitar el crecimiento de los asentamientos han solicitado una malla de protección.

La mayor parte de los terrenos forestales, aproximadamente 690 ha,

* Integrante del equipo Ciudad de México.

financiados por el gobierno u otras instituciones, cuyo interés es reforestar, sanear y efectuar un mayor aprovechamiento de los bosques y mejorar su vigilancia, controlar los incendios, cambiar el sistema de producción de la comunidad con apoyo de las instituciones, restaurar las tierras desgastadas, mejorar las áreas turísticas, evitar la venta de terrenos comunales, mejorar la producción ganadera y agrícola, resolver los conflictos de tenencia de la tierra y discutir los nuevos proyectos.

Algunos de los parques más importantes son: el Cerro de la Estrella (creado en 1938), cuya área pertenecía al pueblo de Iztapalapa, y el del Tepeyac (1937), perteneciente al pueblo de Villa de Guadalupe. Los que están en un mejor estado de conservación: el Parque Nacional Cumbres del Ajusco (1936), en el pueblo de Ajusco; el Parque Nacional del Desierto de los Leones (1917), dentro de la delimitación de San Mateo Tlaltenango; la Zona de Protección Forestal de las Cañadas de Contreras (1938), del pueblo Magdalena Contreras, y el Parque Ecológico de la Ciudad de México (1990), en Xochimilco. Un área importante de destacar son los humedales ubicados en la delegación Tláhuac, incluidos en el acuerdo de cooperación internacional firmado por Canadá, Estados Unidos y México para la protección y manejo de las especies de aves acuáticas migratorias, otras especies de flora y fauna silvestres y los hábitat que las sustentan. En estos parques aún se conserva vegetación y fauna originarias, aunque buena parte de ellas se encuentran en grave riesgo por la continua amenaza del crecimiento

se utilizan con cultivos de temporal y los demás están divididos en parcelas de media hasta dos hectáreas, donde principalmente siembran forrajes, como avena y maíz.

Hay 336 ejidatarios y 2 000 comuneros, inscritos en sus respectivos padrones, que representan 20.18% del total de la población. Pero si consideramos a éstos con su familia, tenemos que la mayor parte de la población está relacionada con la posesión social de la tierra. Según el presidente del comisariado ejidal, don Julián Escalona, su tarea es buscar financiamiento para que los ejidatarios se conviertan en empresarios y obtengan ganancias de sus terrenos, sin necesidad de venderlos. Para frenar la venta, se tomó la medida de modificar el reglamento del ejido de manera que la persona que vende pierde sus derechos y su título pasa a otra persona que sí trabaje la tierra, aunque no sea ejidatario. Además, se impusieron castigos y se hizo un inventario de la infraestructura de

los proyectos como patrimonio del ejido.

Cuando don Julián tomó el cargo colocó una caseta con pluma a la entrada del ejido para evitar la invasión; de esta manera, cuando algún compañero entra a trabajar tiene que pedir permiso. Para él, el problema es dejar que se asiente una persona, porque propicia la ocupación paulatina de sus familiares. Por otro lado, como autoridad tiene muchos juicios pendientes, pues no se ha prestado a sellar cualquier papel, como lo hacían las autoridades agrarias anteriores.

Existe una lucha entre los ejidatarios y los comuneros porque hay personas con derechos en ambos tipos de propiedad, lo que propicia la formación de grupos que inciden en las decisiones de las asambleas, donde los inconformes no están excluidos, participan en ellas y están desarrollando sus propias propuestas.

La producción agrícola tradicional es de maíz, frijol, haba y avena forrajera. Los terrenos de cultivo se en-

cuentran en el paraje conocido como Chichicaxpa, tiene un invernadero para hortalizas y están reestructurando el sistema de riego. Asimismo, cuentan con ganado (vacas, caballos y borregos) que al pastorear libremente daña el bosque, problema que ha promovido su estabulación.

Este ejido tiene una tradición de aprovechamiento forestal que data del siglo XX, pero ahora éste se dirige al saneamiento del bosque. Cada ejidatario tiene derecho a una cuota de ciertos metros cúbicos de madera, cantidad que determina un ingeniero forestal contratado por ellos, a quien le pagan en especie. A final de año, La Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profeпа) revisan y evalúan los árboles cortados. El ejidatario paga su remisión y vende el producto a compañías madereras o ellos mismos la compran a mejor precio para el proyecto del parque.

urbano. En cuanto a los recursos naturales de la región nororiente, no existen parques importantes para la conservación o restauración de recursos.

Los pueblos que presentan mayor organización y desarrollo autogestionario realizan esfuerzos para definir la zona urbana y su reserva territorial, sobre todo en pueblos de Tlalpan, Xochimilco y Milpa Alta. Asimismo, buscan establecer áreas para reintroducir venado cola blanca en pueblos de Milpa Alta, Tlalpan, Cuajimalpa y Magdalena Contreras. También se pretende delimitar las áreas de protección de sus manantiales, principalmente en pueblos de Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Tláhuac. Otra propuesta es definir bancos de extracción de materiales como tierra de monte, arena, piedra y tezontle en Tlalpan y Álvaro Obregón. Y por último, establecer áreas de reforestación y plantaciones, en especial para árboles de Navidad en Tlalpan, Xochimilco, Álvaro Obregón, Cuajimalpa y Magdalena Contreras.

PROBLEMÁTICA AMBIENTAL Y LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Los problemas ambientales de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México son muy serios; basta analizar cómo se ha transformado la Cuenca de México y su estado actual para darse cuenta de ello. Originalmente, la Cuenca estaba rodeada por montañas cubiertas de bosques de pinos, encinos y oyameles; prác-

Como parte de los trabajos realizados desde 1996, el ejido se ha planteado un programa de largo plazo

cuyo objetivo principal es el ecoturismo como actividad productiva y su finalidad es la conservación de la

Parque de San Nicolás Totolapan.



ticamente la cubrían cinco enormes lagos (Zumpango, Xaltocan, Texcoco, Xochimilco y Chalco) y casi era posible navegar desde la ciudad de Pachuca hasta Coyoacán y desde Chalco hasta la colonia Cuauhtémoc.

Los bosques de la zona surponiente son de suma importancia para el Distrito Federal en su totalidad ya que cumplen funciones básicas como intersección eólica, pluvial, recarga acuífera, control climático, así como el equilibrio de la erosión y la edafogénesis. En esta región los bosques presentan diferentes grados de deterioro, pero el mayor y más evidente ocurre en las zonas cercanas a los poblados, debido a las diversas actividades humanas.

En el Distrito Federal hay algunas áreas de conservación o protección especial, sin embargo, esto no representa ningún obstáculo para la tala clandestina debido, sobre todo, a la falta de vigilancia pues, la mayoría de las veces, los propietarios de la tierra no tienen la capacidad para impedir que se cometa este delito.

El crecimiento de la mancha tiene mucho que ver con la venta ilegal de terrenos, la falta de regulación de la tenencia de la tierra y el cambio de uso de suelo, entre otras causas. Esto tiene efectos directos en las zonas boscosas, ya que tiende a expandirse precisamente hacia esos terrenos. Se estima que para 2106 los bosques de la región desaparecerán por completo si no se llevan a cabo acciones para controlar la deforestación.

En la región de Tláhuac y Xochimilco existen suelos con alto potencial agrícola, aunque en algunas zonas son muy salinos debido a la desecación de



Parque de San Nicolás Totolapan.

flora y la fauna del bosque. Los ejidatarios consideran que tienen la capacidad para desarrollar un proyecto ecoturístico sólido —financiado por instituciones gubernamentales o privadas, nacionales e internacionales— y que mediante la unión de diferentes esfuerzos pueden lograr su meta.

El proyecto ecoturístico que se ubica en el paraje Las Llantas, antes llamado La Campana, lo inició en 1996 el comisariado de bienes ejidales Ricardo Fuentes Gómez, quien sabía sobre los apoyos que da el gobierno para este tipo de proyectos. Primero se planteó a la asamblea la

necesidad de aprovechar sus recursos naturales, pero los ejidatarios desconfiaban del gobierno y temían perder sus tierras, por lo que acordaron manejarse como empresarios. Desde la perspectiva empresarial recibieron asesoría de académicos, asociaciones civiles y consultorías; y la parte biológica descriptiva se definió con el conocimiento de los ejidatarios, buscando no afectar zonas que se deberían proteger o sitios en los que encontraron echaderos de venado. En una etapa más avanzada del proyecto lograron el apoyo y patrocinio de diversas empresas y del gobierno (federal y delegacional).

El proyecto de ecoturismo se desarrolla en una extensión de tan sólo 255 ha, que corresponde a 1.5% del total de la superficie forestal del ejido. El objetivo del parque es realizar un modelo de conservación con actividades productivas, con la idea de brindar empleo permanente para que el campesino cuide su bosque y no se vea en la necesidad de vender sus tierras.

lagos y canales, lo que dificulta la elección de cultivos y causa una disminución de la actividad agrícola.

Por otro lado, factores más importantes que ocasionan la disminución de la biodiversidad son la destrucción de hábitat por la deforestación, el avance urbano, la cacería furtiva y el comercio ilegal de algunas especies. Para recuperar y mantener las áreas de conservación se han diseñado, aunque sin mucho éxito, diversos programas y acciones: construcción de barreras físicas, naturales o artificiales; vigilancia de las áreas naturales; ayuda y fomento a la agricultura, la silvicultura, la ganadería y la piscicultura, a través de asesorías para mejorar las técnicas y construcción de infraestructuras para estas actividades.



El campo de Xochimilco.

Este parque lo visitan muchas escuelas de todos los niveles y para fomentar la educación ambiental, se propuso el Proyecto Integral de Educación e Interpretación Ambiental, donde se vierte la experiencia y conocimientos de los ejidatarios, la de otros pueblos, de académicos y asociaciones civiles.

Los módulos que integran el proyecto son campismo, granja de truchas y viveros (en Rancho Viejo, en Surco de Encino y en Chichicazpa): uno para hortalizas; otro para plantas medicinales nativas del parque, con el fin de rescatarlas y patentarlas (por ejemplo, el tabaquillo o el te de monte); y un tercero con árboles de Navidad en maceta para alquilarlos cada temporada y recibirlos después para su rehabilitación.

También planean tener un museo de historia natural, un albergue, oficinas, viveros de germinación para oyamel, un orquideario, un venadero —con la ayuda de la Unidad de Manejo Ambiental (UMA)—, la

reproducción del pájaro carpintero para contribuir al control biológico y combatir al gusano barrenador, un aviario donde se exhiban especies de la región y que preste auxilio a las aves enfermas. Asimismo, se tiene proyectada una tienda de artesanías para que las mujeres de la comunidad vendan los productos que elaboran: dulces de amaranto, conservas, galletas, camisetitas, etc. Recientemente se construyó una granja didáctica de educación ambiental.

Los ejidatarios consideran que los proyectos son exitosos porque cada vez viene más gente a acampar, a correr, a andar en bicicleta y a las truchas. De acuerdo con la temporada, reciben visitas de escuelas que traen a los niños para que vean cómo se prepara la tierra, cómo se siembra, etc. También cuentan con guías y personal para atender el parque. Señalan que uno de los factores de éxito es contar con un sistema eficiente de vigilancia que impida los

asaltos a personas y los robos de madera.

San Nicolás Totolapan es un ejemplo de autogestión donde gracias al entusiasmo y la visión de quienes han convivido por generaciones y han sido capaces de defender sus áreas forestales y agropecuarias, ahora demuestran que es posible obtener beneficios brindando, a quienes habitan sobre el asfalto, la visión de la riqueza natural de nuestra ciudad.

Es interesante resaltar que San Nicolás Totolapan, como otras comunidades rurales del Distrito Federal, sigue conservando su identidad y que los ejidatarios y comuneros tienen los conocimientos y las capacidades para dirigir su propio proceso de desarrollo mediante actividades productivas respetuosas, en las que el aprovechamiento de los recursos no signifique su agotamiento sino opciones reales de conservación y de difusión.

Entre estas últimas destacan la reforestación, la tala moderada y el desazolve de cuencas, así como la implantación de proyectos locales —como el Programa



Vista de la iglesia de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa.

Nacional de Ecología Urbana y el Programa de Reordenación Urbana y Protección Ecológica del Distrito Federal— y federales —como el Programa de Desarrollo Regional Sustentable (Proders)—, además de otros de dependencias como la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat): Programa Nacional de Reforestación (Pronare), Programa de Desarrollo Forestal (Prodefor), Vida Silvestre, Educación y Capacitación, Acuacultura, Suelos, Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corena), Fondo Nacional de Apoyos a Empresas en Solidaridad (Fonaes), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), etc., donde los habitantes de los pueblos propietarios de las tierras participan activamente.

La Zona Metropolitana de la Ciudad de México cuenta con una extensión de 85 554 ha que puede fungir como área de conservación ecológica, donde hay 36 pueblos que poseen zonas forestales importantes y cuyo recurso silvícola tiene una protección especial. Estas tierras se

localizan principalmente en las delegaciones Milpa Alta, Tlalpan, Xochimilco, Cuajimalpa y Álvaro Obregón, aunque también las hay en Magdalena Contreras, Coyoacán, Iztapalapa y Gustavo A. Madero.

Los estudios históricos revelan la influencia real que los pueblos originarios ejercieron en el medio y el cambio ecológico, a menudo en perjuicio del propio ser humano. Dentro de éstos, la urbanización es el tema que más se investiga, por lo que es esencial analizar el éxito o fracaso de las medidas encaminadas a proteger el medio ambiente y controlar el crecimiento urbano, así como la forma de mejorarlas, tomando en cuenta, al mismo tiempo, a la gente que vive en la zona, su diversidad cultural y los recursos naturales de que disponen.

En la última década, las autoridades, junto con los propietarios y vecinos, han intentado ordenar las áreas verdes que aún tiene la Ciudad de México

y buscan la manera de conservarlas. Algunas propuestas son las siguientes: 1) detener el deterioro ambiental a partir de la rehabilitación de la dinámica ecológica de la región y así controlar la expansión de la mancha urbana sobre las áreas verdes; 2) aumentar la productividad ecológica y agropastoril para revertir las tendencias de agotamiento de los ecosistemas y las unidades ambientales en el área; 3) mejorar la calidad de vida de la comunidad mediante la reactivación de labores productivas tradicionales en el seno de la unidad doméstica básica, y 4) propiciar que los actuales contenidos materiales, productivos y de consumo de las tradiciones culturales de los pobladores se perfeccionen para depurar su estilo de vida en las prácticas más representativas de salud, alimentación, educación y vivienda. En síntesis, procurar mayor autonomía en el desarrollo comunitario.

COMENTARIOS FINALES

La cultura y la naturaleza generalmente se conciben desde una perspectiva dualista, sin embargo, ambas son elementos interdependientes que conforman el entorno humano. Asimismo, los recursos naturales son la base para el desarrollo de las sociedades y su cultura, y ésta, a su vez, transforma el paisaje y la composición biótica.

RECURSOS NATURALES EN SAN MATEO TLALTENANGO

PATRICIA GARCÍA SÁNCHEZ*

SAN MATEO TLALTENANGO ES un pueblo rural-urbano, en la delegación Cuajimalpa, que cuenta con tierras tanto comunales como ejidales, con sus correspondientes autoridades agrarias. Sus recursos naturales comprenden una zona boscosa donde predominan el oyamel y el encino, con suelos muy fértiles pues son ricos en materia orgánica. La mayoría de las aguas superficiales de la zona han sido entubadas, únicamente el arroyo intermitente Santo Desierto escurre por los terrenos del Rancho Los Laureles y abastece los

criaderos de truchas, el vivero y el lago artificial construido para pesca deportiva.

El pueblo se distingue porque tiene una participación y organización muy activa en la protección de sus recursos naturales y en favor de proyectos de beneficio colectivo. Es admirable la persistencia de estos comuneros para defender sus tierras por encima de los fuertes intereses de los inversionistas privados. A pesar de que es parte del proceso de descampesinización —propiciado por su cercanía con la ciudad, a los nativos que adquirieron una formación técnica y universitaria se ofrecen

otras opciones de trabajo en el gobierno, en los sectores secundario y terciario de la economía—, esto no impide que algunos de sus pobladores cultiven sus terrenos y sigan interesados en conservar las áreas boscosas como “pulmones” del Distrito Federal, razón principal para la defensa de su tierra y sus bosques.

Los comuneros saben que es necesario contener la amenaza de invasiones y/o expropiación de sus tierras y que deben aprovecharlas de manera sustentable por medio de proyectos productivos, como el turismo y la educación ambiental. El área

* Integrante del equipo Ciudad de México.

Desde el punto de vista de la conservación de los recursos naturales de los pueblos originarios, la dimensión cultural juega un papel importante. La interacción sociedad-naturaleza la determinan procesos que se establecen dentro de la sociedad y que, además de las relaciones económicas y la organización política, incluyen los medios técnicos para manejar los recursos naturales, las ideas, las percepciones y los valores respecto de la naturaleza.

También se han reconocido riesgos importantes para la supervivencia de los recursos naturales en la Ciudad de México y se señala que en los pueblos originarios, entre indígenas y campesinos, existen formas de pensar y de actuar respecto de la naturaleza que constituyen opciones que se deben tomar en cuenta pues son un componente importante del patrimonio cultural de México. Algunos ejemplos de estas alternativas son los modelos de aprovechamiento que emplean estas comunidades donde las prácticas agrícolas —como los sistemas de rotación, los policultivos y los sistemas de producción en terrazas y chinampas—, el aprovechamiento de gran diversidad de flora y fauna —entre las que se encuentran numerosas especies de hongos, plantas, anfibios, reptiles, aves y mamíferos, muchas de ellas para alimentación—, así como el cultivo de especies que han probado ser altamente rentables, entre otras muchas, de alguna manera han permitido conservar sus recursos naturales.

Es evidente, pues, que para la conservación de los pueblos originarios es necesario cambiar la relación destructiva provocada por el ritmo de crecimiento

boscosa de esta zona se compone de bosques de coníferas con especies de oyamel (*Abies religiosa*), pino (*Pinus montezumae* y *P. patula*), así como distintas variedades de encinos (*Quercus*). Del total de la superficie comunal, 16.44% presenta algún grado de alteración en la vegetación natural; mientras que 83.56% conserva la vegetación arbustiva original. Asimismo, se observa una buena cobertura vegetal, misma que ayuda a amortiguar el proceso erosivo del agua. Además, la cobertura del follaje de los árboles es de aproximadamente 70%, lo que permite calcular una tasa de erosión de 15.31 ton/ha/año, cifra que se considera moderada.

En cuanto a sus recursos acuíferos, existe una serie de escurrimientos que fluyen en forma cristalina por las orillas de los cerros que cercan el área turística de la comunidad. Parte del agua está entubada para abastecer a la zona urbana del mismo pueblo, mientras que el resto corre libremente por un arroyo.

El número de comuneros registrado es de 336 —2.9% de la población total—, de los cuales 70% son mujeres. Es importante resaltar que los comuneros de San Mateo Tlaltenango se mantienen cohesionados por la larga lucha librada por los terrenos del Desierto de los Leones. En el Archivo General de la Nación se encontraron documentos que dan cuenta de litigios de particulares por terrenos de la comunidad desde 1699. Esta lucha ha reforzado su identidad local y la necesidad de nombrar, desde antes de 1991, a sus representantes, aún sin reconocimiento.

Los comuneros se consideran poseedores del Desierto de los Leones, por eso están dispuestos a renunciar a cualquier tipo de apoyo con tal de volver a tener esos terrenos, piden que se les haga el plano definitivo con el deslinde y, sobre todo, sacar a la empresa Televisa de sus tierras. Uno de sus propósitos es llegar a un acuerdo con las autoridades para que esta superficie la administren

los gobiernos federal y local, así como los propios comuneros; en tanto continúan los procedimientos agrarios que permitan resolver el litigio. Esta medida garantizaría conservar el Desierto de los Leones y asegurar la estabilidad política y social de la zona.

En la actualidad, la comunidad agraria cuenta con un área sin litigios de 120 ha, otras 400 están en conflicto con Acopilco y otro tanto con Magdalena Contreras. A pesar de lo anterior, se plantan alrededor de 65 000 árboles nuevos al año. También tienen problemas con los ejidatarios de su pueblo, San Mateo Tlaltenango, porque fueron ellos quienes vendieron los terrenos para que se construyera el centro comercial Santa Fe. Así, no sólo enfrentan dificultades de índole agraria con otras comunidades, también están sujetos a la presión inmobiliaria, ya que los inversionistas privados tienen interés en ampliar dicho centro comercial, construir un área indus-

demográfico, los modelos tecnológicos introducidos y las presiones de la sociedad industrial contemporánea y de mercado que amenazan día a día la riqueza cultural y natural de estos pueblos. Pues para aumentar los satisfactores de vida, se practican actividades económicas y productivas que causan el deterioro de los recursos naturales y esto, a su vez, repercute en las actividades económicas y productivas.

Es urgente revalorar el entorno natural como factor de ordenamiento ecológico y económico donde participe la población tradicionalmente residente,

Bosque del Parque Nacional del Desierto de los Leones.



trial aleña a éste y una zona de viviendas. Por oponerse a este “desarrollo”, a los comuneros de San Mateo se les llama “enemigos de todo”.

Por otra parte, la propiedad ejidal está totalmente urbanizada, sólo se conserva 5% de su superficie sin construcción, en donde se siembra maíz, frijol, calabaza y haba, para el autoconsumo.

Como comunidad agraria está perfectamente organizada. Cada fin

de mes, se convoca a asamblea general a la que acude más de 50% de sus miembros, en promedio 75% de los registrados en el censo, y es el único grupo que tiene un estatuto comunal respetado por todos. A quienes han malversado fondos y provocado algún daño contra la comunidad se les suspenden sus derechos. Tres veces al mes hacen trabajo voluntario, al que llaman “comisiones”, en tareas de reforestación; en época

de sequía abren brechas contra incendios y en lluvias reforestan o realizan labores de cultivo, entre otros. Los ancianos, viudas o aquellas personas con impedimentos, pueden mandar a alguien (mandatario) para que haga los trabajos, que son obligatorios.

También intercambian experiencias con otras agrupaciones, por ejemplo, de Milpa Alta, y en la actualidad forman parte de la Alianza



Bosque del Parque Nacional del Desierto de los Leones.

en particular en las comunidades propietarias de grandes extensiones de territorio no urbanizado, como los pueblos de las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Tláhuac, Álvaro Obregón, Cuajimalpa y Magdalena Contreras.

Uno de los retos a cumplir es el planteamiento de una política de medio ambiente-población que mejore de manera integral las condiciones ambientales, económicas y sociales. Asimismo, es necesario conocer los recursos culturales de los pueblos originarios para así preservar su diversidad cultural y biológica; sustentar su permanencia con acciones que proce-

de Pueblos Indígenas, Ejidos y Comunidades del Anáhuac, conformada por los pueblos rurales del sur y poniente del Distrito Federal y del norte del estado de Morelos. Otra organización es la Asociación de Vecinos en Apoyo del Mejoramiento de Vida y Bienestar Social del Pueblo de San Mateo Tlaltenango, formada por algunos vecinos con el propósito de apoyar la lucha por la defensa del bosque del Desierto de los Leones y su territorio, entre otras cosas.

En cuanto a los beneficios del bosque como parque recreativo, en 1996 los comuneros empezaron a cobrar la entrada a éste. Tras una movilización en la que éstos cerraron definitivamente el Desierto de los Leones, la Comisión Coordinadora del Desarrollo Rural (Cocoder) —instancia del gobierno local encargada de este tipo de asuntos— junto con la delegación Cuajimalpa, pidieron a los representantes de bienes comunales que desistieran del ampa-

ro interpuesto por la expropiación y que llegarían a un acuerdo. El convenio pactado con las autoridades señala que los comuneros pueden cobrar el acceso al parque del Desierto de los Leones para que gocen de los recursos que genere, ya sean turísticos o de otro tipo. El convenio indica, además, el aprovechamiento forestal de la comunidad a perpetuidad.

Como remuneración a su constante participación perciben un ingreso anual de entre 500 y 1 000 pesos, pero en caso de que alguno de los 336 comuneros no contribuya, se le aplica el estatuto comunal y se le descuenta de su ingreso anual.

Los comuneros de San Mateo manejan un proyecto integral, llamado Parque Ecoturístico y de Educación Ambiental “Rancho Los Laureles”, que consta de diversos planes independientes y cada uno cuenta con un responsable y con su propia cuadrilla de trabajo; aunque cada proyecto se hace del conocimiento de todos. Las

actividades del parque están dirigidas principalmente a la población infantil y juvenil del área urbana: cuenta con instalaciones y facilidades para actividades recreativas, se presentan diversas técnicas de producción sostenible y se muestra la interdependencia entre las áreas rurales y urbanas del Distrito Federal.

Los miembros de la comunidad están conscientes de que este bosque es un gran pulmón y una fuente de agua para los habitantes de la ciudad, y también conocen los múltiples intereses que hay sobre él. Saben que sólo a través del impulso de proyectos ecoturísticos podrán conservar su territorio como área forestal y además obtener algunos recursos económicos para su propio mantenimiento, impidiendo que se destruya para edificar “casas de ricos”.

El pueblo originario de San Mateo Tlaltenango conforma un grupo con identidad propia, construida a través de su lucha para que se le reconozca como poseedor de los terre-

dan no sólo de la necesidad de cambiar la actitud respecto de la trascendencia en la vida cotidiana de las comunidades locales, sino también de las obras que faciliten la tarea de integración hombre-medio.

Es importante mencionar que en los pueblos que aún conservan recursos naturales hay grupos que intentan atenuar la destrucción ambiental de las zonas aledañas y el deterioro de las condiciones de vida, socioeconómicas y productivas, de la población rural o rural-urbana (de manera directa) y de la población urbana (en forma indirecta) del Distrito Federal. No obstante, para esta tarea es indispensable la colaboración inter e intrainstitucional, puesto que es necesario instituir directrices, de manera conjunta, que fortalezcan las acciones para alcanzar el desarrollo social, el crecimiento económico, el control integral de los recursos naturales y la conservación de los pueblos y sus recursos, ya que es vital preservar la riqueza cultural y natural que todavía subsiste en los pueblos originarios.

El turismo alternativo o ecoturismo comienza a incidir en los procesos educativos de conservación de la cultura y el medio, lo que a su vez permitirá entender cómo se relacionan los pueblos originarios con la naturaleza, para generar un cambio positivo en la percepción del resto de los habitantes de la Ciudad de México que nos acerque a la solución de la problemática socioambiental.

nos del bosque del Desierto de los Leones; cuenta con una organización con reglas establecidas y órganos de

decisión colectiva. Además, el bosque y su defensa son los elementos centrales de su identidad, que permiten

plantearse estrategias para lograr un manejo sustentable de los recursos naturales comunitarios.



Capilla de los susurros, Parque Nacional del Desierto de los Leones.



Los pueblos de la Ciudad de México y la defensa de sus recursos y territorio

LEONARDO VEGA FLORES*

LAURA ELENA CORONA DE LA PEÑA**

Los pueblos tienen su gente con una costumbre o una forma de vivir. Los movimientos de aquí se hacen porque todos nos conocemos o todos somos parientes, eso es lo que no quiere entender la autoridad. A nosotros nos vienen a agredir quitándonos un predio que sabemos que no es de ellos, está dentro de nuestro territorio. Estos señores no nos han hecho caso, entonces vamos a presionar a través de apoderarnos de lo que a nosotros nos corresponde.

RUBÉN CABELLO, San Luis Tlaxialtemalco



EL PROCESO HISTÓRICO POR EL QUE HAN ATRAVESADO LOS ACTUALES pueblos del Distrito Federal,¹ o Ciudad de México, les confiere características particulares. Desde el Posclásico Tardío hasta la fecha, dichas poblaciones han estado bajo la influencia de un enorme centro de población, primero México-Tenochtitlan y después la Ciudad de México.

Podemos distinguir tres casos de fundación de pueblos. Primero, los que se establecieron en el siglo XVI a raíz de la conquista española, y que antes se regían por otras concepciones sociales, políticas y religiosas en los *altépetl* y *calpultin*,² que se agregaron y mezclaron con las impuestas por el grupo dominante. En 1546, el emperador Carlos V resolvió que “los indios fuesen reducidos a pueblos y no viviesen divididos y separados por las tierras y montes...”³ En segundo lugar, los que se fundaron exclusivamente por congregaciones en los siglos XVI y XVII y reacomodos de población en el XVIII, en donde antes no había algún grupo de población con una identidad local diferenciada. En tercer lugar, y en menor grado, el asentamiento de pueblos en el siglo XIX. La mayoría de éstos adoptó una denominación que incluía el nombre de un santo católico (el santo patrón) junto con uno de origen indígena en lengua náhuatl.

* Historiador integrante del equipo Ciudad de México.

** DEAS-INAH.

¹ En diciembre de 1970, el Congreso de los Estados Unidos Mexicanos emitió un decreto plasmado en la Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal en el que se equipara a éste con la Ciudad de México. Antes de este decreto, las delegaciones Villa Gustavo A. Madero, Azcapotzalco, Iztacalco, Coyoacán, Villa Álvaro Obregón, Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan, Iztapalapa, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac formaban parte del Distrito Federal, pero políticamente no se incluían en la Ciudad de México. Véase INEGI, *División territorial del Distrito Federal de 1810 a 1995*, México, INEGI, 1997, pp. 57 y 77.

² María Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico*, vol. III, México, INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 294.

³ SRA, *La transformación agraria. Origen, evolución, retos, testimonios*, México, SRA, 1998, p. 19.

Desde el siglo XVI se observan procesos de autodefensa territorial. Los pueblos exigían el reconocimiento de lo que consideraban suyo, una extensión que los españoles, por el contrario, argumentaban derecho de conquista, territorio

de la Corona o superficie cedida en encomiendas. Por ejemplo, a Coyoacán pertenecía San Jacinto Tenanitla (San Ángel), Tacubaya y San Agustín de las Cuevas, y formaba parte del extenso Marquesado del Valle, una encomienda de Hernán Cortés y sus sucesores. En cambio, Xochimilco se adjudicó en encomienda a Pedro de Alvarado, pero a la muerte de éste regresó a manos de la Corona.

El proceso de defensa de la tierra por parte de los pueblos durante la Colonia se llevó a cabo en un marco legal ideado por diferentes autoridades. Así, en 1573 el Consejo de Indias emitió una recomendación a Felipe II para que los sitios en que se formaran pueblos tuvieran “comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas y labranzas, y un ejido de una legua de largo donde los indios puedan tener su ganado, sin que se revuelvan con otros de españoles.”⁴

Al final del periodo colonial, la mayor parte de los pueblos tenía los siguientes componentes territoriales: a) el *fundo legal* se constituyó para las casas de los pueblos y desapareció en 1856, cuando se abolió el sistema comunal de tenencia de la tierra; b) el *ejido* se encontraba a la salida del pueblo, no se permitía cultivar en él y cubría una función de uso común; c) los *proprios* o *proprios* estaban destinados a la explotación

colectiva y al arrendamiento para el pago de gastos comunes; d) las *tierras de común repartimiento*, también denominadas parcialidades, se utilizaban para cultivo y su posesión y usufructo estaba a cargo de cada jefe de familia, y e) la *dehesa* se dedicaba a la cría y explotación de ganado, propiedad particular de los comuneros.⁵

Durante la Colonia y el siglo XIX, la hacienda se consolidó como modelo de producción y organización social. Muchos pueblos fueron despojados de sus tierras por los hacendados. En el México independiente del siglo XIX, las reformas liberales, sobre todo la Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas, afectaron a las comunidades, por ejemplo, las tierras dedicadas al culto de santos pasaron a manos privadas.

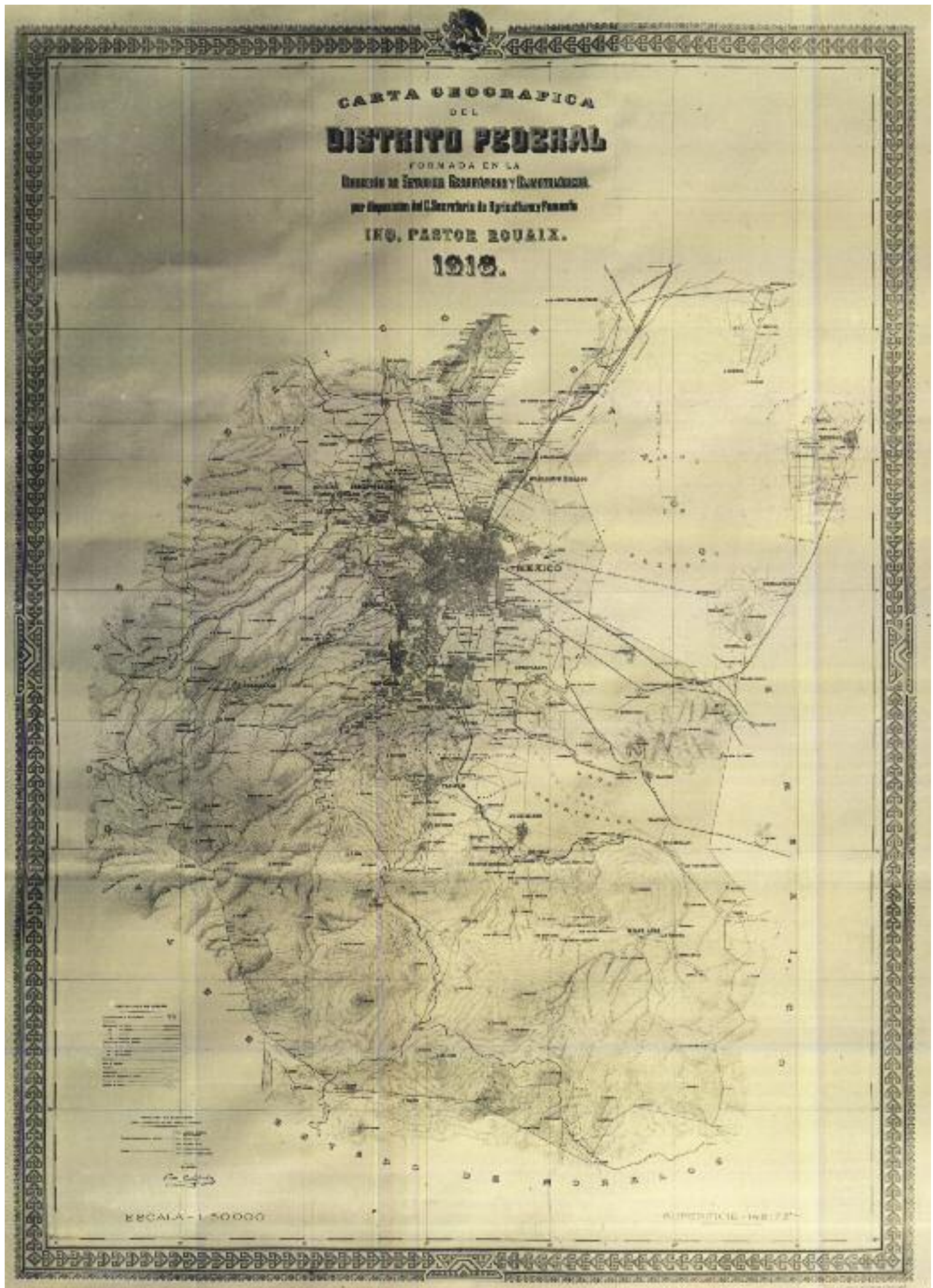
Para estos pueblos, la Revolución Mexicana fue una forma de recuperar sus tierras. El nuevo Estado mexicano promulgó leyes agrarias y se empezó a gestionar la devolución de tierras a los pueblos que las consideraban suyas. Por ley



San Pedro Cuajimalpa, Santa Fe y Tacuba. Mapa de 1720.

⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁵ Everardo Escárcega López, *Cuadernos de información agraria. Distrito Federal 1916-1986*, México, CEHAM, s/a, pp. 13-16.



MAPA 12. Carta orográfica del Distrito Federal en 1918. Fuente: Mapoteca José Orozco y Berra.

se impedía reconocer las tierras de pueblos que estuvieran en lo que entonces comprendía la Ciudad de México, que formaba parte del Distrito Federal.

A lo largo de décadas, a los pueblos se les reconoció o se les dotó de tierras, y en algunos casos éstas se ampliaron. En general, la propiedad social ejidal se otorgaba y la comunal se reconocía. Ambos tipos de posesión tuvieron procesos distintos a lo largo del siglo XX. La ejidal, en su mayor parte tierra que los pueblos habían perdido a expensas de hacendados y latifundistas, una vez devuelta, con el crecimiento de la Ciudad de México y de los propios pueblos, se fue incorporando a la mancha urbana con rapidez. La mayoría de pueblos de origen ejidal se encuentran en delegaciones del Distrito Federal. La tierra comunal, por su parte, se conservó de hecho y se reconoció legalmente décadas después que la ejidal. Los pueblos con títulos de bienes comunales, o en vías de reconocimiento, se localizan en el sur y el poniente del Distrito Federal.

En la actualidad, del 1 489 860 ha que conforman el Distrito Federal, 60 891 (40.87%) son de propiedad social ejidal o comunal. La ejidal (29 970 ha) se distribuye en 83 núcleos, de los cuales 11 740 ha se conservan en el Distrito Federal (7.88%) y 9 794 ha pertenecen a otros estados del país. Veintidós núcleos ejidales ya no cuentan con tierras. Las nueve comunidades agrarias⁶ existentes poseen 25 226 ha reconocidas, de las que se conservan 22 534 (15.12%). En trámite de titulación de bienes comunales se encuentran los pueblos de Milpa Alta, San Salvador Cuauhtenco, Santa Rosa Xochiac, San Mateo Xalpa, San Nicolás Totolapan y San Francisco Tlalnepantla con

una superficie total de 26 717 ha (17.87%).⁷ Es decir, 32.99% del territorio del Distrito Federal es de propiedad comunal (titulada y conservada o en proceso de titulación) repartida en 25 pueblos.⁸ La propiedad social que se ha perdido representa 7.47% y en su mayoría corresponde a tierras ejidales (5.66%).

En general las comunidades agrarias se componen de un número reducido de personas y no es posible equiparar mecánicamente a la población originaria de cada pueblo, es decir, con frecuencia los comuneros son

una fracción pequeña de la población originaria y algo similar sucede con los ejidatarios. De los 83 núcleos agrarios ejidales, el total de beneficiados, incluidos

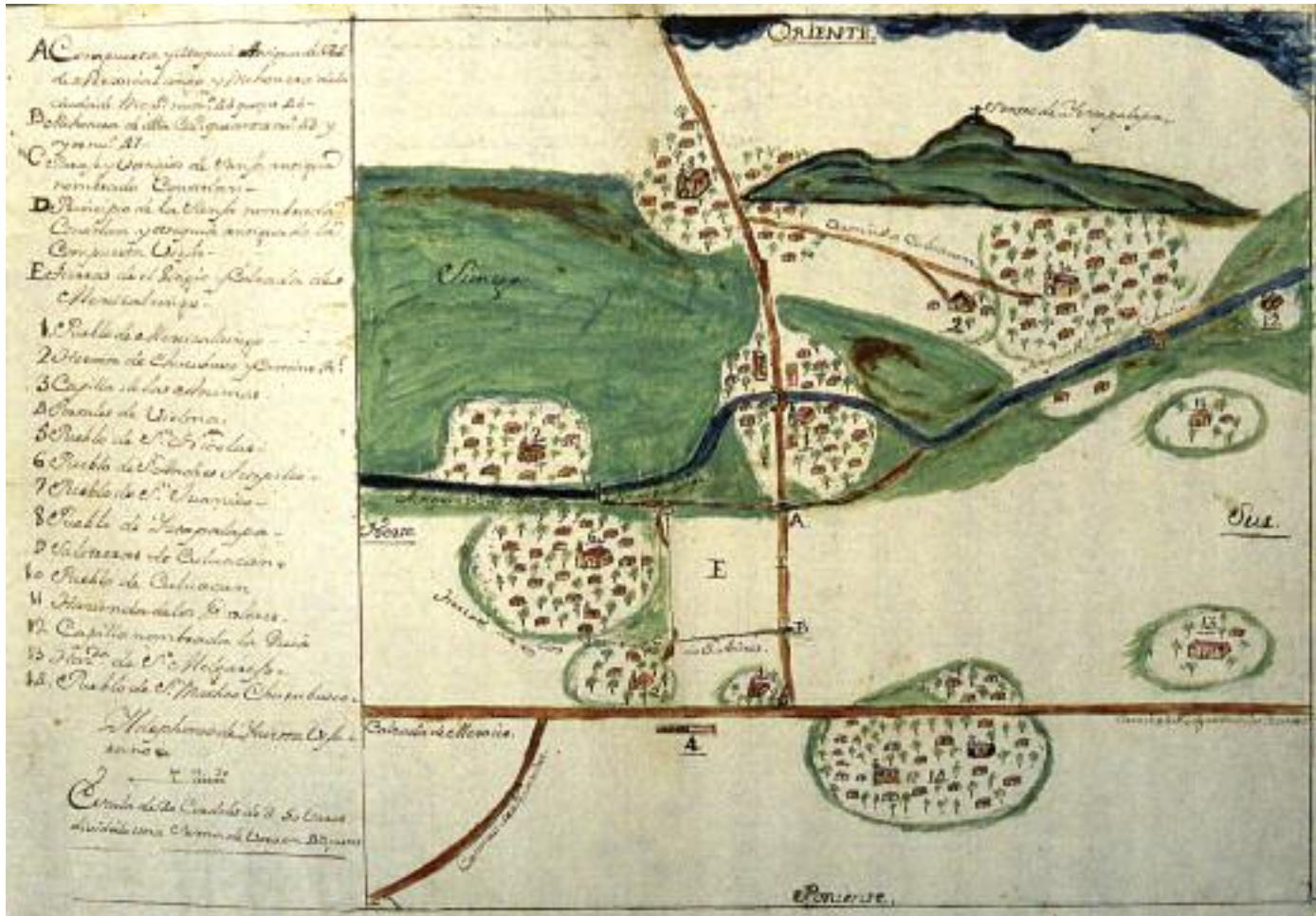


Pueblos de Xicalco, Ajusco, Petlascalco, Chimalcoyoc, San Pedro Mártir y San Andrés en el actual Tlalpan. Mapa de 1722.

⁶ Desde 1940 se instituyó el procedimiento de reconocimiento, confirmación y titulación de bienes comunales. Cuando se da la titulación, es porque los comuneros conforman legalmente la comunidad agraria.

⁷ SRA, *Situación de la propiedad social y propuesta de trabajo agrario en el Distrito Federal*, México, SRA, 2001, pp. 1-7.

⁸ El caso de Milpa Alta incluye a los pueblos de Villa Milpa Alta, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miactlán, San Francisco Tecoxpa, San Juan Tepenahuac y San Agustín Ohtenco. La comunidad agraria de San Miguel Ajusco incluye al pueblo del mismo nombre y a Santo Tomás Ajusco.



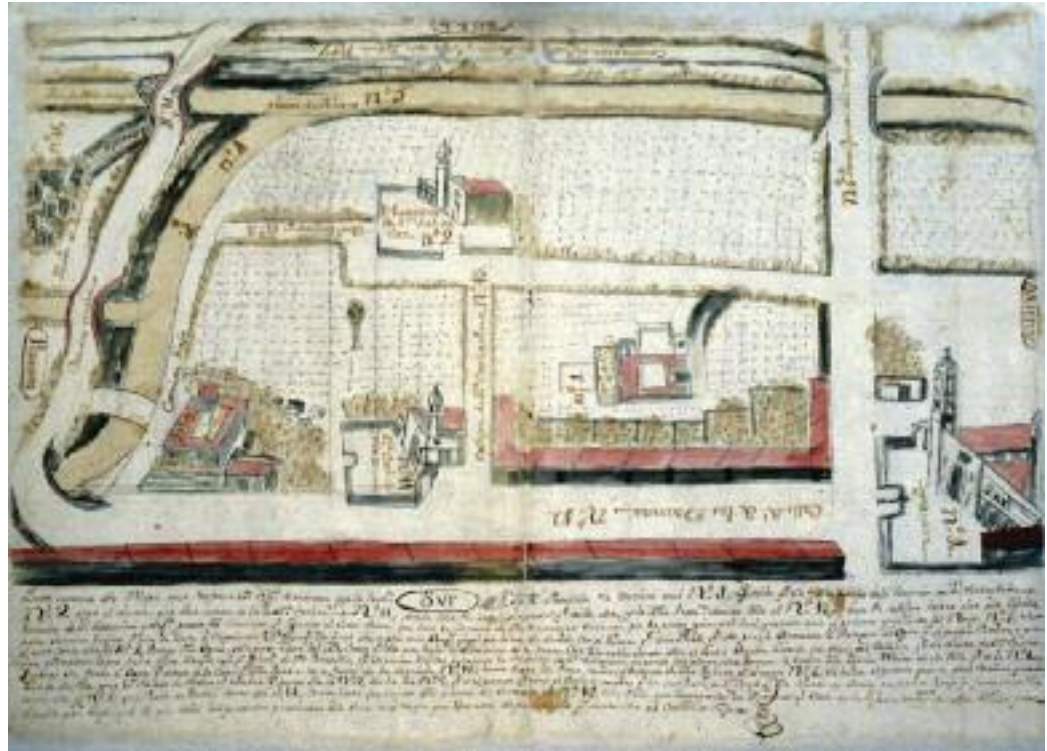
Pueblos de Mexicaltzingo, San Andrés Tetepilco y San Mateo Churubusco. Mapa de 1747.

los que tienen tierras fuera del Distrito Federal, es de 18 298 ejidatarios y 6 756 comuneros.⁹

Se debe tomar en cuenta que no todos los pueblos del Distrito Federal tienen propiedad social; menos de la mitad cuentan con algún tipo de ellas y hay tierras agrícolas y no agrícolas (sobre todo en los cascos urbanos) en régimen de propiedad privada. Los movimientos sociales que se mencionan aquí no sólo tienen que ver con la protección de la propiedad social de la tierra y sus recursos, en muchas ocasiones los conflictos también se dan por el uso que se da a la propiedad privada o que ha sido expropiada a lo que se considera parte del territorio del pueblo.

Entre los problemas más graves que han enfrentado los pueblos de la Ciudad de México, relacionados con sus recursos y territorio, figuran los asentamientos irregulares, los desarrollos inmobiliarios y las expropiaciones para obras federales o locales. En el primer caso, los fraccionadores del propio pueblo, u otros, construyen viviendas en áreas con uso de suelo no habitacional, lo que ocasiona daños ecológicos además de un crecimiento urbano caótico. En el segundo, los recursos, principalmente tierras y agua, los grupos inmobiliarios los utilizan para la edificación y dotación de servicios a viviendas sencillas o de lujo. En el último caso, en las tierras expropiadas se construyeron autopistas, carreteras, oficinas gubernamentales, parques ecológicos, etc. La llegada masiva y desordenada de población fija o flotante ha mermado y encarecido los recursos y servicios con que cuentan los pueblos.

⁹ SRA, *op. cit.*, p. 2.



Pueblo de Axotla en la jurisdicción de Coyoacán. Mapa de 1750.

Algunos desarrollos inmobiliarios no respetan los espacios, recursos y derechos de los habitantes de los pueblos, lo que ha propiciado conflictos entre ellos. Algunas de estas personas están a favor de lo que llaman “el desarrollo”; otras, preocupadas por el encarecimiento y disminución de recursos y servicios, se organizan para evitar más construcciones o impedir que se les despoje de sus recursos. En muchas ocasiones, las autoridades primero actúan en favor de las inmobiliarias y facilitan el cambio de uso del suelo y después responden a las presiones sociales. El nivel de protesta de los pueblos aumentó en los últimos años y reivindica su derecho a decidir sobre su espacio territorial. A continuación se presentan sólo algunos de los muchos casos.

En San Bartolo Ameyalco (delegación Álvaro Obregón), desde los años noventa del siglo XX el principal problema del pueblo es el agua. Parte de la que procede del manantial se pierde en el drenaje y el resto está mal distribuida por el sistema de tandeo. Los asentamientos irregulares en el Cerro Atesquillo redujeron el flujo del líquido hacia los mantos freáticos. En junio de 2000, los habitantes realizaron un movimiento de protesta cuando consideraron que las obras proyectadas del sistema Cutzamala reducirían el suministro de agua en el pueblo.

En San Lorenzo Huipulco (delegación Tlalpan) el ejido se mantuvo hasta 1978 cuando la delegación, en contubernio con las autoridades ejidales de Huipulco, perpetraron una invasión. Ante la presencia de policías y golpeadores, con máquinas buldózer fueron derribadas casas del ejido y se colocaron postes y alambrados. Los ejidatarios interpusieron amparos sin éxito y organizaron colectas para pagar a los abogados, varios de los cuales se “vendieron”. Un año después de la invasión, habitantes del pueblo violaron las alambradas, pero llegó la policía y encarceló a varios. La defensa de sus ejidos duró unos tres o cuatro años y recibieron apoyo de pueblos de Xochimilco. Muchos ejidatarios terminaron por aceptar indemnizaciones o lotes. En la actualidad, en los terrenos invadidos se encuentran el Tecnológico de Monterrey, El Colegio Madrid, el

Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa (ILCE), la Universidad del Valle de México, Comercial Mexicana, Costco y la unidad habitacional del sindicato de telefonistas, además de casas particulares. Desde que se perdieron los ejidos, las sucesivas autoridades delegacionales han nombrado al pueblo de San Lorenzo Huipulco como “colonia”.

San Miguel Topilejo (delegación Tlalpan) fue afectado por la construcción de la autopista México-Cuernavaca en 1952 y desde entonces no se han cubierto los pagos por esos perjuicios y los resultantes de la ampliación efectuada en 1992; tampoco se realizaron por completo las obras prometidas, como puentes vehiculares. Hasta la fecha, sólo se llegó a acuerdos con el director de operaciones de Caminos y Puentes Federales (Capufe) para construir y reparar puentes vehiculares, reparar las casas afectadas y realizar otras obras relacionadas con la autopista, acuerdo al que se llegó después de que los habitantes del pueblo cerraron durante cinco horas la autopista federal a Cuernavaca en el mes de junio de 2001.

En San Andrés Totoltepec (delegación Tlalpan) la mayor preocupación es hoy día la escasez de agua, expresada a través de la inconformidad por la creación de desarrollos inmobiliarios desde 1970, como el fraccionamiento en Tlalpuente —área pedregosa que los vecinos empezaron a vender a muy bajo precio— y otro más reciente, el del Consorcio Ara, en la calle Herrería. Asimismo, en 1989 les expropiaron más de 700 ha en Tlalmil y Actopan, a muy bajo precio,

MOVIMIENTO POPULAR DE PUEBLOS Y COLONIAS DEL SUR. 30 AÑOS DE COMPROMISO

MÍRIAM MANRIQUE DOMÍNGUEZ*

EN LA DÉCADA DE LOS SETENTA, en los pueblos de San Pedro Mártir y San Andrés Totoltepec, ubicados en Tlalpan, todavía existían amplias extensiones de tierra dedicadas al cultivo. En 1973, los jornaleros agrícolas nativos de estos lugares se enteran, con preocupación, de que el gobierno pretende expropiar sus tierras para construir el nuevo Colegio Militar. A causa de la expansión urbana, San Pedro Mártir ya había sido objeto de otras expropiaciones para construir el hospital de Cardiología y un Club de Golf.

Estos campesinos se negaban a vender las tierras que para ellos representan un elemento de profundo arraigo, ya que es la vivienda heredada por sus padres y, además, la fuente del sustento diario para sus familias, por lo que desde el primer momento se opusieron tenazmente a abandonarlas. Ante el decreto expropiatorio promulgado en el año 1974, y sin recursos legales que les permitieran conservar sus tierras, decidieron organizarse y luchar.

Al principio, algunos campesinos, amedrentados por el poder, decidieron aceptar la indemnización y se retiraron, otros, en cambio, se atrin-

cheraron negándose a dejar sus tierras, por lo que las autoridades establecieron un cerco alrededor de ellos mediante una malla vigilada por militares armados. Existía una enorme tensión. Ante esta situación apremiante, gente del mismo pueblo que quedó fuera del cerco y vecinos de San Andrés Totoltepec, con un profundo sentido comunitario, brindaron solidaridad a las familias cercadas: hicieron acopio de comida y agua y se las hicieron llegar por medio de cadenas humanas, con el fin de que pudieran prolongar su resistencia.

Esta situación era de llamar la atención en una época en que, para

* Integrante del equipo Ciudad de México.

para el Parque Ecológico de la Ciudad de México. El abasto de agua en San Andrés es insuficiente y se agrava en época de estiaje en las partes altas porque el agua se distribuye por gravedad y tandeo. El fraccionamiento Tlalpuente tiene servicio de agua continuo las 24 horas del día y mantiene bloqueado el antiguo Camino Real a Cuernavaca; los elevados requisitos impuestos por este fraccionamiento dificultan la construcción a quienes se niegan a vender su tierra. El desarrollo del Consorcio Ara prevé construir 114 viviendas (algunas ya terminadas), una casa club con alberca techada y tienda comercial. Ante el avance de esta construcción, la Organización Pueblo en Lucha por la Tierra de San Andrés Totoltepec y el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur de San Pedro Mártir decidieron bloquear en junio de 2000 la calle Herrería y la autopista México-Cuernavaca durante tres horas.

A mediados de la década de 1990, en San Mateo Tlaltenango (delegación Cuajimalpa) se inició la construcción del Club de Golf Reforma, ocupando parcialmente terrenos ejidales del pueblo, en un lugar conocido como La Cañada de los Helechos. Los habitantes de este sitio fueron despojados o engañados para vender o ceder sus predios. En el año 2000 el proyecto incluía construir 1 697 viviendas, un centro de convenciones y una sala de relajamiento (spa) con restaurante en una extensión de más de 140 ha. Según el Plan Parcial de Desarrollo de 1997, el club se construye en áreas de uso de suelo de conservación ecológica, lugar donde se derribaron cientos de árboles. Como el pueblo de

enfrentar los conflictos, el gobierno recurría a la represión brutal de los disidentes. De manera que fue un gran triunfo el que finalmente se estableciera una negociación entre los campesinos de San Pedro Mártir y el gobierno. Fue tal su tenacidad en la lucha y la eficacia con la que lograron

que los medios difundieran el problema, en momentos en los que la censura era muy fuerte, que consiguieron que el entonces presidente Luis Echeverría acudiera al pueblo mismo a escuchar sus demandas.

Después de resolver el asunto de la tierra con un pago más justo y la

reubicación, la gente se organizó para enfrentar un problema frecuente en la ciudad: la dotación de agua. Recuerdan que antiguamente en San Pedro Mártir y en San Andrés Totoltepec existían hidrantes en las esquinas de las calles donde se for-

Centro Social de San Pedro Mártir.



San Mateo se negó a aceptar el nuevo plan de desarrollo favorable al club, se transfirió la decisión de aprobarlo al Plan Parcial de Santa Fe, el pueblo vecino.

Para favorecer su propósito, la inmobiliaria hizo “donaciones” en el pueblo (colchonetas, pintura, cursos de inglés y computación, un equipo de cómputo, etc.) y múltiples promesas. La principal oposición al club es de los comuneros de San Mateo Tlaltenango, quienes organizaron dos bloqueos durante un día en los principales accesos al club, uno en 1997 y otro en el año 2000.

Otros tres bloqueos se efectuaron por la expropiación para crear el Parque Nacional Desierto de Los Leones. El primero tuvo lugar en 1980 y duró 15 días; el segundo en 1986 y se extendió un mes; y el tercero en 1994, que se prolongó tres meses. La expropiación de 1 529 ha en favor del Departamento del Distrito Federal se realizó en septiembre de 1983.



Parroquia de Magdalena de las Salinas, Guadalupe Hidalgo.

maban para llenar botes con agua y cargarla con aguantadores —sobre todo las mujeres, para quienes era una labor muy pesada— hasta sus hogares; unos pocos que contaban con burros se valían de ellos para transportarla.

La razón principal de esta escasez fue que el gobierno facilitó el agua a los nuevos hoteles “de paso” y mansiones que se edificaron entonces en San Pedro Mártir, cuyos dueños usaban de manera privilegiada el único depósito que existía para suministrar la zona. También, en contubernio con las autoridades, estaba en construcción otro depósito con tubería especial de cuatro pulgadas para que pudieran acaparar el agua con mayor facilidad. Cuando los vecinos se dieron cuenta de esto, inmediatamente se opusieron y decidieron excavar para desconectar la tubería y exigieron que el nuevo depósito dotara de agua al pueblo. Finalmente lograron que se instalaran tomas domiciliarias.

Estas primeras luchas fueron arduas y complejas, pero al final obtuvieron sus objetivos. Con la experiencia alcanzada, crearon la organización que sería el soporte de éxitos posteriores: el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, actualmente integrado por los pueblos de San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec y Chimalcoyotl, y por las colonias Plan de Ayala, Los Volcanes y Pedregal de San Andrés.

Esta organización cumplió 30 años de lucha el 12 de septiembre de 2003, y en la celebración estuvieron presentes quienes iniciaron el movimiento y las nuevas generaciones de jóvenes y niños que en un futuro continuarán esta labor. Una de las pioneras, Goyita Flores, da su testimonio y en él sintetiza el sentimiento de los fundadores:

Seguros estamos de que el logro mayor fue haber dejado en los pueblos y en las colonias el testimonio claro de que unidos pode-

mos lograr justicia y vida digna para todos, y de haber vivido la experiencia de la gran solidaridad de los pueblos originarios vecinos, y de las colonias que por entonces se iniciaban.

Ellos tenían un ejército armado y el lado de arrebatar por la fuerza, nosotros solamente contábamos con la fuerza de la razón, de la organización, de la unidad y de la solidaridad, y quede en la memoria de nuestro pueblo y futuros vecinos y para nuestros hijos, los vecinos que lucharon desde entonces para evitar al enemigo.

Asimismo, Virginia Zamora, de Pueblo en Lucha por la Tierra, organización hermana de San Andrés Totoltepec y que también forma parte del Movimiento de Pueblos y Colonias del Sur, hizo las siguientes reflexiones:

Antes éramos pueblos y colonias sometidos por la autoridad,

En San Luis Tlalxialtemalco (delegación Xochimilco) se señaló que fraccionadores y la agrupación Dorados de Villa iniciaron la venta de aproximadamente 60 lotes de 200, 500 y 1 000 m² del predio Xalli, de unos 16 000 m², que permaneció baldío durante 40 años después de ser tierra de cultivo. En julio de 2001, tras el repique de campanas de la iglesia, primero se quemaron las

Capilla de la Asunción, fuente y vista del conjunto, Xochimilco.



indicaciones de deslinde del predio y una semana después se mantuvieron cerradas por varios días la avenida Juárez y las instalaciones del Centro de Educación Ambiental Acuexcomac de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corena), hasta que lograron impedir la parcelación del predio. Las instalaciones de Corena se cerraron con el objetivo de aclarar el destino de los recursos para rehabilitar la zona chinampera y las plazas temporales de trabajo prometidas a la población. Con anterioridad, los vecinos consiguieron suspender parcialmente la división del

sometidos por el varón, porque no nos sentíamos con derechos de pedir algo, no teníamos dignidad, nos habían despojado de nuestra dignidad como personas; pero descubrimos que valemos y que tenemos derechos. Entendimos que la autoridad es la que está al servicio del pueblo y que tenemos derechos y también obligaciones y hasta del marido nos hemos aprendido a defender.

En estos treinta años descubrimos que el pueblo unido y solidario tiene en sus manos la solución a sus problemas, pero este festejo no significa que se acaba la lucha y nos vamos tranquilamente a nuestras casas, es para animarnos y para sentirnos con fortaleza. Entonces compañeros y compañeras yo los invito a continuar en la lucha y a que sigamos siendo testimonio de organización.

Cuando se hace referencia a la memoria histórica de este movimiento,

se resaltan los innumerables logros en distintos aspectos y que han beneficiado a sus agremiados:¹ una cocina popular; diversas gestiones para la construcción y mejora de viviendas; la demanda constante de dotación suficiente de agua, en parte resuelta; una importante lucha para conseguir transporte público en la zona; así como centros de salud y educativos en San Pedro Mártir y San Andrés Totoltepec.

También se recordó cuando estos pueblos contaban con recursos naturales pero, como en toda la ciudad, fueron alcanzados por la deforestación irracional y la contaminación.

¹ Para conocer con mayor detalle la historia y alcances de esta organización, se pueden consultar los siguientes trabajos: Rosalinda Arau Chavarría, *Historia de una organización urbano-popular en la Ciudad de México. (Prácticas democráticas y constitución de necesidades)*, México, CIESAS-SEP, 1987; Rodolfo García Chávez, "Teología de la liberación y comunidades eclesiales de base en la parroquia de San Pedro Mártir", México, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

De manera que para ellos es importante pronunciarse contra la tala inmoderada de las regiones arboladas y la contaminación de las barrancas con agua proveniente del drenaje. Para estas comunidades, el cuidado del medio ambiente es un tema muy importante, por lo que tienen un proyecto para captar y aprovechar las aguas pluviales.

Las alianzas y la solidaridad con otras organizaciones y partidos ha estado presente a lo largo de su historia. En San Pedro Mártir se gestó una parte de lo que después sería el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) y más tarde intentaron colaborar con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), aunque ahora se deslindan de él. A lo largo de su historia han sido solidarios con el exilio chileno en México, en los años setenta; con diversas organizaciones sociales y campesinas independientes, así como con organizaciones democráticas de Guatemala, El Salvador y Nicaragua, sobre todo

predio Tecmalpalco, de 9 000 m², y la construcción de una unidad habitacional de la Asociación Nacional de Actores (ANDA) en 1989.

En el año 2000, en San Gregorio Atlapulco (delegación Xochimilco) se intentó edificar rápidamente una unidad habitacional sobre avenida Nuevo León, entre La Huerta y el Puente de Urrutia. Cuando los vecinos de San Gregorio se percataron de la construcción de 10 viviendas y no obtuvieron ninguna respuesta satisfactoria de las autoridades delegacionales, decidieron cerrar la avenida Nuevo León. A este grupo se le denominó Movimiento de las Piedras, ya que utilizaron este material para bloquear la vialidad principal del pueblo. Ese mismo año se clausuró la construcción; las 10 casas siguen en pie y los habitantes de San Gregorio exigen su demolición.

Santa Cecilia Tepetlapa (delegación Xochimilco) fue uno de los pueblos más afectados por el Club de Golf Santa Cecilia, cuya construcción se planeó en 740 ha (muchas de las cuales no son propiedad de la inmobiliaria). El proyecto también abarca terrenos de San Bartolomé Xicomulco, Santa María Nativitas, San Lorenzo Atemoaya y San Gregorio Atlapulco. Al enorme desarrollo inmobiliario —de 700 millones dólares que constaría de dos campos de golf de 18 hoyos, 560 villas, centro y área comerciales, un museo de las tradiciones de Xochimilco, etc.—, en su versión del año 2000, las autoridades del gobierno de la ciudad o de la delegación, ante la presión social de las poblaciones afectadas directamente y las circunvecinas, le negaron los permisos correspondientes

en la época en que estuvieron en guerra. Actualmente apoyan al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Javier Elorriaga, del Frente Zapatista de Liberación Nacional, presente en la celebración de los 30 años dijo:

Les queremos agradecer, compañeros y compañeras, porque ustedes empezaron mucho antes que nosotros una lucha por la dignidad y por la construcción de otro México, un México construido desde abajo que mira por justicia, democracia y libertad para todos y no nada más para unos cuantos.

La celebración fue muy emotiva y terminó con comida, baile y la presentación de una canción y un corrido dedicados al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur.

Esta organización también ha impulsado el respeto por los derechos humanos, los derechos ciudadanos y los de las mujeres para que

exista una verdadera equidad de género. Para atender estos asuntos cuentan con el Centro de Derechos Humanos Pueblo Nuevo, donde participan de manera permanente.

Como muestra del dinamismo de esta agrupación, en 2005 se pusieron en marcha tres nuevos proyectos para contar con un medio más urbanizado y para enfrentar problemas que ahora se observan dentro de la comunidad. Así, en la colonia Los Volcanes se construyen el Centro Comunitario de Atención Psicológica, dos centros que ofrecen orientación para nutrición y un programa para apoyar a los adultos mayores.

Este movimiento tiene características singulares: sus miembros, aparte de ser campesinos pobres en su momento y ahora colonos, siempre fueron apoyados por el párroco católico, aunque también en menor medida por ministros de otras religiones. Pero después la unidad de sus afiliados se sustentó, en gran parte, en el trabajo de los laicos ad-

critos a una nueva pastoral vinculada con la Teología Latinoamericana. No obstante que la organización social y la religiosa están profundamente vinculadas, mantienen su independencia, cada una tiene su estructura interna y funciones propias.

Estas características y la importancia de lo religioso —para preservar sus valores comunitarios a través de las fiestas patronales; los oficios religiosos para la celebración del Día de Muertos; el arrullo colectivo de los vecinos a las afueras del templo, como una tradición de Navidad, entre muchas otras prácticas— han hecho que iglesia y organización sean espacios donde confluyen y, al mismo tiempo, se fusionan la visión de lo que estos pueblos quieren ser y para qué.

En estos ámbitos se promueve la preservación de valores tradicionales y la construcción de otros de acuerdo con sus nuevas realidades, para de este modo conformar su nueva identidad.

en diferentes oportunidades. En cada una de ellas, los directivos de la inmobiliaria han regresado con un proyecto más ambicioso que incluye más predios e inversión. Recibieron la primera negativa en 1975, la segunda en 1993 y la última en el 2000. La población de Santa Cecilia Tepetlapa se dividió y no faltaron los enfrentamientos internos, sobre todo en el año 2000, por la “inversión social” de la inmobiliaria y el retraso de la decisión del gobierno de la Ciudad de México para preguntar a los vecinos de Xochimilco si aceptaban o no el proyecto, consulta que nunca se realizó.

En septiembre de 2000, en San Mateo Xalpa y San Lucas Xochimanca (delegación Xochimilco) se realizó un bloqueo de carreteras durante 15 días en protesta por un proyecto del gobierno de la Ciudad de México para construir 174 viviendas en un predio de 17 900 m² dentro del territorio de San Mateo, con uso de suelo habitacional rural de baja densidad en el paraje conocido como Tezintitla, por los de San Mateo, y como Izotitla, por los de San Lucas. Las obras, que alarmaron a estas poblaciones, se iniciaron antes de que en la gaceta oficial del gobierno se publicaran la modificación del uso de suelo y el proyecto. Ambos pueblos lograron que se cancelara y solicitaron que en ese predio se construyeran instalaciones médicas, recreativas o educativas. Durante el bloqueo, una comisión de vecinos de San Mateo y San Lucas se trasladó al pueblo de Santa Cruz Acalpixca para apoyar a este último en otro bloqueo que mantenían contra la edificación de una unidad habitacional en dicha población.

San Juan Ixtayopan (delegación Tláhuac) tiene en su territorio dos unidades habitacionales, Villa Tlaltempa y Tierra Blanca, que se erigieron en los años ochenta sin oposición. Sin embargo, a mediados de julio de 2000 se inició la construcción de la Unidad Habitacional Moyoalco, planeada por la Asociación Moyoalco A. C. y el Consorcio PVM, S. A. de C. V., que contaría con 201 viviendas en un predio de aproximadamente 38 900 m² de propiedad privada. Los vecinos de San Juan, preocupados por la insuficiencia de servicios que sufren (agua, drenaje, escuelas, etc.), se organizaron para evitar la construcción y bloquearon las avenidas principales hasta que se clausuró la obra.

En todos los casos mencionados, los vecinos primero presentaron su inconformidad por escrito a las autoridades en turno, después siguieron un largo camino de trámites, escritos y reuniones hasta que optaron por tomar medidas más drásticas ante el avance del desarrollo inmobiliario y el desdén de las autoridades. Cuando la situación lo amerita, se tañen las campanas de la iglesia para convocar a la población; organizan bloqueos a vías de comunicación, oficinas gubernamentales o inician marchas y plantones. En ocasiones el gobierno recurrió a la fuerza pública para remover cuanto antes el bloqueo, pero en los últimos años no se han registrado represiones.

Durante los bloqueos se colocan mantas y se hacen pintas. Al lugar acuden los medios de comunicación, sobre todo los de información vial (Monitor, Formato 21, etc.), que son lo que dan mayor difusión de las demandas. Se reúnen personas de todas las edades para realizar las guardias; cocinan, comen y duermen en el lugar; soportan las reacciones de enojo de quienes se oponen, incluso de personas del propio pueblo, y también conviven y reciben la solidaridad de muchos vecinos, incluyendo los de pueblos aledaños, quienes les llevan o preparan alimentos, bebidas calientes, etcétera.

Una actitud frecuente de los directivos de desarrollos inmobiliarios es fomentar la división entre la población a través de dar recursos o empleos a algunos de ellos, lo que logran en menor o mayor medida.

Las relaciones con los partidos políticos se dan sobre todo en la participación de algunos miembros de éstos, de manera individual, en los movimientos, y cuando existe más consenso entre la población, mayor es la diversidad partidista. También es notoria la ausencia, y en ciertos casos oposición, en el movimiento de militantes del partido que gobierna la delegación a la que pertenece la comunidad en conflicto y la presencia de miembros del partido que antes tuvo el poder.

Podemos señalar que los movimientos de los pueblos estudiados en este trabajo se convierten en un espacio donde se estrechan relaciones entre individuos y grupos al interior de la población y con los pueblos vecinos; si bien normalmente se circunscriben a una población y la relación con las personas de los demás pueblos se da en términos de apoyo y solidaridad, se utiliza la mayor cobertura de los medios de comunicación para difundir sus demandas y la identidad local a la que aluden es la de pueblo. Estos casos muestran que la posibilidad de lograr sus objetivos se incrementó a partir de los años setenta hasta la actualidad.




Vista de la iglesia de Santa María Aztahuacan, Iztacalco.



Mazorca de maíz

La alimentación de los pueblos originarios de la Ciudad de México

MIRIAM BERTRAN VILÁ*

 LA ALIMENTACIÓN, COMO CUALQUIER OTRA EXPRESIÓN DEL COMPORTAMIENTO humano, la determinan diversos elementos: recursos naturales, sistemas de producción de alimentos, abasto y distribución, tecnología, organización doméstica, recursos económicos, ocasión de consumo, fiestas, religión, entre otros más. En la medida en que estos factores se modifican, la alimentación también es susceptible de cambio; nuevos alimentos y formas de prepararlos aparecen al mismo tiempo que persisten los antiguos dentro de la alimentación básica, como sucede en México con el maíz y el trigo.

La Ciudad de México, sin duda, es resultado de interacciones que integran en un mismo espacio elementos tradicionales y modernos. Los primeros son parte de los rasgos culturales de los grupos originarios; los segundos son efecto de las transformaciones resultado de la urbanización y los procesos que ésta conlleva: crecimiento demográfico, industrialización, cambio de uso del suelo, medios de comunicación y transporte, etc. La cultura alimentaria de la ciudad es un reflejo de esta condición. Por ejemplo, de forma simultánea se encuentran sistemas agrícolas tradicionales, como las chinampas, y alimentos industrializados; o bien, para adquirir productos de la dieta típica mesoamericana (maíz, frijol y calabaza) se acude a los grandes supermercados. La comida en la calle también es una muestra donde lo tradicional y lo moderno comparten espacio, ya que se puede comer por igual un tamal con atole que unas palomitas de microondas.

En este apartado se describe la alimentación de los habitantes de los pueblos originarios de la Ciudad de México como una muestra de sus rasgos culturales, tomando en consideración los factores que la determinan. Las características alimentarias de este grupo son una fusión de elementos tradicionales y nuevos que se expresan en las formas de obtención, preparación y consumo de los alimentos. Los datos se obtuvieron por medio de la observación directa, entrevistas con algunos habitantes de la ciudad, así como una revisión bibliográfica y documental.

LA ALIMENTACIÓN COTIDIANA

Desde la época prehispánica, la alimentación en la Ciudad de México se ha basado en el maíz y el frijol. Estos dos alimentos no sólo se consumen combinados,

* Integrante del equipo Ciudad de México.



Chiles rellenos y tortas de papa.

también se han cosechado juntos.¹ La tortilla es la forma más común de degustar el maíz y cada día, a cualquier hora, está presente en la mesa de los habitantes de la ciudad. Antes, éstas las hacían las mujeres en su casa; muy temprano por la mañana ponían a cocer el nixtamal, molían el maíz en el metate, las elaboraban a mano y las cocían en un comal de barro. Con la aparición de los molinos públicos, la molienda se dejó de realizar en los hogares y las mujeres se liberaron de buena parte del trabajo. Más adelante aparecieron las tortillerías, que posibilitaron la mecanización del proceso, por

lo que hoy ya casi no se hacen tortillas en casa. Otros productos de consumo cotidiano que se elaboran con masa de maíz son: sopes, gorditas, tlacoyos, atole y tamales, entre muchos más. De igual modo, son importantes en la dieta diaria otros alimentos hechos a base de maíz, como pozole, palomitas o pinole.²

Los tamales merecen mención especial ya que son uno de los alimentos más importantes en las fiestas de México y se preparan de muy diversas maneras, de acuerdo con la región. Antes de la conquista, los tamales se hacían con masa de maíz, se rellenaban con frijol o algún guiso y se envolvían en las hojas de las mazorcas (aunque también se utilizaba, como hoy, la hoja del plátano y el acuyo u hoja santa). Con la llegada de los españoles, a la masa se le agregó manteca de cerdo y a los guisos otros alimentos.³ En la actualidad, este alimento toda-

TAMALES DE RAJAS

Para la masa:

- ▣ 1½ kg de masa para tortillas
- ▣ 250 g de manteca de cerdo
- ▣ 1 cucharada de polvo para hornear
- ▣ ½ cucharada de anís molido hervido
- ▣ 1 puño de cáscaras de tomate verde
- ▣ Sal al gusto
- ▣ Hojas de maíz lavadas y escurridas

Para la salsa:

- ▣ 3 cucharadas de manteca de cerdo
- ▣ 1 cebolla
- ▣ ½ kg de chiles jalapeños
- ▣ ½ kg de jitomate
- ▣ ½ kg de queso panela
- ▣ Hojas de epazote picado



Preparación

Se hierven las cáscaras de tomate en agua. La masa se bate con la manteca casi derretida, sal, anís y el agua de las cáscaras de tomate. Para saber que ya está lista, coloque un pedacito de masa en agua; si flota, está en su punto. Extienda un poco de masa en la hoja de maíz, ponga una rajita de queso y un poco de salsa y cierre la hoja. Una vez que “envolvió” todos los tamales, colóquelos en la vaporera, sobre una cama de hojas de maíz, y cueza durante 45 a 60 minutos. Los tamales están listos cuando, al abrirlos, la masa se desprende fácilmente de la hoja.

Para preparar la salsa, fría la cebolla y el chile en la manteca y añada el jitomate, el epazote y la sal.

¹ Teresa Rojas, “La agricultura en la época prehispánica”, en Teresa Rojas (coord.), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, CNCA-Grijalbo, 1991, pp. 15-41.

² F. Solís, *La cultura del maíz*, México, Clío, 1998.

³ J. Pilcher, *¡Que vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, México, CIESAS/Ediciones de la Reina/Conaculta, 2001.

vía se consume en las fiestas, pero también es parte de la dieta cotidiana. Casi en cualquier colonia, sea en la mañana o por la noche, hay puestos de tamales, atole y pan; y cuando se coloca el tamal dentro de un bolillo, se le conoce como guajolota.

Por lo que se refiere a los ingredientes para la elaboración de diversos platillos, el jitomate, el tomate y sus variedades todavía son componentes básicos de la comida tradicional y parte esencial de la dieta. En la mayoría de los hogares, los alimentos se preparan y acompañan con salsas cocinadas con estos ingredientes, por lo que todos los días la población ingiere alguno de ellos, en ocasiones en cada una de las comidas. Lo mismo puede decirse de algunas verduras como calabaza, verdolagas, nopales, chayotes,



Guajolota.

EL SABOR DE LA MEMORIA: COMIDA TRADICIONAL

ALEJANDRA ROGEL ALBA*

LAS ANTIGUAS FORMAS DE PRODUCIR y consumir los alimentos nos hablan de tiempos y de esencias. Un tiempo para sembrar, un tiempo para crecer y madurar, uno para cosechar, otro para disfrutar y un tiempo para descansar. De la mano de las estaciones y acorde con las necesidades del cuerpo que coinciden con los alimentos propios de las temporadas.

Cuando hablamos de la comida tradicional nos referimos a aquellos platillos o alimentos que son propios de un lugar determinado, que forman parte del universo simbólico

y la costumbre de los pueblos, así como del medio ambiente en el cual se ha desarrollado su cultura.

A continuación presentamos la receta de pato en *totopahuas* (su nombre en náhuatl viene de la raíz *totol*, "pato", y *pahuas*, "condimento"), la cual agradecemos a la amable colaboración del licenciado Francisco Cázares Alvarado, cronista de Iztacalco y actual presidente de la Asociación de Cronistas de la Ciudad de México.

Ingredientes:

- ▣ Pato golondrino
- ▣ Chile mulato
- ▣ Chile ancho

▣ Lengua de vaca (planta originaria de Iztacalco)

▣ Sal

▣ Ajo

▣ Cebolla

Preparación:

Utilice agua hirviendo para desplumar el pato y a continuación quite las menudencias y la cabeza para ponerlo a desflemar (es decir, para quitarle el olor a *xoquiaque*, a agua, a humedad), mediante un precocimiento en agua y buena cantidad de ajo y cebolla. Una vez desflemado, se cuece otra vez con agua y ese caldo se guarda.

Se utilizan dos especies de chile (muchas gente dice que es chile pasi-

* Integrante del equipo Ciudad de México.



Quelites.

quelites o huauzontles. Estos últimos se consumen sobre todo en época de cuaresma.

Con la llegada de los españoles se integraron a la dieta de la población alimentos que hoy forman parte de la cocina común; entre los principales hay que destacar el trigo (en forma de pan), la carne, la leche y sus derivados y los huevos.⁴ Actualmente, en la medida en que las condiciones económicas lo permitan, estos alimentos se consumen con regularidad. La carne más común es la del pollo, después la de res y por último la de cerdo, que suelen ser el ingrediente principal del guisado del mediodía. Los huevos se sirven casi siempre en el desayuno, pero también forman parte de algún platillo. La leche es un alimento habitual, tanto de niños como de adultos y se utiliza asimismo para preparar atoles, sopas y postres. El queso se emplea como ingrediente de algunos guisados, antojitos o tortas. Durante la Colonia también se introdujo un producto que de forma gradual se volvió común: el arroz, indispensable en la comida cotidiana y las fiestas. Otros alimentos traídos por los españoles, ya de gran tradición en México, son los cítricos y algunas verduras como la lechuga, el rábano o la zanahoria, así como la caña de azúcar, que transformó las formas de endulzar al grado de que en la despensa de cualquier casa el azúcar no falta nunca.

⁴ L. A. Vargas y L. Casillas, "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI", en J. Long, *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1997, pp. 155-167.

lla, pero no es cierto, el auténtico pato en *totopahuas* no es negrito y el chile pasilla lo ennegrece): mulato y ancho.

El chile mulato se muele por separado con lengua de vaca, sal al gusto, ajo y cebolla. Antes se molía en metate pero ahora es costumbre llevarlo al molino porque es más fácil, aunque es más sabroso el de metate. Desde que lo están moliendo, despide un olor sabroso, más rico que el del mole.

El chile ancho se muele por separado con los mismos condimentos.

En una cazuela ponga uno de los preparados de chile junto con el caldo y la carne cocida casi del todo. Cuando empieza a hacer burbujas, hay que moverlo constantemente (durante alrededor de media hora) para que agarre punto y consistencia.

Ponga el otro chile y otra vez mueva hasta que esté en su punto. Ahora ya está listo. Este plato es típico de Iztacalco y se puede acompañar con cebolla, un poco de orégano y tortillas.

Tradicionalmente este platillo se prepara para la fiesta del Santo Jubileo, entre los días 19 y 22 de agosto; aunque también se acostumbra en la ofrenda del Día de Muertos.

Es importante señalar que en esta receta intervienen los cuatro elementos: tierra, materializada en los chiles, la lengua de vaca, el ajo y la cebolla; agua, simbolizada en la sal que se obtiene de las salinas del lago de Texcoco además del agua dulce necesaria para la cocción del pato; el pato mismo que puede representar tanto el agua como el aire; fuego, elemento fundamental para la preparación de la comida.

Pero así como el quinto rumbo del Universo está expresado en el centro con el arriba y el abajo en la cosmovisión mexicana, también un quinto elemento está presente

en los alimentos a través de la energía humana que los prepara, misma que les imprime el movimiento como quinta cualidad, junto con los cuatro elementos ya mencionados.

Es así como desde la antigüedad la comida tiene el sentido de nutrir al cuerpo con los mismos elementos de los que está hecho el Universo, para que el sustento humano continúe su camino a través de las lunas y los soles.

Preparación del pato.



LA DIETA TRADICIONAL Y LOS RECURSOS NATURALES

La especificidad de la alimentación en el Valle de México es resultado de las condiciones del medio y los recursos naturales. En este sentido, el lago ha jugado un papel esencial en varios aspectos. Por una parte, permitió el desarrollo de las chinampas, uno de los sistemas agrícolas más productivos del mundo.⁵ Éstas son una especie de islotes que se construyen en medio del lago, de forma que la tierra de cultivo siempre está húmeda y en constante circulación por lo que siempre hay un recambio de nutrientes. En éstas se cultivan maíz, frijol y verduras.

Hoy en día, en el sureste del Valle de México todavía existen chinampas dedicadas, sobre todo, a la producción de flores de ornato, aunque en algunas aún se siembran maíz y frijol para autoconsumo o se utilizan para que paste el ganado. También se cultivan hortalizas como lechuga, brócoli, rábanos, acelgas y calabaza, que además de usarse para el consumo familiar se llevan al mercado.

El lago ha sido una fuente importante de recursos alimenticios y jugó un papel determinante en las características de la dieta tradicional. De allí se obtenían alimentos como ajolotes y ranas, patos, grullas, carpas, acociles o ahuahutle (especie de queso elaborado con huevo de moscas acuáticas). Así, la caza y la recolección eran las principales formas de obtener proteínas de origen animal, ya que los indígenas prehispánicos practicaban muy poco la domesticación, se sabe que sólo criaban perros, conejos y guajolotes.⁶



Elaboración de mole,
Xochimilco.

RANAS CAPEADAS

Ingredientes

- ☐ 9 ancas de rana
- ☐ Clara de dos huevos
- ☐ Harina
- ☐ Mantequilla
- ☐ Limón
- ☐ Sal



Preparación

Lave muy bien las ancas y páselas por agua hirviendo y luego por agua fría. Se secan y se ponen a remojar en la clara de huevo. Se pasan ligeramente por harina y se fríen en mantequilla hasta que estén doradas. Sírvalas bien calientes y rociadas con limón.

⁵ Ángel Palerm, "Sistemas agrícolas en la Mesoamérica contemporánea", en Jacinta Palerm, *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*, Querétaro, UAQ, 1992, pp. 245-281.

⁶ V. García Acosta, *Los señores del maíz. Tecnología alimentaria en Mesoamérica*, México, Conaculta, 1990.

También eran importantes los insectos que pululaban en el lago. Los más conocidos, ya que todavía se consumen, son los gusanos de maguey, los escamoles, los chapulines y los jumiles, aunque se



Jumiles.

han reconocido más de 90 especies de escarabajos, chinches y hormigas, entre otros.⁷ Su preparación más común era asados o fritos, como hoy en día, en tamales o mixiotes con condimentos vegetales o en tacos.

Los alimentos provenientes del lago ya no están presentes en la dieta cotidiana de la población debido a varios factores. Por una parte, la paulatina desecación del lago disminuyó el abastecimiento de estos productos; por otra, la disponibilidad de nuevos alimentos e ideas, que llegaron durante la Colonia, atenuaron su importancia. Con

los españoles se introdujeron nuevos productos de origen animal, como los cerdos y las gallinas, que después la gente comenzó a criar en su casa. La posterior

⁷ J. Ramos-Elorduy y J. M. Pino, "El consumo de insectos entre los aztecas", en J. Long, *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1997, pp. 89-101.

“HASTA NO VERTE JESÚS MÍO”. BEBIDAS TRADICIONALES

ALEJANDRA ROGEL ALBA*

A TRAVÉS DE LA COMIDA Y LA bebida se conservan memorias. Aromas y sabores de tierras que nos hablan de personas y manos que preparan de manera singular los alimentos. Diosas y dioses que premian los esfuerzos en el trabajo de la tierra, que con lluvia hacen crecer y con sol maduran los frutos multicolores de árboles y plantas. El sentido de nutrir al cuerpo con los mismos elementos de los que está hecho el Universo en el que vive.

La tradición milenaria del *octli*, o pulque, la conservan los pueblos originarios de la Ciudad de México.

* Integrante del equipo Ciudad de México.

Iztacalco no es la excepción, pues es una zona donde desde la época prehispánica siempre hubo pulque. Aquí se hace una preparación que se conoce como curado del mes de agosto o curado del Señor San Joaquín. Éste se elabora con un pulque puro, es decir, que no contiene agua y se le cura —según el licenciado Francisco Cázares, cronista de Iztacalco, quien nos comparte una receta— con lo siguiente.

En la región de Iztacalco se acostumbra juntar un tipo de tuna roja, que no es *xoconostle*, que es muy dulce, le llaman tuna tapona. A lo largo del año, elaboran miel con esta fruta y la conservan en botellas gran-

des, que utilizan en el mes de agosto para preparar el curado.

Al pulque blanco se le agrega la miel; nuez, de la que llaman mestiza; y se mueve durante algunos minutos; después se le agrega plátano morado y granada; otra vez se mueve y se deja reposar.

Esta bebida es tradicional durante las fiestas del Santo Jubileo, que se celebran en el mes de agosto.

Otra receta que se inventó en Iztacalco, en la pulquería que se llama “Los hombres sin miedo” ubicada en Calzada de la Viga, frente a la calle de Francisco I. Madero y de la cual sus habitantes están muy orgullosos —porque ahora se cono-

urbanización es el último gran factor que explica el desuso de los productos del lago. Sin embargo, estos alimentos no han desaparecido del todo; hay quienes intentan rescatar los conocimientos tanto de los productos como de las formas de prepararlos. Es el caso de gente de Culhuacán y Santa María Aztahuacan, donde desde hace varios años se trabaja para recopilar recetas y darlas a conocer a través de publicaciones y ferias. En algunos lugares, como Tláhuac, se puede encontrar ahuahutle y otros productos del lago.

En partes lejanas al lago o en las faldas de los cerros, los antiguos pobladores obtenían alimentos a través de la recolección y la caza; nopales, tunas, flores del colorín, tuzas y víboras formaban parte de la comida diaria. Todavía a mediados del siglo XX, en algunas zonas de la ciudad, como los pedregales de Coyoacán o la parte baja del Cerro de la Estrella, se recolectaban frutas y verduras. Se sabe también que en los pedregales, antes de la introducción del agua entubada, la población criaba carpas y acociles en los pozos. Producto de la recolección es



Comida en honor del Niño, Xochimilco.

ce en otros estados del país—, es la del curado de ostión.

En un vaso de medio litro se pone el pulque y se agrega media docena de ostiones, aceite de oliva,

Tlachiquero.



jitomate, picante, cebolla, un poco de sal y se revuelve.

Es una especie de coctel y, según quienes lo han tomado, es una cosa tremenda; por lo que “a las señoras sólo se les sirve un vasito, porque se lo toman y se ponen rojas, rojas, rojas”. En cuanto a los hombres, una vez que lo bebieron, se les hace la broma: “Ya lo tomaron, bueno, ahora vayan de aquí al Ajusco y se regresan corriendo”. Los habitantes de Iztacalco aseguran que “es pura energía, si de por sí el pulque solo, ahora le echan ostión; hay quienes se enferman del estómago porque es muy fuerte”. Éste es el famoso curado de ostión.

Los recipientes donde se acostumbraba servir el pulque tenían distintos nombres: *catrinas*, *calizas*, *xumites*, *vasos*, *tornillos*, entre

otros. Ahora se utilizan vasos normales. “Antes era más sabroso tomarse un pulque en esas *cacarizas* que les llaman *verdecitas* o *azulitas*, fresco y ¡Salud! ¡Hasta no verte en el fondo Jesús mío!”

“¿Sabe de dónde salió eso? Se lo voy a decir. Es que antaño, en nuestra Ciudad de México, la gente no tenían mucho dinero, y bueno, hasta la fecha ¿no? Entonces usaban vasos de veladoras que en el fondo tenían una cruz, y todavía la tienen. Por eso se dice: ‘¡Hasta no verte en el fondo Jesús mío!’ O sea, hasta no verte en la cruz. Aquí todavía se utiliza ese dicho.”

También podemos hablar del sentido y significado de la bebida, así como de la sacralización que antiguamente rodeaba este elemento cultural. *Mayahuel*, diosa del maguey; *Chicomecóatl*, diosa de los mantenimientos; *Cinteotl*, dios del maíz; *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua y *Xiutecuhtli*, dios del fuego, son algunas deidades que tienen que ver



Preparando ponche,
Xochimilco.

Alta se destina a la producción de éste, al grado de que se convirtió en la especialidad de la zona y en uno de los pocos alimentos que produce la ciudad. Los nopales se comen asados o hervidos, preparados en ensalada con jitomate, cebolla, cilantro y chile. También se ponen en guisados o incluso son el ingrediente principal.

también el *xoconostle*, especie de tuna colorada pequeña que se usa como condimento para algunos guisados y para hervir los frijoles.

Cabe mencionar de forma especial dos alimentos de gran importancia, tanto por su consumo como porque se producen en pueblos originarios de la ciudad: el nopal y el amaranto. Originalmente los nopales se obtenían mediante la recolección, pero ahora, en virtud de su demanda en el mercado, buena parte de los terrenos cultivables de Milpa

directamente con la obtención y preparación de las bebidas.

El oficio tradicional de los tlachiqueros, personas dedicadas al arte de fermentar el aguamiel del maguey para la elaboración del pulque, todavía es un trabajo socorrido en los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Este oficio, al igual que otros asociados con la elaboración de alimentos, nos remite a una manera de hacer las cosas en donde es esencial el trabajo manual, artesanal.

Esencial en el sentido más amplio de esta palabra: lo primordial, básico, necesario. Pero también lo que contiene una esencia de sentido en el momento en que la energía humana interactúa con los frutos de la tierra de que están hechas las bebidas; una esencia, además, que tiene que ver con los procesos naturales de transformación, como es el caso de la fermentación para elaborar cervezas, licores y, desde luego, pulque. Las bebidas con algún grado etílico tra-

dicionalmente han sido trabajadas por los hombres.

Por otro lado, el trabajo de la mujer está más vinculado con la elaboración de bebidas para la familia, que van desde las tisanas curativas, pasando por el chocolate —el cual también fue una bebida sacralizada antiguamente—, las aguas frescas de una variedad tan amplia como múltiples son los frutos de estas tierras, hasta llegar a los atoles, bebidas de gran tradición en nuestro país y de los cuales en los pueblos originarios aún se guardan recetas sorprendentes, como la que nos compartió la señora Concepción Leyva de Rojas, de Culhuacán Centro.

ATOLE DE FRUTAS

Ingredientes

- 1/2 kg de fresas, guayabas, piña, tamarindo, durazno o mango
- 2 litros de leche
- 2 litros de agua

- 3 cucharadas de crema de leche
- 1 raja de canela
- 1/2 cucharadita de carbonato (casi nada más la punta)
- 2 cucharadas rasas de harina
- Azúcar al gusto

Preparación

La fruta se lava, muele y cuele, si es necesario.

Mezcle el agua, la leche y la crema y póngala a hervir con la canela y el azúcar, sin dejar de mover.

Una vez cocida la mezcla, baje la flama y agregue el carbonato, teniendo cuidado de que no se derrame, porque al poner este último ingrediente se hace mucha espuma.

Cuando la espuma haya desaparecido, agregue la fruta, previamente cocida.

Deje hervir de 10 a 20 minutos más.



ENSALADA DE NOPALES

Ingredientes

- ▣ 10 nopales
- ▣ 1 cebolla
- ▣ 1/2 taza de queso añejo
- ▣ 2 jitomates
- ▣ 1 cucharada sopera de orégano en polvo
- ▣ 1 pizca de bicarbonato
- ▣ Aceite
- ▣ Vinagre
- ▣ Sal



Preparación

Quite las espinas de los nopales, lave y ponga a cocer con agua abundante y una pizca de bicarbonato. Una vez cocidos, se escurren, se dejan enfriar y se pican en cuadritos. Los jitomates y la cebolla se pican en rodajas.

En un platón ponga primero los nopales, después el jitomate y al final la cebolla. Se adereza con aceite, vinagre, sal, orégano y se espolvorea con el queso.

El caso del amaranto, o *huahutli*, es interesante ya que su producción y consumo ha aumentado de manera notoria en los últimos años y también es un alimento que se cultiva en el Distrito Federal. Esta semilla tuvo importancia en la época prehispánica en la dieta y en los rituales.⁸ De manera cotidiana se comía en atole, mezclado con miel de maguey o en tamales. Para las ceremonias se hacían figuras de amaranto como representaciones de los dioses, que servían de amuletos para asegurar el éxito de las cosechas, o bien se consumían en las fiestas. En razón de su uso ritual, durante la Colonia éste perdió arraigo, pero no desapareció del todo. En algunas zonas de la ciudad, como Tulyehualco y Mixquic, el amaranto no dejó de cultivarse y hoy las alegrías (hechas con amaranto y miel) son un alimento de consumo común. También los huauzontles forman parte de la dieta cotidiana, sobre todo durante la cuaresma, cuando coincide la restricción religiosa del consumo de carne con el calendario de producción de éstos.

ALIMENTACIÓN E IDEOLOGÍA

Una característica interesante de los pueblos originarios es la clasificación de los alimentos en fríos y calientes. Esta manera de distinguirlos sirve para saber qué productos se pueden consumir o prohibir ante determinados estados fisiológicos. La división no guarda relación con la temperatura o las características físicas de los alimentos. Por ejemplo, se considera que la carne de puerco, los nopales, los quintoniles, los quelites y los frijoles bayos son alimentos fríos que no se deben ingerir después del parto.⁹ También se vincula con la mejor diges-



Comida para los tejamanileros.

⁸ Teresa Rojas, art. cit.

⁹ M. L. Valle Berrocal, "La alimentación en una comunidad xochimilca: Santa Cecilia Tepetlapa", tesis, ENAH, México, 1998.

HUAUZONTLES A LA MEXICANA

Ingredientes

- ▣ 4 ramitas de huauzontles tiernos
- ▣ 3 huevos
- ▣ 3 chiles anchos
- ▣ 50 g de queso añejo
- ▣ 2 dientes de ajo
- ▣ 1 cebolla
- ▣ 2 cucharadas de harina
- ▣ Aceite en cantidad suficiente
- ▣ Sal

*Preparación*

Quite las hojas de los huauzontles, lave las varitas y hiérvalas con sal. En el centro de cada varita ponga una rebanada de queso doblada. Se pasan por harina y huevo batido para capearlos y freírlos en aceite.

Para hacer el caldillo, tueste y desvene los chiles, se muelen con ajo y cebolla y se fríen agregando un poco de agua. Mantenga en el fuego hasta que espese, añada los huauzontles y deje hervir unos cinco minutos.

ción de los alimentos; así, se recomienda no comer frutas y verduras por la noche, ya que son alimentos fríos.

Según la ideología mesoamericana, se atribuyen cualidades frías o calientes tanto al cuerpo como a las enfermedades, las medicinas y los alimentos. En tal sentido, existen estados que se consideran fríos o calientes y para contrarrestarlos se requieren medicinas o alimentos de naturaleza contraria. La salud del

LOS ALEGRILLEROS DE TULYEHUALCO: UNA DULCE TRADICIÓN

ESTHER GALLARDO GONZÁLEZ*

EL AMARANTO (*HUAUTLI* EN NÁ-huatl) se considera una aportación de México al mundo.¹ Se cultivaba en la época prehispánica y llegó a ocupar el tercer lugar en producción, después del maíz y el frijol. Los pueblos aledaños a Tenochtitlan mandaban esta semilla como tributo al emperador Moctezuma.² Sin embargo, tras el arribo de los españoles su uso se prohibió porque se relacionaba con las ceremonias religiosas

de los nativos,³ razón por la cual quedó prácticamente en el olvido. Algunos autores señalan que hubo otro gran periodo de proscripción de este alimento, entre los siglos XVIII y XIX, por la impuesta forma de vida afrancesada. Con todo, su sobrevivencia se puede explicar porque se trata de un cultivo con profundas raíces culturales.⁴ Es en épocas recientes, y gracias a diversos estudios

nacionales e internacionales sobre su valor nutritivo, cuando se le ha considerado uno de los alimentos más promisorios y tal vez la mayor fuente de proteína vegetal. En efecto, a partir de uno de estos estudios, en 1975 esta semilla se incluyó dentro de las 35 plantas más prometedoras.

EL CASO DE TULYEHUALCO

Al sur de la Ciudad de México, en Tulyehualco, Xochimilco, se conserva la tradición de elaborar la deliciosa alegría, aunque en la actualidad el uso del amaranto se ha diversificado y se prepara de diferentes maneras;

* Integrante del equipo Ciudad de México.

¹ C. R. Cruces, *Lo que México aportó al mundo*, México, Panorama, 1986.

² Virginia García Acosta, *Los señores del maíz. Tecnología alimentaria en Mesoamérica*, México, Conaculta, 1990, p. 27.

³ Fernán González de la Vara, *La cocina mexicana a través de los siglos. II Época prehispánica*, México, Clío, 1996.

⁴ Silvia del Amo R. et al., "Algunos aspectos ecológicos y económicos del amaranto (alegría): un cultivo tradicional en México", en *Cuatro estudios sobre sistemas tradicionales*, México, INI, 1988, pp. 55-73.

organismo se concibe como un estado de equilibrio entre lo frío y lo caliente. El sistema frío-caliente forma parte de toda la cosmología nahua, donde el ser humano es al mismo tiempo la síntesis y el punto central del Universo.¹⁰

LOS MERCADOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO: DE TLATELOLCO A LA MERCED

Comprar alimentos en la Ciudad de México es adentrarse en un sinfín de espacios de diversos colores y olores, en los que se encuentra gran variedad de productos. Los centros de abasto están llenos de ingredientes de todo tipo y ésta es otra característica distintiva de la ciudad, en contraste con las zonas rurales del país donde la disponibilidad de alimentos es limitada, fuera de



Desayuno a invitados especiales en la Magdalena Atlitic, Magdalena Contreras.

¹⁰ A. López Austin y L. López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, 1996.



Amaranto.

su máxima expresión tiene lugar en la Feria Nacional de la Alegría y el Olivo, que se lleva a cabo a finales de enero y principios de febrero desde hace 34 años. Esta feria la organiza un comité de amaranteros de Tulyehualco, quienes se encargan de todos sus pormenores. En ella participan sobre todo productores de amaranto y de olivo. En este lugar se observa la gran variedad de productos que ofrece el *huautli*: pan, pasteles, helados, galletas, pastas, cereal, atole, tamales, pulque, milanesas, además de toda

clase de guisos que pueden enriquecerse con la harina de amaranto y una gran diversidad de figuras adecuadas a las festividades del año.

Los productores recuerdan que hace poco tiempo un nativo recorría el lugar entonando una canción que habla del pueblo y de los alegrilleros: “es, digamos, la canción de nuestro oficio”. Algunos puestos, además de exhibir sus productos, muestran también imágenes religiosas que, según señalan los vendedores, los acompañan, les dan suerte e incluso

las llevan consigo cuando salen a vender a otros lugares. Dos o tres días antes de la clausura de la feria, se oficia una misa costeadada por los productores para dar gracias a “Dios Nuestro Señor” por las buenas ventas, porque todo salió bien y no hubo problemas o algún accidente que lamentar.

El amaranto se siembra no sólo para autoconsumo, también les asegura un ingreso económico; además de que es un oficio que los distingue del resto de los pueblos. El cultivo de esta semilla llegó a ser, junto con el olivo, la ocupación principal de la gente de Tulyehualco. Aun cuando hoy día las labores se han diversificado y se pueden encontrar familias completas de alegrilleros que transmiten la tradición a los suyos, también se reconoce a familias en las que este oficio es complemento de otras actividades; si bien es cierto que “gracias al amaranto se han formado profesionistas”, muchos de éstos continúan el oficio. No

los centros comerciales regionales. En este sentido, la población original de la ciudad ha visto cómo los sistemas de abasto se transformaron en la medida que la urbe creció y se volvió más compleja. Sin embargo, algunos de sus rasgos siguen presentes, por ejemplo, los productores de Xochimilco aún llevan a vender sus productos a los grandes mercados de mayoreo, como Jamaica, La Merced, el mercado de Sonora y la Central de Abastos, como lo hacían antiguamente en el mercado de Tlatelolco.

En la época prehispánica, el mercado de Tlatelolco era el principal centro de abasto y a él acudía la población a comprar los alimentos y otros artículos producidos en el Valle de México. La complejidad del funcionamiento del mercado fue un elemento que causó sorpresa en los españoles; al respecto dice Bernal Díaz del Castillo: "...y desde que llegamos a la gran plaza, que se dice el Tlatelolco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían".¹¹

Con la llegada de los españoles y la transformación de la ciudad se multiplicaron y diversificaron los mercados en la ciudad, hasta que a mediados del siglo XX se construyó un gran mercado con el fin de ordenar el abasto: el de La

¹¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Fernández Editores, 1969, p. 193.

todos participan en la feria; algunos vendedores tienen ya una clientela establecida u ofrecen sus productos a sus amistades, en los centros de trabajo, hospitales, portales de las iglesias o mercados; más aún, algunas casas ya tienen pedidos de grandes tiendas comerciales.

Hay diferentes maneras de nombrar la semilla. Las personas mayores

que tienen más tiempo elaborando la alegría la llaman *huautli*, no así la gente más joven, que se refiere a ella como *alegría* o amaranto.

CREENCIAS SOBRE LA ALEGRÍA

Algunos alegrilleros cuentan que antes se pensaba que la semilla se

debía sembrar en las partes altas de los cerros "porque es mejor para la planta", pero muchos ya no se apegan a esta creencia y cultivan la planta en las partes bajas, según ellos, con buenos resultados.

En cuanto a la elaboración del dulce dicen: "Cuando hacemos la alegría, la trabajamos con tanto amor que, no me lo crea, si estamos enojados no se hace el dulce".

LA PARTICIPACIÓN DE LA UNIDAD DOMÉSTICA Y LA COMUNIDAD

En la elaboración de la alegría se advierte con mayor claridad la organización tejida entre la comunidad y la familia. En este entramado las tareas están bien delimitadas: quienes siembran la planta, el que la tuesta, el vendedor y el emparador. En la actualidad sólo una pequeña parte de la población realiza todo el

Productos de amaranto.



Merced, que luego sustituyó la Central de Abastos, ya que el crecimiento demográfico rebasó su capacidad para satisfacer la demanda de la población.

En los pueblos originarios de la Ciudad de México, las formas de abasto de alimentos dependen en buena medida de su ubicación respecto de los grandes centros comerciales. Por ejemplo, el barrio de Actipan, rodeado por la colonia Del Valle, se encuentra en medio de una gran zona comercial y a pocos minutos de distancia sus pobladores pueden ir a tiendas de abarrotes, misceláneas, supermercados, mercados fijos y, un par de veces a la semana, al tianguis. Lo mismo sucede en el barrio de Copilco el Bajo, donde sin necesidad de utilizar algún transporte se puede ir a tres supermercados. En contraste, en el pueblo de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, sus habitantes necesitan recorrer mayor distancia para ir a algún centro comercial, por lo que

Mercado de la Ciudad de México.



proceso, es decir, sembrar, cosechar, secar, tostar (ya sea en comal o con aparatos modernos), transformar y comercializar. También hay familias que siembran y tuestan la semilla, otras que sólo la venden en el centro de Tulyehualco, y una mayoría, en especial los *avecindados*, se dedican exclusivamente a la elaboración y venta del dulce. Los ingredientes los compran en el pueblo, pero quien desea conseguir mejores precios acude a la Central de Abastos.

Dentro de la unidad doméstica, antes eran los hombres quienes se dedicaban a la alegría en virtud del gran esfuerzo que representa prensarla, pero en la actualidad en muchas familias de alegrilleros las mujeres participan en todo el proceso de preparación del rico dulce. Con todo, todavía se prefiere delegar la labor del prensado en un varón y cada miembro de la unidad doméstica tiene sus labores asignadas. El único trabajo que se puede considerar exclusivamente masculino es la

cosecha, porque es un trabajo muy arduo: “Sobre todo porque tiene espinas, *enton’s* nosotros le llamamos el baile. Para eso a la gente que va a trabajar se les da su pulque y sus bebidas para que le entren con valor, de lo contrario no le entran. Sí, de veras, porque es muy pesado y espina mucho y no cualquiera le entra a esa clase de trabajo”.

Así, los más jóvenes pueden comprar los ingredientes, limpiar las semillas de calabaza, las pasas, extraer el jugo de limón, cortar la cinta adhesiva y envolver el producto final. Las mujeres se encargan de seleccionar los ingredientes, limpiarlos y mezclarlos, tostar las semillas de calabaza, así como enfriar y darle consistencia a todos los preparados. El punto exacto de la miel no depende sólo de la experiencia que se tenga, sino también de otros factores como la humedad o sequedad, por eso la confeccionan en un espacio cerrado, para que la alegría no se “azucare”.

LOS ESTILOS

Entre los alegrilleros de Tulyehualco cada familia imprime su propio estilo de elaborar el dulce, por lo que es posible reconocer o saber quién preparó una alegría. Algunos aderezan con piñones o nueces y otros que man un poco más la miel o le añaden chocolate. En todo caso, los productores de Tulyehualco ven con cierto soslayo las alegrías no preparadas en este lugar, la llamada alegría comercial que no tiene la misma calidad.

En realidad, “para que les quede igual tendrían que estar en el lugar y ver exactamente el procedimiento que usamos”.

Las recetas de la alegría han pasado de una generación a otra, manos creativas le dan un sinfín de nuevos sabores, olores y texturas que invitan a degustar el delicioso dulce; motivo por el cual los productores pueden decir con orgullo: “Somos alegrilleros”.

las tiendas y el mercado tienen mayor importancia en el abasto de la zona. No obstante, cuando hay una fiesta o es necesario preparar alimentos tradicionales, se recurre a los mercados de La Merced, Jamaica y Sonora.

ALIMENTOS Y FIESTAS

En los pueblos y barrios de la Ciudad de México se llevan a cabo diversas celebraciones vinculadas con el ciclo de vida: bautizos, bodas, quince años; además

de las fiestas religiosas como la del santo patrón, la Semana Santa o la virgen de Guadalupe. En todas ellas la comida es un elemento central, tanto los propios alimentos como la organización necesaria para cocinarlos.

La fiesta del Sagrado Corazón que se celebra en el mes de agosto es una de las más importantes de muchos pueblos y barrios de la ciudad. Su relevancia se debe a que se prolonga durante varios días y prácticamente toda la comunidad participa en su organización. Así, la población reafirma sus lazos de pertenencia y la alimentación es una forma de expresarlos. En San Mateo Tlaltenango, en la delegación Cuajimalpa, todos están invitados a comer durante la fiesta, pero también participan todos en el gasto y la preparación. Hombres y mujeres intervienen en las labores de cocción de alimentos que expresan formas tradicionales: los utensilios, casi siempre de barro; el combustible, ahora leña o carbón, no gas como en el resto de los días, y la comida, como mole o tamales, requiere varios días de preparación. Los ingredientes no los compran en la colonia; acuden al centro de la ciudad, La Merced, el mercado de Sonora o la Central de Abastos a conseguir todo lo necesario. Aunque los guisos toman un par de días, los preparativos de la fiesta empiezan un mes antes del día señalado.

Esta fiesta se prolonga varios días y todas las actividades se acompañan de diversos alimentos. Cuando llevan mañanitas al Sagrado Corazón, los mayordomos dan a los asistentes tamales y atole a la salida de misa. En algunos

casos los tamales están a cargo sólo de los mayordomos, pero en otros, se cooperan entre todos y los mandan a hacer con alguien dedicado a ello. Durante los días de fiesta hay músicos y danzantes, a quienes los mayordomos invitan a comer en sus casas. Toda la comunidad se reparte las tareas y los gastos, para



Barbacoa.

que no recaigan en una sola persona. La comida tradicional para esta ocasión es mole o barbacoa, arroz, consomé de pollo con verduras, atole de maíz, chocolate y pan dulce; las bebidas que se sirven son refresco, cerveza, tequila, mezcal y pulque. Durante estos días también hay comida especial dentro de las casas, pues es común que los familiares que emigraron de la zona vayan a la celebración.

Entre los actos de la fiesta de San Mateo destaca el encuentro con pobladores de San Bartolo, el pueblo vecino, justo en el límite entre ambos: la calle Muitles. Este suceso, al que acude un nutrido grupo de cada localidad, representa el encuentro de dos tlachiqueros. También es un modo de reafirmar la relación entre estas poblaciones. Aquí se reparte pulque, bebida que originalmente se producía en el lugar. Después, todos los participantes se dirigen a la iglesia de San Mateo para oír misa y luego comer en el atrio. Ahí mismo se preparan mole y arroz; en este caso los hombres son los encargados de hacer la comida. Antes, según reseñan los pobladores, se daba te de muitle con alcohol. El muitle es la hoja de un árbol que crece justo en el río donde está la linde de estos pueblos y que hoy da nombre a la calle. La participación de San Bartolo en la fiesta no se limita al encuentro de tlachiqueros; también contratan a una banda de música y a un grupo de arrieros para que colaboren en la organización. San Mateo corresponde a sus vecinos el 24 de agosto, día de San Bartolomé.

Las fiestas son una oportunidad para reafirmar los lazos de unión entre los habitantes de un pueblo o barrio, ya que se requiere una organización social para

FERIAS POPULARES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

TERESA MORA VÁZQUEZ*
ESTHER GALLARDO GONZÁLEZ**

EXISTE UN AMPLIO CALENDARIO anual de ferias organizadas por los nativos de los pueblos originarios. La mayoría, más de trescientas, se asocia con las fiestas patronales de los pueblos y barrios y otras, menos numerosas, estos pueblos las hacen presentes en la vida urbana con el propósito principal de promover sus productos agrícolas y alimenticios. Como conocen las fechas de las distintas celebraciones, los comer-

ciantes de los pueblos de la Ciudad de México y de los diferentes estados del país organizan rutas para la venta de sus mercancías, tanto artesanales como industriales, fomentando con su presencia el intercambio regional.

En este trabajo se presentan aspectos generales de algunas de estas ferias que muestran otros espacios donde, al fungir como anfitriones, los nativos de los pueblos originarios expresan su identidad a través de la venta y promoción de sus productos. Como ejemplo de la tradición mairera de los pueblos del Anáhuac, se

organiza la feria del elote en dos pueblos del sur de la Ciudad de México: San Miguel Topilejo y San Juan Ixtayopan.

La primera se celebra desde hace 19 años después de la cosecha. Esta feria la organiza un comité de apoyo a la subdelegación del pueblo, formado por un presidente, un secretario, un tesorero y alrededor de siete personas más, en su mayoría jóvenes de entre 15 y 25 años. Cuentan con el patrocinio de empresas que también venden sus productos. A los comerciantes —generalmente de Topilejo, de pueblos aledaños y de otros estados

* Coordinadora del proyecto "Atlas Etnográfico de la Ciudad de México".

** Integran del equipo Ciudad de México.

Vista de la iglesia de Santa Cruz Meyehualco, Iztacalco.



llevar a cabo tales sucesos. Es, asimismo, una forma de expresar y continuar la pertenencia al lugar.¹² La alimentación de la fiesta, por otro lado, está llena de elementos tradicionales, no sólo por los alimentos mismos, sino por la forma de prepararlos. Sin embargo, también se reconocen nuevos elementos, como se observa en los puestos de la calle, en los que hay helados, refrescos, *hot cakes*, *hot dogs*, sopas y palomitas de microondas.

Por lo que se refiere a las celebraciones del ciclo de vida, la comida desempeña asimismo una función central. Por ejemplo, en Santa Cecilia, Xochimilco, cuando una persona quiere contraer matrimonio, se dirige a la casa de la novia a pedir su mano y le lleva canastas de comida que contienen queso, fruta, bebidas o pastel. La familia de ella ofrece una comida que habitualmente consiste en pollo o guajolote guisado con salsa de algún chile como mole, pipián, adobo o salsa pasilla. El

¹² J. Pilcher, *op. cit.*

de la República— se les cobra, como en todas las ferias, una cuota por su puesto donde ofrecen: elotes asados y cocidos, pastel de elote, *tlaxcales* de piloncillo y canela, tortitas de nata, tamales y atole de elote, chileatole y pulque curado de elote; además de fríjol, hortalizas, hongos, diferentes platillos de la cocina popular mexicana y artesanías, por mencionar algunos. Un atractivo adicional para los jóvenes son el jaripeo y el baile, y para toda la familia, los conjuntos musicales y los eventos artísticos.

La Feria Regional del Elote de San Juan Ixtayopan la organiza el comisariado ejidal desde hace 14 años. Los puestos son sobre todo de los campesinos del pueblo, quienes obtienen un buen ingreso pues además de que venden los elotes crudos, cocidos y asados, ofrecen una gran variedad de platillos como pozole verde y rojo, pasteles, gorditas, flanes, empanadas, atole, entre otros. También se encuentran otros alimentos del gusto popular como hamburgue-

sas, *hot cakes*, etc. En la feria no falta la venta de artesanías y, para la diversión, juegos mecánicos, así como actividades artísticas y muy especialmente deportivas, pues los nativos de San Juan tienen fama nacional e internacional en esta actividad.

Otro grupo de ferias ofrecen como producto principal alimentos preparados por los habitantes de los pueblos, ya ampliamente identificadas en el ámbito urbano. A continuación hacemos un breve repaso de algunas de ellas.

La Feria Gastronómica y Cultural Cuatatapa de San Lucas Xochimanca, en Xochimilco. La cuatatapa es un platillo preparado con frijol negro criollo quebrado en metate, que se cocina con epazote, venas de chile de árbol y nopales. Actualmente hay quienes le agregan charales o chicharrón de cerdo. Por ser un guiso típico de esta localidad, a sus habitantes se les conoce como cuatatapas. El interés principal de los organizadores de la feria es presentar

actividades culturales, especialmente musicales, porque el pueblo cuenta con excelentes músicos nativos, quienes han tocado con grandes orquestas. Una muestra de su amor por la música es la banda infantil formada gracias a los recursos otorgados por el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios de la Dirección de Equidad y Desarrollo del gobierno de la Ciudad de México. Esta banda debutó en la feria de 2005, promovida por León Marcial Chávez, coordinador territorial, y sus colaboradores quienes organizaron un concurso para premiar a la mejor ambientación para preparar la cuatatapa, platillo de origen prehispánico que los enorgullece junto con los restos arqueológicos localizados en territorio del pueblo. Gustosos, los participantes obsequian la cuatatapa que prepararon a todas las personas, nativas y fuereñas, que los acompañen. En ésta, como en ferias anteriores, los vecinos de este singular pueblo también venden diferentes artesanías.

día de la boda, la comida suele incluir mole con pollo o guajolote. Las mujeres fríen los ingredientes del mole que luego llevan al molino. Después lo mezclan con el caldo donde hirvieron la carne. Es común que este platillo lo acompañen con tamaletes (tamales con frijol). Además puede haber sopa o arroz y tortillas. Los hombres hacen barbacoa o carnitas, que sirven con nopales y salsas.¹³

Una de las celebraciones más importantes en México, y por tanto en los pueblos originarios del Valle de México, es la del Día de Muertos, en el que nuevamente los alimentos juegan un papel esencial. Para recordar a los difuntos se pone una ofrenda con la comida de su gusto, además de alimentos típicos de estas fechas, como pan de muerto y tamales.

FERIAS DE ALIMENTOS EN LA CIUDAD

Una forma de difundir los alimentos tradicionales de los pueblos originarios es a través de las ferias. Es el caso de Milpa Alta, donde se efectúan las ferias del nopal y la del mole. En la primera se han presentado hasta 300 formas de cocinar los nopales que se producen en la región. Por otro lado, en el pueblo de San Pedro Actopan participan muchas familias del lugar en la organización de la

¹³ M. L. Valle Berrocal, *op. cit.*

La Feria del Dulce Cristalizado de Santa Cruz Acapulco se inició en mayo de 1982, junto con la fiesta patronal, pero a partir de 1995 se

lleva a cabo de manera independiente en el mes de julio. En ese año se celebró el primer certamen de la reina del dulce cristalizado, entre las

jóvenes del pueblo, con la misión de representar la feria ante los medios de comunicación, y a partir de 1999 también participan en el concurso



Portada de la feria.



Feria del Mole,
San Pedro Atocpan.

feria del mole. Éste se elabora a base de chiles mulato, pasilla y ancho, manteca, pepita, chocolate, pasas, almendras, cacahuete, jitomate, tomate, ajo, cebolla, amasijos de pan o tortilla, pimienta, clavo, canela, comino y ajonjolí. Estos productos se obtienen en la Central de Abastos o en el mercado de La Merced.

Algunos pueblos han decidido celebrar ferias alimentarias con la intención de dar a conocer su lugar de origen y residencia a través de algún producto nativo. Es el caso de la feria del hongo en Cuajimalpa, celebrada por primera

vez en agosto de 2001 con el apoyo de algunas organizaciones políticas, dependencias gubernamentales y empresas privadas. Durante esta feria también se desarrollan actividades culturales: exposiciones de artes plásticas, música y literatura. Por supuesto, los puestos de comida preparada con hongos no faltan y son el atractivo principal del lugar, si bien no son los únicos alimentos; también se pueden degustar diversos antojitos preparados con masa de maíz, algodón de azúcar o un tequila con refresco.

vecinas de otros pueblos de Xochimilco. Ese mismo año, para estimular la creatividad de los dulceros se realizó el primer concurso entre los expositores. El comité organizador está integrado por nativos responsables de los diferentes eventos que se presentan en la feria, cuyos objetivos son: mostrar la importancia de la comunidad acalpixquense, dar a conocer la variada producción de dulces cristalizados, incrementar el ingreso familiar y ofrecer un espacio de esparcimiento a vecinos y visitantes.

La Feria de la Nieve de Tulyehualco, Xochimilco, fue instituida por fray Martín de Valencia en 1529. Actualmente la organiza un comité a cargo de todos los preparativos, que cuenta generalmente con el apoyo de la delegación. Sobre todo concurren familias con niños pues son quienes más disfrutan las ricas nieves; por eso entre los espectáculos que se presentan no faltan los grupos de payasos que actúan en la explanada y en lugares cercanos.

Los puestos tienen nieves de todos los sabores y variedades: limón, guayaba, rompopo, mango, tamarindo, uva, piña, mamey, melón, pitaya, pistache, fresa, chocolate, vainilla, tejocote, cajeta, guanábana, nuez, plátano, piñón, durazno, manzana, coco, queso napolitano y naranja. Y entre las nieves “exóticas” podemos encontrar de chicharrón, nopales, romeritos, mole, tequila, brandy, jitomate, pétalos de rosa, aguacate, berabel, apio, pepino, zanahoria, lechuga, chícharos, ostiones, camarones, amaranto, tres leches, whisky, ron y yerbabuena. Otro de los atractivos de la feria es la preparación artesanal de nieves en los puestos mismos, en la que se utilizan productos totalmente naturales. Se premia a la mejor nieve por su sabor, consistencia y, sobre todo, ingenio, por lo que se han ganado el nombre de “Las Nieves Exóticas de Tulyehualco”.





Se sabe que esta actividad data de la época prehispánica, cuando la traían del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl en sacos de piel cubiertos con

fibras de ixtle para evitar que se derritiera, pues el regreso desde los volcanes duraba dos días. Quienes cargaban la nieve se untaban sales para evitar que el agua que escurría los quemara. Llegaban a Tulyehualco en canoa desde Chalco para preparar la nieve y dejar una parte en el pueblo y la otra venderla en el mercado de Tlatelolco, en donde una vez servida en hojas se le agregaban mieles naturales de tuna, maguey, avispa y maíz. Durante la Colonia, a fray Martín de Valencia se le ocurrió mezclar el raspado con leche y otras frutas de temporada para formar lo que en nuestros días conocemos como helado.

Actualmente la Feria de la Nieve dura una semana, pero sin duda los días más importantes son el Jueves y Viernes santos, Sábado de Gloria y Domingo de Resurrección.

Este breve recorrido por algunas ferias permite apreciar otro aspecto importante en la vida festiva, que es parte de la riqueza cultural de los pueblos originarios (Cuadro 6).

CUADRO 6
FERIAS PRODUCTIVAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO


Delegación	Lugar donde se realiza	Feria	Fecha
			
Cuajimalpa de Morelos	Explanada delegacional. Participan productores del pueblo de San Lorenzo Acopilco y del estado de Michoacán	Feria del Hongo	Fines de agosto
Milpa Alta	San Pedro Atocpan	Feria Nacional del Mole	Octubre (variable)
Milpa Alta	Santa Ana Tlacotenco	Feria del Elote	Septiembre
Milpa Alta	San Salvador Cuauhtenco	Feria de la Barbacoa	Octubre
Tláhuac	Explanada delegacional	Feria de la Nieve	Semana Santa
Tláhuac	San Juan Ixtayopan	Feria del Elote	Agosto
Tlalpan	San Miguel Topilejo	Feria del Elote	Septiembre
Xochimilco	Santiago Tulyehualco	Feria de la Alegría y del Olivo	30 de enero al 14 de febrero (variable)
Xochimilco	Santiago Tulyehualco	Feria de la Nieve	Marzo-abril (variable)
Xochimilco	Fco. Goitia, Barrio San Pedro	Feria de la Flor más Bella del Ejido	Marzo-abril (variable)
Xochimilco	Santa Cruz Acapulxca	Feria del Dulce Cristalizado	Junio-julio (variable)
Xochimilco	San Lorenzo Ateixoaya	Feria del Maíz Blanco	Variable
Xochimilco	Santiago Tepalcatlalpan	Feria del Maíz y la Tortilla	Del 1 al 5 de junio (variable)
Xochimilco	Mercado de plantas y flores de Cuernavaca	Feria de la Barbacoa	Abril-mayo (variable)
Xochimilco	Mercado de plantas y flores de Cuernavaca	Feria de la Primavera	Abril (variable)
Xochimilco	Embarcadero de Cuernavaca	Feria de la Comida Lacustre	Del 8 al 18 de abril
Xochimilco	Jardín del Arte, Centro de Xochimilco	Semana de la degustación y promoción de la miel	Variable
Xochimilco	San Lucas Xochimanca	Muestra Gastronómica Cuatlatlapan	Marzo 27
Xochimilco	Jardín del Arte, Centro de Xochimilco	Feria Regional de la Miel	Octubre (variable)
Xochimilco	Jardín del Arte, Centro de Xochimilco	Expo-nochebuena	Noviembre-diciembre
Xochimilco	Jardín del Arte, Centro de Xochimilco	Expo-miel	Del 1 al 15 de diciembre
			

Elaboró: Esther Gallardo González.



La medicina tradicional en la Ciudad de México

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS, FAUSTINO HERNÁNDEZ PÉREZ, SILVIA ORTIZ ECHÁNIZ,
MARÍA DEL CARMEN ANZURES Y BOLAÑOS Y MARÍA ELENA MORALES ANDUAGA

 LAS CONCEPCIONES DE SALUD-ENFERMEDAD SON MUY COMPLEJAS Y SE elaboran de acuerdo con la cosmovisión de cada cultura. La población asentada en la Ciudad de México es pluricultural y multiétnica, por ello existen diversas formas de explicar y atender la enfermedad. En las representaciones sociales, creencias, valores y conocimientos relacionados con este ámbito de la vida se expresa una parte fundamental del patrimonio cultural de estos pueblos.

Como sabemos, los sistemas de salud se crean sobre un sustrato ideológico acerca del ser humano, sus componentes objetivos y subjetivos, sus funciones y patologías. Todos ellos contienen un cuerpo organizado de conocimientos, prácticas curativas específicas, especialistas o terapeutas diversos, formas o técnicas de aplicación, así como un conjunto de medicamentos apropiados para cada enfermedad.

En nuestro país conviven diversos sistemas médicos entre los que se encuentra la llamada medicina tradicional. Ésta se fundamenta en un conjunto de creencias culturalmente definidas y transmitidas de manera informal de generación en generación y se expresan en el diagnóstico, prevención y supresión de trastornos físicos y mentales, lo mismo que en las prácticas y habilidades de sus terapeutas. La medicina tradicional es dinámica y se revitaliza constantemente por su contacto con otros sistemas médicos con los que coexiste.

Entre las concepciones fundamentales que rigen las prácticas médicas tradicionales, o empíricas, tenemos la de considerar a la enfermedad como un desequilibrio que se puede restaurar. Para lograr este equilibrio es muy importante la relación térmica corporal, frío-caliente. Otro concepto se relaciona con la noción de persona e incluye al cuerpo físico y a sus entidades subjetivas: alma o espíritu que animan, dan fuerza, vigor y sentido a las prácticas de la vida cotidiana. Existe la creencia de que dichas entidades pueden desacomodarse o abandonar temporalmente el cuerpo por varios motivos: 1) durante el sueño, el coito y la embriaguez; 2) de manera voluntaria en algunos estados de trance, y 3) por la acción de terceras personas, produciéndose entonces en el individuo daños físicos y mentales que pueden llevarle a adquirir diversos malestares o incluso a la muerte.

Dentro de este esquema se ubican un sinnúmero de enfermedades que se conciben de acuerdo con las causas que las originan y que pueden ser naturales, psicorreliogiasas o mágicas, cuya atención recae en especialistas llamados

curanderos, médicos tradicionales, yerberos, hueseros, doctores espirituales, entre otros.

Hoy en día, las prácticas de la medicina tradicional en la Ciudad de México, al igual que en el resto del país, son resultado de conocimientos fragmentados de los saberes curativos desarrollados en la cosmovisión prehispánica, reprimidos y perseguidos durante la Colonia por su relación con la religión antigua. A estos conocimientos, por el proceso de aculturación iniciado en el siglo XVI, se agregaron concepciones y elementos médicos de la cultura occidental y de la medicina africana.

La conquista implicó la subordinación de las culturas indígenas, incluidas sus medicinas y terapeutas. Este proceso culminó con la legitimación de la medicina occidental como hegemónica y su divulgación oficializada por el aparato de gobierno.

En la estructura de clases de la sociedad actual, que tuvo su origen en las relaciones interétnicas coloniales, la medicina tradicional se asocia culturalmente con las clases populares, integradas por indígenas y mestizos pobres, no obstante que trasciende a toda la estructura social. El desarrollo de la medicina moderna sustentado en la experimentación científica, la especialización y la aplicación de recursos tecnológicos cada vez más sofisticados, contrasta con cómo conciben las enfermedades los otros sistemas médicos, con las diversas iatrogenias, con el cada vez mayor número de habitantes que reclaman atención y el alto costo de inversión que conlleva la ampliación de su cobertura a toda la población. Existe un amplio sector poblacional que no tiene acceso al sistema oficial de salud y que además, por sus propios valores culturales, recurre a la medicina tradicional o a otras prácticas médicas alternativas.

Entre los pueblos originarios de la Ciudad de México, la medicina tradicional se ha mantenido como una opción más accesible económica y culturalmente hablando. Incluso, muchos integrantes de los sectores populares, cuando consideran que sus padecimientos corresponden al esquema valorativo de la medicina tradicional —cuya eficacia, las más de las veces, es simbólica— recurren a ella, a pesar de que en ocasiones cuentan con la seguridad médica obtenida



Hierbas calientes.

a través de los sistemas de empleo. También cuando se piensa que la enfermedad tiene como origen las acciones de terceras personas sobre el cuerpo de la víctima —que en ocasiones daña su espíritu y lo deja susceptible de contraer toda suerte de enfermedades—, suelen recurrir a curanderismos de tipo religioso como el espiritismo, el espiritismo, diversos pentecostalismos o la santería. Algunas de estas denominaciones religiosas aplican sus propias terapias combinadas con elementos de la medicina tradicional.

La medicina tradicional utiliza en su terapia una gran variedad de recursos herbolarios, animales y minerales cuyos costos son más accesibles que los medicamentos que emplea la medicina científica. Los seguidores de la práctica tradicional creen que los primeros son más efectivos y tienen menor riesgo que los que se utilizan en la medicina alopática.

No queremos dejar de mencionar los esfuerzos institucionales para conjuntar los conocimientos y las prácticas de la medicina hegemónica y la tradicional, que si bien son antagónicas en su origen, hoy día resultan complementarias en la atención a la salud de enfermos que conciben sus padecimientos acordes con las concepciones emanadas de la cultura popular que, como sabemos, permanece como una respuesta contracultural desde la época colonial.

En la Ciudad de México, detectamos como enfermedades más comunes, dentro del campo de la medicina tradicional, las conocidas como: mal de ojo, empacho, susto o espanto, caída de mollera, aires, torceduras, daño o brujería, diarreas y anginas, entre otras más. Presentamos algunas de ellas para ejemplificar su impacto y trascendencia. También, seleccionamos la *xoxa*, por el interés que puede presentar.

MAL DE OJO

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS*

Dentro del esquema interpretativo de la medicina tradicional mexicana, algunas enfermedades pueden deberse a agentes humanos. Uno de estos padecimientos es el denominado mal de ojo, ojo u ojeadura. De extensión casi universal, este trastorno se deriva de la creencia de que existen personas que pueden lesionar con la mirada, no sólo a los seres humanos, sobre todo a los niños, sino también a animales, plantas o bienes materiales. Quienes tienen esta capacidad voluntaria o involuntaria de infligir un mal con la vista son aquellos hombres o mujeres adultos poseedores de una mirada “fuerte”. Esta cualidad puede ser permanente (los gemelos, el hermano que nace después de los gemelos, llamado “banco”, y los ancianos) o temporal (embarazadas, ebrios, iracundos). Esta característica casi siempre se vincula con el hecho de que todos ellos acumulan calor, lo que influye en esa capacidad para ejercer el mal con la visión.

Como se mencionó, los más susceptibles al daño son los niños, aunque toda persona, animal o cosa que sobresalga por su belleza y provoque el deseo de alguna persona con estas propiedades visuales, puede ser presa de esta enfermedad.

* DEAS-INAH.

Dentro de la polaridad frío-caliente en la clasificación tradicional de las enfermedades, el mal de ojo se considera caliente y en su conceptualización se entremezclan creencias de origen prehispánico y otras traídas por los españoles. En el primer caso, el mal se relaciona con la noción de aires¹ o la *xoxa*.² En el contexto de la influencia española, se le puede vincular con la envidia, por desear a una persona o sus bienes naturales o materiales, y también con la brujería. Algunos estudios³ ofrecen un panorama general sobre esta enfermedad, considerada de las más importantes dentro de la medicina tradicional en nuestro país y que incluso, en ciertas ocasiones, puede ser mortal.



Romero.

En la Ciudad de México se ha observado que este padecimiento se relaciona de forma preponderante con los niños, sobre todo los muy pequeños, que al llamar la atención por su gracia o belleza reciben este daño de modo involuntario por personas que tienen mirada “fuerte”, sobre todo extraños. Ya que el número de habitantes de la ciudad es tan grande, facilita el encuentro en diversos sitios con individuos desconocidos capaces de provocar este mal.

Una vez que el niño fue objeto de este tipo de mirada, de inmediato adquiere la enfermedad y al poco tiempo llora de manera constante, su frente se torna salada, padece insomnio y experimenta diarrea de coloración amarillenta. Cuando el mal es sencillo, los ojos del niño muestran irritación y legañas y sólo se afecta esta parte del cuerpo, lo que confirma que algunas veces esta anomalía puede vincularse con otro malestar llamado mal de ojo sencillo, padecimiento oftalmológico que es posible relacionar con la conjuntivitis y que en algunos lugares del país se conoce como males de ojo.⁴

Los procedimientos terapéuticos más comunes para el mal de ojo, proporcionados ya sea por familiares con experiencia (abuela, madre u otro familiar, casi siempre de género femenino) o especialistas (curanderos tradicionales o “doctores espirituales” de los templos espiritualistas),⁵ consisten en realizar una limpia, por lo regular con un ramo de saúco (*S. mexicana*), romero (*Ruta officinalis*), pirul (*Shinus molle* L.), albahaca (*Ocimum basilicum*) y huevo de gallina. Este último, después de pasarlo por el cuerpo del enfermo, se rompe y se deposita en un vaso con agua. A través de la observación de la yema se diagnostica la enfermedad. Se piensa que si el niño no recibe atención a tiempo puede morir. Cuando se trata del mal de ojo sencillo, basta con lavar los ojos con agua de rosa de Castilla (*Rosa gallica* L.) o manzanilla (*Matriacario recutita* L.).

¹ Agentes nocivos, algunas veces antropomorfizados, que despiden cadáveres, fantasmas, basura sexual humana, etc., manipulados por brujos o por la contaminación, que se introducen por los orificios del cuerpo y causan enfermedad.

² O “flojos”, enfermedad causada por la vista de gemelos de los cuales uno la provoca con la mirada y el otro la cura con su saliva, como nos lo relataron en el pueblo de La Candelaria, Coyoacán.

³ Véanse, entre otros, Marcela Olavarrieta Marengo, *Magia en la región de los Tuxtlas*, Jalapa, tesis de maestría en antropología social, Universidad Veracruzana, 1974; Isabel Lagarriga, “La medicina tradicional en Jalapa, Ver., algunas enfermedades infantiles”, *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*, vol. 1, México, Imeplam, 1977, pp. 69-81; Carlos Zolla et al., *Medicina tradicional y enfermedad*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1988; y Faustino Hernández Pérez, “Las enfermedades tradicionales en el Estado de México”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 57, México, INAH, 2000, pp. 40-43.

⁴ Carlos Zolla et al., *op. cit.*

⁵ Silvia Ortiz Echániz, “El tratamiento de las diarreas infantiles en los templos espiritualistas trinitarios marianos de la Ciudad de México”, *III Congreso Interno de Antropología Médica*, Cuaderno de Trabajo núm. 40, México, INAH-DEAS, 1991, pp. 57-71.

Entre las medidas preventivas para el mal de ojo se encuentran: colgar en el infante o el llamado ojo de venado, o un azabache, un coral o un ámbar, que incluso se venden todos juntos en forma de pulsera. También se puede prender en su ropa un listón de color rojo, un escapulario o medallas de la virgen o de Jesús. Curiosamente, lo primero que hace la madre cuando sospecha que su hijo ha sido observado insistentemente por una persona desconocida —que tal vez tiene una mirada fuerte—, es trazar una cruz con su saliva en la frente del pequeño.

En el caso de animales y propiedades materiales, e incluso comercios, que también pueden ser dañados por este mal, se utiliza como protección un listón rojo, hojas de sábila (*Aloe vera*) o la imagen de San Martín Caballero, entre otras medidas.

CAÍDA DE MOLLERA Y EMPACHO

FAUSTINO HERNÁNDEZ PÉREZ*

Con la finalidad de reconocer qué enfermedades tradicionales aún inciden en los habitantes de la Ciudad de México, realizamos una serie de entrevistas a médicos tradicionales y yerbateros. De manera particular, enfocamos la investigación en las enfermedades denominadas caída de mollera y empacho.

CAÍDA DE MOLLERA

Desde el punto de vista de la medicina occidental, la caída de mollera no existe, sólo es un signo de deshidratación infantil. En consecuencia, el tratamiento se basa en la reposición de líquidos y electrolitos, que se proporcionan de acuerdo con el grado de deshidratación (esta terapéutica puede instituirse por las vías oral o parenteral). Para la medicina tradicional dicho padecimiento representó casi 31% de la demanda de atención en la República Mexicana, que lo sitúa en el cuarto lugar.⁶ Se dice que esta afección es común en los infantes y puede presentarse desde los primeros días de nacido hasta los 12 meses de vida y en cualquier época del año; afecta indistintamente a niños y niñas y su causalidad obedece a diversos factores de índole mecánica,



Tratamiento de la caída de mollera.

* DEAS-INAH.

⁶ Carlos Zolla *et al.*, *op. cit.*



Tratamiento de la caída de mollera.

entre los que pueden mencionarse golpes, caídas y retiro brusco del biberón o el pecho materno, cuando el lactante está succionando lo que provoca una fuerte presión de aire en el paladar que da lugar a que la fontanela se colapse.⁷

Este padecimiento se conoce desde tiempos antiguos y en las épocas prehispánica y colonial lo atendían terapeutas especializados;⁸ en la actualidad, en el Distrito Federal, ha sido notificado por Lagarriga⁹ y Ortiz Echániz.¹⁰

De acuerdo con la información de algunos terapeutas tradicionales, los signos y síntomas de la depresión de la fontanela son los siguientes: hundimiento, vómito (que puede presentar diferen-

tes características y frecuencias), diarrea maloliente, fiebre, labios y boca resecos, ojos semiabiertos, alteraciones e inquietud durante el sueño, entre otros.¹¹

Por lo regular, el diagnóstico lo establece un curandero tradicional de acuerdo con los síntomas que presenta el niño enfermo; se sabe que esta anomalía no es contagiosa.¹²

A decir de un informante, el pronóstico de esta afección es el siguiente: “La caída de mollera puede resultar de gravedad si el niño no es atendido de manera adecuada por el especialista, porque al hundirse la mollera se puede caer hasta el paladar y provocar la muerte ya que el niño se ahoga con la campanilla”.¹³

El tratamiento lo lleva a cabo un curandero experimentando, según lo refiere un informante, de la siguiente manera:

Se agarra al niño por los pies y se voltea de cabeza, en esta posición se le pega en los talones tres veces, luego se voltea y se le presiona el paladar varias veces hacia arriba con el dedo pulgar. Otra forma de curar es que cuando bañan a los infantes en una tina, el curador o la madre toma un trago de agua y sin pasárselo le chupa la mollera al pequeño en varias ocasiones. Posteriormente se le da un biberón con té de semillas de ajonjolí (*Sesamum orientale*),¹⁴ guayaba (*Psidium guajava*), manzanilla (*Matricaria recutita*) canela (*Calliandra anomala*)¹⁵ o albahaca (*Ocimum basilium*).¹⁶

⁷ Faustino Hernández Pérez, “Las enfermedades tradicionales...”; María del Carmen Anzures y Bolaños, *Medicina tradicional y cultura*, México, IPN, 1987.

⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM-IIA, 1983; fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1992.

⁹ Isabel Lagarriga Attias, “Algunas enfermedades infantiles relacionadas con diarrea en la medicina tradicional en La Candelaria, Coyoacán”, en *III Congreso Interno de Antropología Médica*, Cuaderno de trabajo núm. 40, México, INAH-DEAS, 1991, pp. 73-87.

¹⁰ Silvia Ortiz Echániz, “La curación espiritualista y sus terapéuticas”, en Jaime Villalba Caloca (comp.), *Medicina tradicional en México*, México, INER, 2001, pp. 79-102.

¹¹ Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo en Xochimilco”, México, DEAS-INAH, 2001.

¹² Faustino Hernández Pérez, “Las enfermedades tradicionales...”

¹³ Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo...”

¹⁴ Tomado de Máximo Martínez.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo...”

Según la información vertida por algunos curanderos, la caída de mollera se previene de la siguiente manera: no zangolotear al bebé, procurar que no se caiga de sentón y tener cuidado al retirar el biberón o el pecho de la madre.¹⁷

EMPACHO

En el ámbito nacional, la enfermedad conocida como “empacho” se considera la segunda causa de demanda de atención de la medicina tradicional, referida por los terapeutas tradicionales, en las áreas atendidas por el programa IMSS-Coplamar.¹⁸ Tiene incidencia sobre todo en los niños, aunque no es exclusiva de ellos, ya que puede presentarse en personas adultas “que comen mucho” y más a menudo en individuos mayores de 60 años con dificultades para masticar. Esta afección se presenta por igual en niños y niñas y no es contagiosa. Ocurre, en especial, entre las edades de tres a 12 meses.¹⁹

Se cree que el empacho es consecuencia del consumo excesivo de alimentos, lo que se conoce como indigestión, y puede ser el efecto de recargar el estómago, es decir, el tubo digestivo retiene restos de alimentos que se adhieren a él;²⁰ aunque hay otros factores que también lo provocan. En primera instancia puede mencionarse la ingestión de cuerpos extraños, objetos que posteriormente se pegan en la pared estomacal, por ejemplo papel, chicle o piezas de plástico. Otras causas registradas son la incapacidad del niño para arrojar la saliva durante los brotes dentarios y que provocan el llamado “empacho de baba”; también se ha informado la “caída de mollera” y las lombrices.²¹ Para algunos terapeutas el empacho tiene dos variables: ligero y pesado.

Se dice que el empacho ligero se presenta con mayor frecuencia en los niños y se debe en particular al consumo de leche (empacho de leche), aunque se ha mencionado también como causa la ingestión de cierto tipo de frutas (cáscaras de uva, mango o durazno, semillas de guayaba y plátano crudo) y leguminosas (cáscaras de haba, frijol y lentejas). Las manifestaciones de esta enfermedad son vientre inflamado, vómito, diarrea con mucosidad de color verde y cuerpo afiebrado.

A decir de los informantes, el empacho pesado se debe al consumo excesivo de alimentos, como carnes rojas o productos derivados del maíz (*Zea mays*), como tacos, tamales, pozole, etc. Este padecimiento es propio de personas adultas y se reconoce por dolor de estómago, eructos, diarrea, gases y falta de apetito; se presenta en caso de infección estomacal.



Canela.



Guayaba.

¹⁷ Faustino Hernández Pérez, *Prácticas y saberes curativos de las madres de familia en relación a las diarreas infantiles. El caso de Ciudad Nezahualcóyotl*, tesis de licenciatura, ENAH, 1996.

¹⁸ Carlos Zolla et al., *op. cit.*, p. 12.

¹⁹ Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo...”

²⁰ Faustino Hernández Pérez, “Las enfermedades tradicionales...”

²¹ Faustino Hernández Pérez, *op. cit.*, *Prácticas y saberes...*

El diagnóstico se establece de acuerdo con los síntomas que presenta el enfermo. Por lo regular, el empacho ligero se atiende dentro de la esfera doméstica y, si en ésta no se resuelve, se acude con una curandera o yerbatera quien observa, interroga y palpa el abdomen del paciente con el fin de identificar el origen y prescribir determinado tratamiento.

Algunos signos y síntomas más comunes son estómago inflamado y con dolor, de consistencia dura y lleno de aire, vómito, cuerpo afiebrado, intestinos ruidosos, diarrea con mucosidad verdosa o blanca y fétida, falta de apetito, llanto, ojos sumidos, náusea, labios resecaos y piel amarilla.

Entre las medidas de prevención están la ingestión moderada, la preparación cuidadosa e higiénica de los alimentos y el consumo de infusiones de ajeno (*Artemisa basilium*) o estafiate (*Artemisa ludoviciana Nutt spp, mexicana*) en ayuno.²²

El tratamiento es el siguiente: se realizan maniobras de tipo mecánico como la cura o “tronada de empacho”, se emplean yerbas medicinales en forma de infusiones, como manzanilla, hojas zen (*Fiorensia cemua DC*), anís de estrella (*Illicium verum*),²³ yerbabuena (*Mentha*



Yerbabuena.

²² Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo...”

²³ Tomado de Máximo Martínez.

LOS YERBEROS DE SANTA ANA TLACOTENCO Y EL MERCADO DE SONORA

ESTHER GALLARDO GONZÁLEZ*

EL MERCADO DE SONORA, INAUGurado el 23 de septiembre de 1957, tiene una larga tradición en cuanto a yerbas medicinales se refiere. En sus inicios, gente de los estados aledaños al Distrito Federal y de los pueblos del sur de la Ciudad de México llegaban a comercializar sus plantas. Entre estos vendedores destacan los del pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco, como un caso representativo de las relaciones comerciales que se daban al interior del mercado de Sonora.

Santa Ana Tlacotenco (orilla de las jarillas o breñal)¹ se ubica al oriente de la delegación Milpa Alta, en las laderas del Cerro Tláloc; su altura está entre 2 550 y 2 700 msnm; el clima es templado húmedo y con alta precipitación pluvial,² lo que permite que sea muy favorable para los cultivos y las plantas silvestres. Los campesinos se dedican principalmente a la producción de nopal y múltiples verduras; otro sector de ellos son

recolectores de yerbas medicinales; también hay quienes trabajan en el desarrollo de cría de animales de traspatio, labores que combinan con el comercio, empleos en dependencias de gobierno y alguna profesión.

Los yerberos de Santa Ana Tlacotenco cuentan cómo iniciaron el proceso de comercialización en el mercado. Empezaron vendiendo sobre todo tierra de encino, hongos, vaina y nopales; en temporada navideña llevaban leña, borreguitos para pintar y musgo (que pedían los clientes), pero poco a poco fueron incluyendo las yerbas para curar. Para transportar

¹ Gobierno de la Ciudad de México, *Milpa Alta. Monografía*, México, Gobierno de la Ciudad de México, 1996.

² *Idem*, p. 65.

* Integrante del equipo Ciudad de México.

x piperita L), hinojo (*Foeniculum vulgare Mill*), estafiate, contrayerba (*Bouvardia ternifolia*),²⁴ rosa de Castilla (*Rosa centifolia*) y raíz blanca.

Un terapeuta tradicional lo cura de la siguiente manera:

Se soba la espalda con pomada llamada pan puerco y luego se jala el “pellejo”, se soba la “panza” en forma circular y se tracciona el “pellejo” desde la nuca hasta el coxis. Se prepara una infusión de yerbas medicinales (por ejemplo, hojas de zen, anís de estrella, hinojo o estafiate). Después se deja al enfermo en ayuno; sólo se le permite comer frutas blandas, como papaya (*Carica papayas*) o manzana rayada (*Malus sylvestris Mill*), ya que éstas poseen las características digestivas y son fáciles de asimilar. El tratamiento lo realiza la curandera, dado que tiene la suavidad en las manos para jalar la piel y no lastimar al sujeto.

Al adulto se le prescribe una purga a base de tres aceites, (verde, de oliva y otro aceite comestible); se mezclan en un pocillo y se ingiere. La medida incluye media botella de 250 ml de cada aceite.²⁵



Anís de estrella.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Faustino Hernández Pérez, “Trabajo de campo...”

sus mercancías usaban los cargueros, camionetas donde los comerciantes subían sus ayates, “nos lo iban a dejar a nuestro lugar y así no cargábamos nosotros, nada más llegábamos a extendernos y a vender”. Por su parte, ellos viajaban en un camión, conocido en ese tiempo como Suriana, que llegaba a las cuatro de la mañana. Algunas personas iban a diario, pero otras sólo días fijos. Aunque ya muchos de los pioneros han muerto, se dice que “Hace todavía unos diez años, todo lo de las yerbas frescas eran de puras señoras de aquí del pueblo”. Entre las iniciadoras evocan a Juana Reyes, Juana Blancas, Jerónima Blancas y Susana Valdés. En la actualidad, aproximadamente unas 30 personas de Santa Ana van a vender al Sonora.

Los yerberos de esta población recuerdan que antes de la construcción del mercado, vendían en la vía pública, por la Candelaria de los Patos, muy cerca de San Lázaro, “de ahí un señor que se llamaba Pedro,

fue quien nos llevó para el Sonora”, “nosotros formamos Sonora”, aunque mencionan que también acudían personas de otros pueblos del sur. Posteriormente fueron reubicados en “los tempraneros”, a un costado del anexo Sonorita.

Los recolectores. Entre la gente que recolecta yerbas en Santa Ana, podemos distinguir varios tipos. Por un lado están los que juntan yerbas para curar las enfermedades de la familia, en general lo hacen cerca del pueblo, en pequeña escala y no implica una relación comercial, es más bien una estrategia de salud. Hay quienes las recolectan y ofrecen en los puestos del mercado de Sonora o en algún otro, como La Merced, Jamaica y la Central de Abastos; para estos comerciantes la paga es un complemento de su ingreso familiar. Por último se encuentran quienes juntan las plantas y las venden directamente en el Sonora, para lo cual, en general, organizan la recolección dentro del núcleo doméstico,

y en la mayoría de casos, esto representa su principal fuente de ingresos.

Éstos prefieren empezar su labor por la mañana, dependiendo de lo que busquen y la cantidad de yerbas medicinales que quieran juntar, serán las horas que trabajen. También deben tomar en cuenta las épocas del año y los lugares donde crecen las yerbas, pues algunas se dan en sitios muy distantes por lo que en ocasiones deben caminar hasta cuatro horas, pero saben dónde se ubican los distintos tipos de yerbas. Por ejemplo, si se quiere zopatle, se da por el Teuhtli; en el Pedregal se dan espinosillas, moras y tronadoras; y en San Lorenzo, mirtos, poleos y estafiates. Los paisajes donde recolectan son de múltiples coloridos, olores y climas; van desde las nopaleras, en donde crecen las moras, hasta la zona boscosa, donde encuentran los estafiates. Aunque todo el año hay yerbas, son más escasas en invierno porque es cuando se secan y la recolección es más difícil.

Recolectora de hierbas.



Los recolectores siempre traen consigo sus instrumentos básicos de trabajo: hoz, ayate y lazos de floricultura para ir haciendo los manojos; algunos usan botas altas de hule o de cuero para protegerse de los animales, sobre todo de las víboras; gorra o sombrero; agua, por lo cansado del viaje; y, por si llueve, un "nailito". Si la carga es mucha, entonces llevan animales como el burro o la yegua. En el trayecto juntan plantas secas o zacate para ponerlas como base de las yerbas recolectadas y así conservarlas frescas. Cuando llegan a la casa, mojan las yerbas para que estén frescas y después las ponen en un lugar donde conserven su humedad, hay que cuidarlas del sol porque "las marchita y las hace feas".

YERBAS DE CASA

En Santa Ana también hay gente que se dedica a cultivar sus yerbas medicinales, siempre y cuando cuenten con un terreno amplio y agua suficiente para regarlas. Cabe mencionar que son pocas las personas que hacen esto, ya que la mayoría se dedica a la recolección. "El que tiene terreno amplio cultiva y el que no, pues junta", aunque hay quienes pueden hacer las dos tareas.

Los recolectores de Santa Ana tienen diferentes formas de agradecer lo que se obtiene de la tierra. Una es silenciosa, pero no por ello menos importante; cada vez que se termina la recolección, se da gracias a Dios o a Santa Ana, algunas per-

Todo lo anterior se compra en el puesto de yerbas y la terapéutica corre a cargo de la curandera o yerbero. El costo por la curación de empacho oscila entre 30 y 50 pesos de acuerdo con el tipo de curandero y los recursos que emplee (pomada pan puerco, diferentes tisanas y aceites).²⁶

CONCLUSIONES

Podemos concluir que entre las enfermedades tradicionales que todavía atienden los curanderos figuran la "caída de mollera" y el "empacho". Estos padecimientos no los reconocen, clasifican ni tratan los médicos oficiales. Pero aún están vigentes en algunos sectores de la población, a quienes la medicina tradicional resuelve su problema de salud.

²⁶ *Idem.*

sonas mayores lo hacen en "mexicano". Otra manera es regresar las semillitas a los campos para que vuelvan a crecer, esto cuando la yerba ya se está "pasando". Cuando las plantas empiezan a florear, las machetean para que vuelvan a retoñar, actividad que en general hacen el día en que no salen a recolectar. Las semillas y los sobrantes de yerbas que quedan en el Sonora, o en las camionetas, las guardan en un ayate para después aventarlas en las orillas de los terrenos, porque si las regresan a terreno fértil "tiene que nacer". Para ellos es una forma de ayudar a la naturaleza y agradecer. Cabe señalar que algunos recolectores mencionan que no toda la gente agradece.

La manera habitual de comercializar la yerba es cuando está fresca y lo hacen junto al anexo Sonorita, donde se les conoce como los "tempraneros" porque llegan desde las cuatro de la mañana. La entrega de yerbas es sobre pedido o bien las

EL SUSTO O ESPANTO

SILVIA ORTIZ ECHÁNIZ*

El susto es un padecimiento frecuente en toda Latinoamérica y sus síntomas parecen encubrir verdaderos síndromes culturales. Se han formulado variadas explicaciones patogénicas, desde el incumplimiento de los papeles sociales y la transgresión de normas establecidas, hasta el pasmo por la pérdida del alma, espíritu o sombra por acontecimientos de peligro inminente. Esta anomalía la sufren niños y adultos, masculinos y femeninos, y en todos los casos se interpreta como una crisis por una fuerte impresión, miedo, pavor o “aterramiento” atribuidos a circunstancias de la vida cotidiana que provocan la pérdida, menoscabo o desubicación de alguna de las entidades anímicas, que según creencias populares desde la época prehispánica, constituyen a la persona (*tona* o *tonalli*, que se halla en la cabeza, *ihiyotl* en el hígado, *teyolia* en el corazón), sincretizados con los conceptos posteriores de alma, sombra y espíritu. Las más de las veces, las personas que sufren de susto son las más frágiles, nerviosas y emotivas.

Los afectados por este padecimiento evidencian falta de apetito, desgano, depresión, abulia, insomnio y debilidad. En los niños pequeños, la madre es

* DEAS-INAH.

ofrecen dentro y fuera del Sonora. También abastecen a los diferentes mercados de la ciudad y del interior de la República. Los que llevan menos cantidad venden a toda persona que quiera algún ramito.

También se venden las yerbas secas, lo que significa un máximo aprovechamiento y el abasto en épocas en que alguna escasea. El proceso de secado implica un cuidado especial para que no se eche a perder, o *apuxcaqũe*, para eso hay que “tenerle fe”. Una vez que está seca, se vende por kilo y se ofrece a los comerciantes del pasillo ocho y del anexo Sonorita, principalmente.

LAS YERBAS EN SANTA ANA

Aquí no hay puestos grandes de yerbas, en la plaza central hay quienes sólo llevan manojitos de yerbas medicinales que recogen del campo. La gente del pueblo menciona que no hay necesidad porque muchas

personas saben usarlas, costumbre que se está perdiendo. Cuando necesitan yerbas que no se dan en la zona, van a Milpa Alta o al mercado de Sonora para conseguirlas. Las yerbas que se dan en esta región son: zopatlé, manrubio, epazote de zorrillo, espinosilla, mirto, estafiate, ortiga, diente de león, capulines, toronjiles, jarillas, entre otras. Tienen múltiples usos, por ejemplo, el poleo se utiliza en las diferentes procesiones que se efectúan en el pueblo, pues hay la tradición de ir regando esta yerba —que es muy verde, su tallo es como carrizo, muy frondosa y olorosa, su flor es morada y muy abundante— porque “para la procesión tiene que ser poleo”, así que, desde una camioneta que va adelante de la procesión, se riega para abrir paso por donde pasará la virgen. Para esto, el mayordomo previamente fue con una comitiva a cortarla y picarla. El poleo también tiene uso medicinal: se pone en alcohol y se recomienda para curar el catarro constipado.

En los temazcales se usan ramos de pirul y otras yerbas para darse pequeños golpecitos en el cuerpo. Cuando una mujer recién dio a luz, se le recomienda un baño, junto con el bebé, con romero y pericón. Si una mujer se lastima la cintura, se le dice que se bañe con romero y pirul. En general, sobre todo la gente mayor, utiliza yerbas para curar diferentes enfermedades.

Así, el mercado de Sonora es el principal núcleo de captación de medicina natural traída de diferentes partes de la República Mexicana, inclusive del extranjero. Sin embargo, es necesario señalar la importancia que ha tenido en su historia la participación activa de los pueblos del sur, especialmente los recolectores de Santa Ana Tlacotenco, quienes todavía mantienen esta tradición que va más allá de un intercambio comercial, para convertirse en una red de conocimientos y saberes ancestrales que se han ganado un espacio en esta gran ciudad del siglo XXI.

quien detecta el susto por síntomas de llanto frecuente, insomnio, sobresalto constante, pérdida del apetito y, en algunos casos, diarrea blanca o amarillenta. El tratamiento lo puede aplicar un familiar cercano, como la abuela, la madre o algún vecino. Cuando la cura en el ámbito doméstico falla, se busca a un terapeuta empírico especializado: curanderos tradicionales, espiritistas o espiritualistas. El procedimiento puede variar en los elementos que utiliza cada especialista, pero en general es necesario practicar un adorcismo (ritual simbólico de agregación para reintegrar o reacomodar las entidades anímicas perdidas o disminuidas por la fuerte impresión sufrida).

A quienes padecen este mal se les limpia con un huevo y se les sopla sorpresivamente en la nuca y la cara con agua fría, llamándolos por su nombre y apellidos repetidas veces, para integrar al cuerpo la pérdida, extravío o menoscabo de la entidad sutil que se supone salió del cuerpo o se desacomodó por una fuerte impresión. En algunos casos, al terminar este proceso de curación, si no se conoce la causa del susto del niño pequeño, se limpia o barre su cuerpo con una piedra alumbre y a continuación ésta se pone sobre un comal, en un anafre encendido, para que al fundirse forme una figura, que luego el especialista interpreta para señalar el origen del susto.

En la cultura urbana, el origen del susto varía en comparación con los acontecimientos y los peligros de la vida rural. Pueden mencionarse los ruidos estruendosos, las caídas intempestivas, los accidentes del trabajo industrial y del tráfico, así como las diversas modalidades de la violencia urbana: robos, asaltos, secuestros, etc. Si el susto no se atiende a tiempo, puede ocasionar el llamado “susto pasado”, que algunos consideran mortal.

Los síntomas en los adultos son: parecen secarse y pierden peso ya que no tienen apetito ni interés en la vida cotidiana. La curación se realiza a pleno sol

del mediodía, frotando todo el cuerpo desnudo con una infusión hecha con alcohol o aguardiente de caña y yerbas consideradas calientes, por ejemplo, ruda (*Ruta chalepensis* L.), pirul (*Shinus molle* L.), romero (*Ruta officinalis*), Santa María (*Tanacetum parthenium*), pericón (*Tajetes lucida*) y albahaca (*Ocimum basilicum* L.). El susto se considera una enfermedad fría y por ello tienen que utilizarse elementos calientes para su curación, además de oraciones y otros elementos de simbolismo cultural. Su tratamiento y recuperación requiere las acciones de un especialista en varias sesiones. El costo es variable, entre 25 y 250 pesos, de acuerdo con la edad del paciente y la cantidad de sesiones.

En la curación observada en un barrio de Iztacalco, el especialista prepara la infusión de estas yerbas tres días antes: desprende con las manos las hojas de los tallos y las introduce en un frasco de boca ancha de color ámbar con alcohol de caña, mientras reza un padrenuestro y pide permiso a Dios Padre para realizar posteriormente la curación.



Hierbas calientes.

Se solicita a los familiares del enfermo que tengan preparado un ramo de limpia, una vela, un frasco de mentholatum, un anafre con carbones encendidos, un poco de copal e incienso y, en ocasiones, una piedra alumbre (sulfato de alúmina y potasio). La curación se realiza en el patio de alguna casa a las 12 del mediodía. Primero, se pone el ramo de limpia en forma de cruz en la cabeza del enfermo, mientras se reza la oración del padrenuestro. Enseguida se barre el cuerpo del paciente de arriba abajo, del centro hacia fuera, primero el frente, después la espalda y al terminar se le pide que pisotee el ramo con fuerza. El especialista mete rápidamente este ramo de yerbas



Templo de San Pedro Apóstol, Cuajimalpa.

en una bolsa de plástico y pide a la familia que lo tire a la basura sin abrirlo (antes el enfermo tenía que arrojar este ramo hacia atrás en un cruce de caminos y retirarse sin voltear a verlo). Para continuar el proceso curativo se pone un sarape de lana en el suelo, se enciende la vela y se coloca fuera del sarape, hacia el norte, punto cardinal hacia donde el paciente va a colocar la cabeza. A continuación, éste se desviste o queda en ropa interior mínima y se sitúa en el piso hacia abajo (en decúbito supino). El especialista se frota las manos con la pomada mentholatum y luego vierte en ellas un poco del maceramiento de yerbas que preparó con anterioridad; se hinca junto al enfermo y frota con energía su cuerpo. El masaje comienza en la nuca y se extiende hacia abajo, hasta los talones, tallando del centro hacia los lados y de las extremidades superiores a las inferiores. Al terminar se coloca frente a la persona e inicia el frotamiento del cuello hacia abajo, haciendo hincapié con su dedo pulgar en el abdomen y el vientre. Para concluir, el curandero sahúma con el copal y el incienso, envuelve al paciente con la frazada, lo arropa de la cabeza a los pies y le deja sólo la nariz descubierta para que pueda respirar.

Se le deja reposar media hora en el sol para que sude copiosamente. De forma repentina, el terapeuta lo llama por su nombre y apellidos, hasta que el individuo adormecido y relajado contesta "¡aquí estoy!" Se recomienda que el enfermo tome un té de azahar (*Citrus sinensis*), tila (*Ternstroenia sylvatica* Sch.) o valeriana (*Valeriana toluhana* D.C.) antes de irse a la cama a descansar envuelto en la manta de lana. Pasada una semana tiene que bañarse en temazcal o, si esto no es posible, en baño de vapor para que su cuerpo termine de recuperarse al exudar la bilis y la adrenalina que le provocó el susto.

De acuerdo con los casos observados en la Ciudad de México, concordamos con Arthur Rubel quien, en su exhaustivo estudio sobre el susto, concluye que es una pauta de comportamiento por la cual algunos individuos débiles pueden corregir relaciones sociales difíciles o llamar la atención hacia sus necesidades emocionales, además de que la terapéutica mecánica provoca la salida (exudación) de sustancias dañinas (bilis y adrenalina) que interrumpen la circulación de las energías vitales o permiten su salida del cuerpo. Por medio de esta terapia simbólica, se reincorporan las entidades sutiles necesarias para el correcto funcionamiento corporal y el equilibrio de sus cualidades calóricas.

LOS AIRES

MARÍA DEL CARMEN ANZURES Y BOLAÑOS*

Algunos miembros de cada cultura tratan de controlar las manifestaciones patológicas que afectan a otros; pero es precisamente la concepción del grupo sobre lo que es normal o no la que confiere al fenómeno patológico una fisonomía particular vinculada, en último término, a la propia cosmovisión; y cuando esta última es religiosa, las personas no admiten prácticamente nada sin una intervención sobrenatural.



Tepozan.

Es precisamente en el área de los padecimientos cuyas causas se atribuyen a entidades sobrenaturales donde se ubican aquellos provocados por los aires. Para entender esto correctamente, conviene señalar que el mundo se concibe en una polaridad de frío y calor que se equilibra por la sucesión del día y la noche, el mundo de arriba (caliente) y el inframundo (frío), etc. Por consiguiente, los seres o entidades que habitan estas regiones son de la misma naturaleza del lugar del cual provienen, así como las enfermedades que algunos de ellos provocan.

Entre los habitantes de estos lugares, que mencionan tanto las fuentes históricas como los habitantes actuales del Valle de México, se encuentran los aires.

DEFINICIÓN

Los *aires* son las almas de los difuntos que sucumbieron a consecuencia de fenómenos relacionados con Tláloc, dios de la lluvia, y que viven en el paraíso de esta divinidad ubicado en el inframundo, cuya entrada está en algunas cuevas. En la actualidad, los indígenas los conciben como seres pequeñísimos que miden 1.15 cm. Estas criaturas, en ocasiones invisibles, penetran en el cuerpo de las personas que pasan por los lugares que ellos cuidan, entre barrancas, corrientes de agua y hormigueros, causándoles enfermedades de naturaleza fría.

Puesto que estos padecimientos tienen un origen sobrenatural acuático, los terapeutas que deben tratarlos son los llamados graniceros, temporaleros o ahuizotes que han sido “marcados por el tiempo” para trabajar con él.

A continuación presentamos algunas variantes de estos padecimientos y sus terapéuticas.

AIRE DE NOCHE O NOCTURNO

Cuando una persona muere, su *Ihíyotl* o entidad anímica, cuya mayor concentración está en el hígado, se convierte en un fantasma nocturno que puede dañar a la gente, causándole un padecimiento que en náhuatl recibe el nombre de *yohualehecatl* (aire nocturno). Sahagún escribe que se curaba cortando la piel con un pedernal; en la actualidad el tratamiento es el mismo.

* DEAS-INAH.

AIRE DE CUEVAS

Lo producen los hombrecitos que viven en las cuevas cuando las personas que pasan frente a ellas no les dejan alguna ofrenda. Este mal se cura de la siguiente manera: se frota al paciente con ramas de ruda o se le hace una limpia con yerbas “calientes” como romero (*Rosmarinus Off. L.*) y *yauhtli* o pericón (*Tajetes Lucida, Cav.*). En 1955, Madsen²⁷ informó acerca de estos datos en San Francisco Tecospa, Milpa Alta y, más tarde, en 1999, hicimos una investigación en este mismo lugar y en la delegación Magdalena Contreras.

COACIHUIZTLI

Según Madsen,²⁸ el *ehcacacihiztli* (aire de gota o perlesía) es un padecimiento cuyos síntomas son semejantes a los del reumatismo. En Magdalena Contreras (Ajusco Medio) encontramos los mismos datos atribuidos al *aire*, sólo que además agregaban parálisis facial. La terapéutica para este padecimiento es como sigue. Primero se hace una limpia con un huevo para confirmar el diagnóstico y asegurar que los síntomas se deben al “aigre”; después se frota el cuerpo con ungüento Vick VapoRub (elemento de cualidad caliente); y por último se aplican vaporizaciones al paciente con un preparado de tepozan (*Buddleia americana*), estafiate (*Artemisa mexicana*) y ruda (*Ruta chalepensis L. graveolens*), todos ellos de cualidad caliente. Este procedimiento hace sudar al enfermo y le causa alivio.²⁹

AIRE DE MUERTO, CÁNCER DE MUERTO O AIRE DE DIFUNTO

Esta afección la ocasiona el alma de un difunto;³⁰ y los síntomas son náuseas, ardor y dolor en la matriz, fiebre y “delirio en el que se ve al muerto que se lo quiere llevar a uno con él”.³¹ La enfermedad se puede contraer cuando se está cerca de algún cementerio; al pasar por donde murió de forma violenta una persona; o cuando las mujeres embarazadas van a los velorios. Se dice que lo mejor es no acudir a estos lugares pero, por ejemplo, en el caso de las mujeres preñadas, pueden prevenir el mal si llevan en la cintura una rama de pirul (*Schinus molle*) o comen ceniza.

En Contreras y en otros poblados del Ajusco, además de lo anterior, mencionan que la razón por la que durante el velorio se coloca un plato con rebanadas de cebolla (*Allium sepa*) y vinagre debajo del ataúd, es para que recojan el cáncer, “por eso la cebolla se pone negra”. Esta enfermedad



Pirul.

²⁷ Claudia Madsen, “A study of Change in Mexican Folk Medicine”, en *Middle American Research Institute*, 24, Nueva Orleans, Tulane University, 1955, pp. 89-138.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ Alfredo López Austin, *op. cit.*; Isabel Lagarriga Artias, *Medicina tradicional en México. Conceptos, actitudes y valores de sus seguidores*, México, INER, 2000, pp. 17-54.

³¹ María del Carmen Anzures y Bolaños, “Sobre el muerto de las coronas”, en *Conferencia en centro INAH Guerrero*, en prensa.

algunas veces provoca tumores o llagas en las personas que la padecen, por lo que se les indica aplicar directamente cataplasmas con hojas frescas, o en polvo si son secas, de la yerba del cáncer.

XOXAS

MARÍA ELENA MORALES ANDUAGA*

Tanto en Xochimilco como en Milpa Alta, así como en otras zonas de la Ciudad de México donde habitan descendientes de pueblos de origen náhuatl, entre las personas de edad avanzada persisten algunos padecimientos que tienen un claro origen prehispánico.³²

Los *xoxas* son un ejemplo de las enfermedades relacionadas con la concepción que se tenía sobre el equilibrio del frío y el calor corporal entre los pueblos mesoamericanos. Se trata de un padecimiento que causan los gemelos, sus hermanos, sus padres o los caminantes y se concibe como robo de calor, elemento esencial en la conservación de la vitalidad.³³

Los gemelos desempeñaron un papel muy importante en la religión de estos pueblos. Se dice que Quetzalcóatl era el dios gemelo de Xólotl, que en algunos mitos toma su lugar, por ejemplo, en el viaje al inframundo para obtener los huesos con los que se crea la humanidad. Asimismo, Xólotl era considerado el dios de los gemelos.³⁴ En la cultura maya los gemelos divinos Hun Ahua y Balam tenían un lugar destacado, representaban diversas oposiciones y fueron los dioses de la escritura, de los artistas y de los artesanos.³⁵

Actualmente persiste la creencia de que los gemelos están dotados de una condición calórica diferente. Las parteras de Tepozotlán señalan que la embarazada está ávida de calor, más aún cuando se trata de gemelos. En esta disputa por el calor materno, uno de ellos resulta desfavorecido y se considera el gemelo más frío.³⁶

Hoy en día, en Xochimilco consideran que la *xoxa* es una enfermedad fría ocasionada por uno de los “cuates” o gemelos de diferente sexo; uno de ellos posee el poder o el don de hacer mal a la gente; éste, que puede ser el hombre o la mujer, es “malo”, agresivo y difícil de tratar. El otro, que es “bueno” y tiene un carácter amable y cortés, posee el don de curar el mal hecho por su hermano. Por ese motivo, algunas personas guardan respeto hacia los gemelos cuando llegan a encontrarse con ellos.

Como ya se dijo, las *xoxas* son ocasionadas por alguno de los gemelos o cuates cuando el que tiene el poder de provocarlos considera que se le ha molestado ya sea con palabras, acciones o cuando



Romero.

* DEAS-INAH.

³² María del Carmen Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, UNAM, 1983.

³³ Alfredo López Austin, *op. cit.*

³⁴ Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Ediciones Larousse, 1991.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Virginia Mellado Campos, Carlos Zolla y Xóchitl Castañeda, *La atención al embarazo y al parto en el medio rural mexicano*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1989.



Nicho vacío en Tacubaya.

no se le obedece, lo que ocasiona su enojo, por lo que escupe frente a la persona que lo molestó o simplemente basta con que la vea, se le acerque o la toque.

Quienes han sido dañados primero se sienten cansados y agotados, después pueden sentir un dolor muy intenso cuando tratan de realizar algún movimiento, como ponerse de pie, sentarse, caminar o levantar objetos; se dice que principalmente en las extremidades. Otras personas presentan inflamación y aumento de volumen en algunas articulaciones, en especial las de las rodillas y los codos, el dolor es tan intenso que las obliga a quedarse en una sola posición. Algunas más refieren la presencia de parálisis en una de las extremidades, sin dolor ni molestia alguna, sólo sienten desesperación por no poder moverse. En otros casos se habla de la presencia de “granos” o “flojos” que aparecen en brazos y antebrazos o en las piernas. Estas lesiones pueden ser de diferentes tamaños (1 a 5 cm) y duelen cuando se palpan.

Hay diversos tratamientos para este mal. Uno consiste en complacer la petición del gemelo agraviado o contentarlo con algún obsequio, a lo que éste responde entonces con una caricia sobre la parte afectada y al poco tiempo desaparece la molestia. Las otras formas de curación las realiza el gemelo opuesto, el de carácter más amable, a quien es necesario convencer para que retire el mal ocasionado por su hermano. Por regla general, ésta es una tarea difícil, por lo que la persona que sufre el daño debe dar muestras de confianza.

El tratamiento puede consistir en dar masajes en la parte del cuerpo afectada, con la yema de los dedos mojados con saliva, hasta que las molestias desaparecen. Otro mecanismo es dar pellizcos sobre el grano o la articulación dañada. Se dice que este masaje ocasiona un dolor intenso que disminuye poco a poco. En estos casos, la persona que fue curada debe mostrar un gesto de gratitud haciendo un obsequio al gemelo que lo curó.

Según nuestros informantes, la manera de prevenir este padecimiento consiste en no provocar el enojo del gemelo que tiene el “don” de causar el mal. Por ello, se recomienda evitarlo o guardarle respeto si se llegaran a encontrar con él, o complacer sus deseos.



Ensayos temáticos



Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías

MARÍA ANA PORTAL ARIOSA*



INTRODUCCIÓN

HABLAR DE PUEBLOS Y BARRIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO ES UN asunto sumamente complejo en virtud de la transformación histórica que ha sufrido la Cuenca y la cada vez más difícil tarea de definirlos y delimitarlos.

Cuando los españoles arribaron al territorio que hoy ocupa el Distrito Federal, encontraron que alrededor del lago había una gran cantidad de poblaciones, desde ciudades de gran tamaño hasta pequeños asentamientos. Todos estos puntos tenían una estructura habitacional fundada en el *calpulli*, esto es, se trataba de unidades de parientes que compartían un ancestro común, poseían un dios protector propio y se dedicaban al mismo oficio, cuya habilidad y conocimiento transmitían de generación en generación y se pensaba que era un don otorgado por el dios del *calpulli*, conocido como *capulteotl*. Un ejemplo de ello lo constituyó la propia Tenochtitlan, que estaba dividida en cuatro *callpullis*, con el Templo Mayor en el centro. Los españoles tradujeron esta forma espacial prehispánica como barrios, ya que en la Europa occidental, durante la Edad Media, el barrio nació ligado a los gremios de artesanos y una de sus características centrales era que sus habitantes compartían un santo patrono al que le dedicaban grandes fiestas y profundas devociones. Estos santos también estaban vinculados con los oficios de cada barrio.

Una de las políticas más importante que siguió la Corona española consistió en reacomodar a la población indígena de las tierras conquistadas en un proceso que se denominó *congregaciones*. Congregar a la población en nuevos asentamientos facilitaba la tarea de evangelización y la recolección de tributos, aunque rompía la estructura previa del *calpulli* y toda la organización social que ello representaba. En consecuencia, muchos de los pequeños pueblos indígenas cercanos a la ciudad desaparecieron para dar paso a nuevos poblados que se conocieron como barrios o *parcialidades*.

Al mismo tiempo que se redistribuía a la población indígena, la ciudad española se edificaba sobre las antiguas estructuras prehispánicas y se apropiaba de los antiguos barrios para erigir nuevas viviendas. Pronto se advirtieron las diferencias

* UAM-Iztapalapa.

sociales y la ciudad se dividió en barrios para los conquistadores y otros para los indígenas, estos últimos ubicados casi siempre en las zonas marginales.

La traza surgida en el siglo XVI no sufrió cambios muy notorios sino hasta el XIX, cuando la ciudad se extendió más allá de su plano inicial. Varios factores explican este proceso: el fin de la guerra de Independencia, el incipiente surgimiento de una nación soberana que reclamaba una nueva capital (por lo que en 1824 se decretó la creación del Distrito Federal), el sólido impulso económico

que infundió el sector industrial y la centralización de las actividades políticas, educativas, recreativas y de servicios que se ofrecían en la ciudad, entre otros más.

El crecimiento urbano comenzó a ocupar campos de cultivo, bosques y poblados rurales que conservaban una estructura tradicional. La ciudad se construyó sobre pueblos y barrios vivos, ricos en creencias, tradiciones, relaciones sociales y formas de organización propias y, aunque las acentuadas divisiones entre indios y mestizos se fueron disipando con el tiempo, en muchas ocasiones sus pobladores atesoraron en la memoria las raíces indígenas del pasado, manifiestas hasta nuestros días en una forma de ver el mundo, en un conjunto de creencias religiosas y en un complejo sistema festivo organizado por mayordomías.

Con la incorporación a la ciudad, estos espacios antes considerados rurales se tuvieron que adecuar a las nuevas condiciones que imponía el desarrollo y la urbanización, no como una supervivencia del pasado remoto sino como parte misma de ellos, como un componente vivo que los constituye.

Ahora bien, este llamado “mundo tradicional” se sustenta en cuatro elementos fundamentales: *a)* un fuerte vínculo con la tierra en la que se combinan las posesiones comunal, ejidal y privada; *b)* una estructura de parentesco consolidada; *c)* una historia común; y *d)* un santo patrón propio a partir del cual se organiza toda la vida festiva religiosa de la comunidad. Asimismo, la huella del pasado indígena y colonial quedó plasmada en sus nombres, en los que permanece el del santo patrón católico y aquel de raíz indígena: San Andrés *Totoltepec*, San Mateo *Atenco*, Santa Rosa *Xochiac*, Ángeles de *Tetelapan*, San Miguel *Topilejo*, San Bartolo *Ameyalco*, entre muchos más.

En la actualidad, si se observa la Ciudad de México desde su exterior, pareciera una ciudad caótica y fragmentada en la que sus habitantes viven aparentemente aislados unos de otros, en una continua lucha por la sobrevivencia individual y en la que se han perdido las “tradiciones”. Y, en realidad, hay muchos elementos que apoyan estas ideas: la falta de solidaridad entre las personas, la desconfianza que causa el no conocer a quien vive al lado, la inseguridad, etc. Sin embargo, si miramos con detenimiento encontramos que no todo es desorganización y desintegración; existen algunas prácticas culturales que favorecen la unidad entre grupos sociales de una misma región.



Danza de Santiagueros en la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003.

La ciudad, si bien caótica desde ciertos ángulos, desde otros también posee una fisonomía homogénea: no encontramos diferencias significativas entre colonias, pueblos y barrios si sólo nos detenemos a mirar el aspecto físico de las construcciones o la dotación de servicios. Pero en la vida cotidiana las diferencias son múltiples. ¿Qué hace distintos a estos pueblos y barrios urbanos? Pareciera que lo que los distingue de otros espacios urbanos es la participación en la intensa vida religiosa y social que les confiere un sentido de pertenencia muy particular.

EL SISTEMA FESTIVO DE LOS PUEBLOS Y BARRIOS URBANOS

Las autoridades de las 16 delegaciones del Distrito Federal no reconocen de manera formal a la totalidad de los pueblos y barrios que las constituyen, pero en todos ellos se registra un amplio calendario de fiestas que siguen realizando, lo que da cuenta de la riqueza cultural de sus habitantes.

En la ciudad se reconoce una gran diversidad de celebraciones, las cuales podemos agrupar en tres formas distinguibles: *a)* las fiestas religiosas o sagradas (que pueden o no estar articuladas con creencias católicas), *b)* las fiestas cívicas y *c)* las ferias comerciales.¹ Las primeras son el motivo principal de nuestra reflexión, ya que son las que despliegan una dimensión de creencias, suponen una forma de organización particular conocida como sistema de cargos o mayordomías, y en muchos sentidos son las que muestran una identidad colectiva.

Las fiestas religiosas se distinguen porque a través de ellas se articula buena parte de la vida social de estas comunidades; en ellas participa un número considerable de personas; su organización incluye a parientes y compadres y existe una fuerte voluntad colectiva e individual para que se realicen año con año. El eje de estas celebraciones lo representa el santo patrón de cada comunidad. Su

importancia es histórica, puesto que al desaparecer el *calpulli* prehispánico, los habitantes —que en las congregaciones eran traídos de distintos *calpullis*— vieron en la imagen del santo patrón católico una posibilidad de restablecer su identidad rota y dispersa, aunque ahora bajo las reglas de la vida colonial. Con el paso del tiempo, este personaje, inicialmente ajeno a estas comunidades, se fue convirtiendo en lo que Gilberto Giménez (1978) llama “el corazón del pueblo”.

Resulta curioso que, a pesar de los profundos desencuentros entre



Mayordomos de la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003.

¹ Las fiestas cívicas son las mismas para todos los pueblos y barrios ya que nacen de las celebraciones generales de todos los mexicanos: el día de la Independencia, el de la Revolución, o el de la Bandera. Las ferias comerciales sólo las organizan algunas comunidades y representan la posibilidad de que se les reconozca por su capacidad productiva y comercial. Por ejemplo, la feria de “La flor más bella del ejido”, la de la nieve, la de la alegría y el olivo, o la del maíz blanco en Xochimilco; la del nopal y el mole en Milpa Alta, la de la primavera en Iztacalco, etcétera.

conquistadores e indígenas, hubo algunos elementos que facilitaron la comunicación. Uno de estos puentes de entendimiento se dio a través de las fiestas. Desde que los primeros misioneros llegaron a América, hay relatos sobre el calendario religioso y las fiestas y peregrinaciones que llevaban a cabo los indios para sus distintos dioses. Se describieron como actos majestuosos llenos de música, cantos, flores y danzas, en calendarios bien estructurados, en los que cada dios tenía claramente asignado un día para su adoración.

Ante la conquista espiritual y la aparente eliminación de todas esas creencias prehispánicas, el santo patrón local ocupó el centro de la vida religiosa y las celebraciones. En ellas se mezclaron los elementos cristianos y los recuerdos fragmentados y readecuados del pasado indígena.

Con la fiesta patronal local asumida como eje, se constituye un complejo sistema festivo en el que aparecen celebraciones de la liturgia católica y que se conmemoran en todo el país, como la Semana Santa, el Día de Reyes, Navidad, Año Nuevo y el de la Virgen de Guadalupe. Los pueblos que conservaron su estruc-



Atrio parroquial de la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003.

ALABANZAS CORALES EN SANTA CRUZ XOCHITEPEC

LEONARDO VEGA FLORES*

EN ESTE TRABAJO SE ESTUDIA una tradición musical vocal ejecutada por hombres en el contexto religioso católico de la fiesta patronal de Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco. Asimismo se abordan las relaciones y organización social, así como los significados e intereses que se dan en torno a las alabanzas, tanto de sus ejecutantes como de quienes los escuchan. Las alabanzas marcan momentos especiales que convierten los espacios cotidianos en lugares sagrados, de celebración y convivencia.

* Integrante del equipo Ciudad de México.

En Santa Cruz Xochitepec los cantores tienen la característica de ser del género masculino, la mayoría mayores de 40 años y originarios del pueblo. Durante esta celebración, las mujeres participan como parte de la población en general que contesta en coro a los cantores. Éstos se organizan en grupos independientemente de la jerarquía católica parroquial, se coordinan con quienes integran los sistemas de cargos que tienen que ver con las celebraciones respectivas, con la mayordomía y con quienes van a velar las cruces. El padre sólo acude a la capilla de la Santa Cruz para celebrar las misas.

En Santa Cruz Xochitepec la participación de los cantores se da en torno a la fiesta patronal de la Santa Cruz. Se empieza a cantar el 2 de mayo, cuando bajan las cruces de su pedestal en el Cerro de Xochitepec, normalmente con un "Venid pecadores". Mientras se prepara el descenso de las cruces principales y en los cuatro descansos tradicionales durante el trayecto, los cantores dejan escuchar su voz a los presentes. Terminado el descenso, la procesión continúa por las calles del pueblo con la participación alternada de cantores y música de banda o mariachi. Cuando llegan al templo

tura de barrios, además de la fiesta patronal “grande”, también celebran a santos, vírgenes y cristos, que fungen como santos patronos de cada barrio. Junto a estos personajes patronales menores, existen los que podemos llamar “santos peregrinos”, que visitan una comunidad o pasan de casa en casa, según lo solicite cada familia. Estos sucesos también generan celebraciones y fiestas, ya no del pueblo o barrio en su conjunto, sino de algunas calles o manzanas que se organizan para recibir a estos invitados sagrados. Dos ejemplos sobresalientes son el Niño pa de Xochimilco y el Señor de los Milagros.

También se reconocen otras fiestas que se pueden considerar celebraciones católicas, pero que mantienen un fuerte contenido indígena en su concepción. Tal es el caso del Día de Muertos y Todos Santos, el de la Candelaria (cuando se bendicen animales y semillas y se establece un nexo con el inicio de la temporada de cultivo) o el de la Santa Cruz (vinculado con las antiguas creencias sobre los cerros y el agua). Prácticamente todos los días del año se celebra alguna fiesta religiosa en la Ciudad de México.

A través de la fiesta se restaura el orden perdido durante el año, se inicia un nuevo ciclo —que antiguamente guardaba relación con la tierra y las cosechas pero que ahora se vincula con otros sentidos de la vida urbana— y se renuevan compromisos entre el santo patrón y sus creyentes. Es por ello que la fiesta debe ser exitosa, en el sentido de complacer al santo. Esta idea se repite de pueblo en pueblo de maneras diferentes. Por ejemplo, en un pueblo del sur de la

se celebra una misa, pero donde normalmente intervenían los cantores, ahora lo hacen mariachis. Posteriormente, ya entrada la noche, se celebra la velación de las cruces principales en alguna casa, a donde acu-

den los cantores si se les solicita y, si el cuerpo aguanta, también van a otras velaciones de cruces secundarias para terminar muy de madrugada. El domingo siguiente, día de la fiesta, los cantores no tienen partici-

pación alguna; el lunes nuevamente toman un papel activo, ahora en el ascenso de las cruces. Cantan en el templo, en la procesión por las calles del pueblo, en los descansos cuando se sube el cerro y finalizan su participación aproximadamente media hora antes de que se coloquen las cruces en la cima del Cerro de Xochitepec.

El canto se escucha en las calles, en el atrio, en el interior del templo y en el Cerro de Xochitepec. El canto forma parte de procesiones, acciones litúrgicas y momentos cruciales de la tradición: la bajada y subida de las cruces en Santa Cruz Xochitepec.

El origen de esta tradición es antiguo y las personas mayores la recuerdan desde su infancia. Además, en Santa Cruz Xochitepec se recuerda un milagro ocurrido en el siglo XIX que tuvo tal importancia, que se cambió el nombre del pueblo de La



Cruz milagrosa. Cerro de Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco.

ciudad, San Andrés Totoltepec, en Tlalpan, sus habitantes sostienen que cuando al santo le gusta su fiesta se pone “chapeadito”, pero pálido cuando no. A esta apreciación está sujeto lo que ocurra el siguiente año. En consecuencia, hay un gasto económico notorio —que visto desde fuera puede parecer incluso excesivo— pues de ello depende el restablecimiento del orden en el Universo y sus vidas.

El desarrollo de cada fiesta no se guía por un patrón rígido; sin embargo, es interesante encontrar que se repiten muchos elementos: la llegada de *promesas* o *correspondencias*, las capillas o iglesias decoradas con flores, las bandas de música, la abundante comida, el jaripeo, la monta de toros, las salvas, la quema de enormes castillos, los grupos de danzantes (locales o invitados), la celebración de misas, los bailes, las bandas, etc., que cada comunidad, según sus recursos y creencias, utiliza de manera particular.

Si a esto se agrega que las fiestas religiosas son sistemas que articulan a las distintas comunidades de una región, ya que su estructura implica el intercambio entre comunidades y santos a través de lo que se conoce como *promesas* o *correspondencias*, es posible decir que la fiesta religiosa juega hasta nuestros días un papel fundamental, no sólo en la organización interna de las comunidades urbanas, sino en



Pintura elaborada para la fiesta patronal de San Bartolomé Ameyalco, 1999.

Magdalena a Santa Cruz. Es decir, se hace coincidir el origen de la tradición del canto con el momento fundacional del pueblo. También es importante agregar que, en ciertos pueblos de Xochimilco, algunos ancianos recuerdan el canto de los hombres en las labores del campo, cuando se cantaban alabanzas.

En Santa Cruz Xochitepec el texto básico de los cantos se consigue fácilmente en puestos y tiendas de artículos religiosos y se llama “Cantos religiosos conocidos en todas las regiones”. Se recuerda que hace más de 30 años una persona de Santa Cruz compuso al menos una alabanza, sin embargo, no logró trascender y no se sabe si alguien la conserva. En Santa Cruz se alaba a Jesucristo, a la Santa Cruz, a Dios, a la virgen María y, en menor grado, al Señor de Chalma. Algunos cantan de memoria y otros leen los textos. Aquí los cantores no se reúnen previamente, van decidiendo sobre la marcha las alabanzas. Son sus gus-

tos y sentimientos los que van definiendo las interpretaciones.

Los cantores cumplen la función simbólica de expresar sentimientos colectivos de tristeza. Cabe agregar que también participan como rezanderos en los velorios, actividad que ha disminuido en el pueblo de Santa Cruz Xochitepec.

Las personas que quieren ser cantores lo son por voluntad propia, aunque pasan por varias facetas que los van acercando a esta actividad. Por ejemplo, el señor Rafael Ibarra Toledo, actualmente de 58 años, de joven asistía a las celebraciones de la fiesta patronal, a los 18 años hizo la promesa de participar cargando las cruces y lo hizo cada año hasta los 28; después empezó a hacer coro a los cantores durante dos años, hasta que se decidió a tomar el libro. Ahora es una de las dos primeras voces.

Los cantores señalan que el canto es una tradición del pueblo, la herencia de padres y abuelos, y que cuando realizan esta actividad, se

sienten elegidos por Dios para cantarle. Para los habitantes de Santa Cruz los cantores son esenciales; su canto es una manera de expresar los sentimientos colectivos de tristeza, que es parte de las tradiciones del pueblo. En los momentos que la Santa Cruz está por abandonar las calles del pueblo y las alabanzas de los cantores se dejan escuchar, las lágrimas aparecen en no pocas mejillas de los presentes. Las personas sienten dolor, tristeza que les transmite el canto. La celebración patronal no se concibe sin la participación de los cantores.

De manera individual, los cantores de Santa Cruz Xochitepec están satisfechos por el papel que desempeñan, se sienten elegidos por Dios para cantarle; y en el plano colectivo, tanto ellos como quienes los escuchan aluden con orgullo a la tradición del pueblo, a la herencia de los padres y abuelos, y a los sentimientos colectivos que se transmiten a través del canto de alabanzas.

su interacción con otras. Es decir, la fiesta religiosa popular que se celebra en la ciudad, además de crear lazos de organización solidaria dentro de un pueblo o barrio, también genera los mecanismos de intercambio entre las comunidades urbana y rural. Este proceso se relaciona con dos factores: la organización interna necesaria para que una fiesta de este tipo se lleve a cabo por la fe profesada a los santos patronos y su importancia para la vida del pueblo.

LA ORGANIZACIÓN DE LA FIESTA RELIGIOSA: EL SISTEMA DE CARGOS O MAYORDOMÍAS

El sistema de mayordomías es una forma de organización cívica religiosa sumamente extendida en todo México. Los primeros estudios al respecto proceden



Fiesta patronal de la Magdalena Contreras, 2002.

de zonas indígenas y se pensó que ése era el modelo fundamental. No obstante, en la medida en que se ha investigado más, se advierte que existe gran cantidad de formas de organizar las mayordomías. Cada comunidad tiene sus propias costumbres: en algunos casos es un sistema muy jerarquizado, con normas demasiado rígidas para poder participar, del que se excluye a mujeres y sólo los ancianos llegan a ocupar los cargos más importantes. Hay otros más flexibles en los que intervienen los miembros de la comunidad que tienen la solven-

cia económica —sean mujeres o jóvenes— para enfrentar los gastos que supone la fiesta; unos más son colectivos, es decir, cada cargo lo ocupa un conjunto variable de personas; también hay otros que son individuales, etc. Lo que sí tienen en común todas estas modalidades de organización, es el hecho de que se garantice la realización anual de las fiestas.

La celebración de las fiestas religiosas implica una participación organizada y solidaria en la cual los lazos afectivos y sociales se ajustan y refuerzan. Mediante la memoria y el ritual se recrean las fiestas y con ello los habitantes marcan simbólicamente su desdibujado territorio, lo reconocen, significan y apropian para generar procesos de identificación y pertenencia.

En la ciudad, como en las zonas rurales, celebrar una fiesta patronal requiere de muchos elementos —flores, danzas y bailes, comida, bebida, velas, música, salvas, castillos, jaripeo, etc.— y de la acción conjunta y organizada de numerosas personas, pues del resultado de la conmemoración depende la bondad o la ira del santo patrón. Esto se explica porque quienes participan en ella conciben a éste de manera similar a como se hacía en los *calpullis* respecto de sus dioses protectores: un santo patrón cuida a su pueblo, es quien lo abastece de lo necesario para la vida —agua, viento, lluvia, alimento, etc.— y es el que ayuda a

garantizar el bienestar de los pobladores. Los santos de una región, además, mantienen relaciones entre sí, de manera que cuando se celebra la fiesta de alguno de ellos, los otros son invitados, tienen que visitar al festejado y llevarle regalos para consolidar sus lazos de unión. De este modo se establece una red de intercambio sagrado regida por reglas de reciprocidad entre divinidades. Este intercambio se realiza a través de las comunidades, que son las que visitan, regalan y establecen vínculos con las otras de la región. Empero, lograr esto exige un gran esfuerzo; no es algo que surja de manera espontánea. Se necesita financiamiento, capacidad de convocatoria y organización del más mínimo detalle. Esta compleja labor está en manos de los mayordomos de cada iglesia. Ellos son los encargados de mantener vivo el vínculo con los otros santos y sus comunidades, garantizando así la reciprocidad. Es por ello que podemos decir que cada mayordomo se constituye en una suerte de “representante” del santo de su comunidad hacia el exterior.

Estos importantes personajes no sólo son los encargados de garantizar que cada parte de la fiesta se realice de modo correcto (según los cánones establecidos en cada caso), sino también que se efectúe todos los años. Sin embargo, ¿los sistemas de cargo son iguales en la ciudad y el campo?, ¿hay elementos que los distinguen?, ¿por qué, a pesar de los cambios en las costumbres de la vida urbana, todavía se identifican en ella estas formas de organización y expresión religiosa?

Si bien los sistemas de cargos más estudiados son los rurales e indígenas, en la Ciudad de México encontramos sus manifestaciones en casi todos los pueblos de la Cuenca y en algunos de sus barrios, pues la ciudad creció sobre estos antiguos asentamientos que tenían sus santos patronos y creencias religiosas particulares, que la urbanización no borró del todo (en algunos casos, incluso, favoreció su preservación). Esto se debió a que en la estructura social urbana encontramos que un número considerable de los miembros de una familia recibe un salario, que suministra el excedente necesario para costear la fiesta. Asimismo, los jóvenes y mujeres reciben su propio salario y ello los convierte en potenciales mayordomos, cosa que no es común en las zonas rurales, donde tanto mujeres como jóvenes dependen de los adultos varones para participar en los cargos, y muchas veces no tienen acceso a ellos.

En la ciudad, como en el mundo rural, tampoco se reconoce un modelo único de sistemas de cargo; cada comunidad tiene su propia organización. En algunos casos, como en los pueblos de Tlalpan, las mayordomías son colectivas, es decir, en cada cargo hay varias decenas de participantes que se reparten gastos y trabajo; en otros lugares, como Xochimilco o Milpa Alta, es un matrimonio el que se responsabiliza de todos los gastos de la fiesta; otras comunidades más han sustituido los nombres de los cargos y en lugar de



Dando la bienvenida a las correspondencias en La Magdalena Atlitic.



Celebración en Tacubaya.

mayordomías hablan de comisiones para la fiesta, pero en esencia cumplen las mismas funciones: garantizar la celebración y que se haga de manera exitosa y correcta. Esto supone que la llamada “tradición” se reproduce gracias a la voluntad y la acción de personas de una comunidad interesadas en que sus creencias y rituales perduren en el tiempo.

Las jerarquías de estos cargos son distintas, aunque muy a menudo en el ámbito urbano —a diferencia de algunos sistemas indígenas y campesinos en los que encontramos un número mayor de cargos— sólo hay dos: mayordomos y fiscales.²

Es importante resaltar que del amplio conjunto de fiestas religiosas que se celebran en pueblos y barrios de la ciudad, sólo las que están articuladas al santo patrón se mantienen a través del sistema de cargos. Por ejemplo, el Día de Muertos o el de la Candelaria no se organizan a partir de mayordomías, mientras que la visita anual a Chalma sí cuenta con su sistema de cargos.³ En este sentido, podemos considerar que las mayordomías forman parte de un complejo sistema festivo en el cual cada celebración, lejos de ser un suceso aislado, se entrelaza simbólicamente con otras, en las que los santos —y sus comunidades— están acoplados.

Cada tipo de fiesta que se celebra en la ciudad recrea planos distintos de nuestra identidad. A través de la memoria y la fiesta como acto público, los habitantes de pueblos y barrios se apropian del espacio urbano y lo significan, confiriéndole un sentido especial a sus acciones diarias (Cuadro 7).

Desde luego, la ciudad puede parecer caótica y desarticulada, pero en los momentos festivos la hacemos nuestra y le damos un orden y un significado particulares.

² Desde luego, hay algunos casos en donde hay más de dos cargos.

³ Esto se debe a que la relación se establece entre el santo patrón y el Señor de Chalma.

CUADRO 7
CALENDARIO DE FESTIVIDADES PATRONALES DE LOS PUEBLOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

<p>Enero</p> <ul style="list-style-type: none"> 6 Los Santos Reyes 20 San Sebastián Mártir San Sebastián Acosta San Sebastián Aco San Sebastián Amico 27 San Juan Crisóstomo San Juan de Aragón <p>Febrero</p> <ul style="list-style-type: none"> 2 La Candelaria La Candelaria La Candelaria de los Panes 5 San Felipe de Jesús San Felipe de Jesús 9 Santa Apolonia Santa Apolonia Ixtaco 25 San Sebastián Apolonia San Sebastián Teoloditlan <p>Marzo</p> <ul style="list-style-type: none"> 12 Muerte de San Gregorio Magno San Gregorio Acolpaco <p>Abril</p> <ul style="list-style-type: none"> 25 San Marcos Evangelista Mexicalcingo San Marcos Tepetitlan 29 San Pedro de Verona Mártir San Pedro Mártir <p>Mayo</p> <ul style="list-style-type: none"> 3 La Santa Cruz Santa Cruz Acoltlan Santa Cruz Nechalco Santa Cruz Xochitlan Santa Cruz Acolpaco 4 San Felipe y Santiago Villa Acazotzaco 14 San Matías Apóstol Ixtaco 20 San Bernardino de Siena Xochimilco <p>Junio</p> <ul style="list-style-type: none"> 11 San Bernabé Apóstol San Bernabé Coatepec 13 San Antonio de Padua San Antonio Tecomil 18 La Santísima Trinidad Tehuacán 24 San Juan Bautista San Juan Ixcaplan San Juanico Mexicalpaco San Juan Tepetitlan San Juan Tlhuaca 29 San Pablo Apóstol San Pablo Chimalpa San Pablo Otzacapaco San Pablo Tepetitlan 29 San Pedro Apóstol San Pedro Acolpaco San Pedro Cuauhtlan San Pedro Ixcaplan San Pedro Xalpa 30 Sagrado corazón de Jesús Copilco el Bajo 	<p>Julio</p> <ul style="list-style-type: none"> 8 Santa Isabel Santa Isabel Tola 22 María Magdalena La Magdalena Comeras Magdalena Atzacapaco La Magdalena Petacalco Magdalena de las Salinas Magdalena Manaca 25 Santiago Apóstol Santiago Acazotlan Santiago Tepicatzilpan Santiago Tluyehualco Santiago Zapetitlan Santiago Acolhuapetec Santiago Anepetec Santiago Atzacapaco 26 Santa Ana Santa Ana Tlaxotenco Santa Ana Zacatlán 29 Santa Martha Santa Martha Acotitlan <p>Agosto</p> <ul style="list-style-type: none"> 6 San Salvador San Salvador Cuauhtlan 8 Santo Domingo de Guzmán Micozac 10 San Lorenzo Diácono y Mártir San Lorenzo Acolpaco San Lorenzo Ixcaplan San Lorenzo Nictencatl San Lorenzo Atemezca San Lorenzo Ixcaplan San Lorenzo Tlaxoyucan San Lorenzo Tlaxiangua 15 La Asunción de la Santísima Virgen San Diego Chumilpan Santa María Acolhuacán Aculco Santa María Malinalco Santa María Tenexco Santa María Ixcaplan Villa Milpa Alta 19 San Luis Obispo San Luis Tlaxiangua 24 San Bartolomé Apóstol San Bartolo Atemezca San Bartolo Acazotlan San Bartolomé Acazotlan 28 San Agustín Obispo San Agustín Otzacapaco Villa Tlalpan (San Agustín de las Cuevas) 30 Santa Rosa de Lima Santa Rosa Ximilco <p>Septiembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 3 Nacimiento de San Gregorio Magno San Gregorio Acolpaco 8 Natividad de la Virgen Santa María Estrella Zacapaco Nativitas Tehuacán 10 San Nicolás Tolentino San Nicolás Tlaxiangua San Nicolás Tlaxiangua 	<ul style="list-style-type: none"> 14 Coahuacán de la Santa Cruz Santa Cruz Acazotlan 21 San Mateo Apóstol San Mateo Chumilpan San Mateo Tlaxiangua San Mateo Xalpa 29 San Miguel Arcángel San Miguel Anepetlan San Miguel Tepetitlan San Miguel Ximilco San Miguel Acazotlan 30 San Jerónimo San Jerónimo Tlaxiangua San Jerónimo Tlaxiangua <p>Octubre</p> <ul style="list-style-type: none"> 4 San Francisco de Asís San Francisco Ixcaplan San Francisco Acolhuacán San Francisco Tlaxiangua Santa Fe de los Abos San Francisco Tlaxiangua 18 San Lucas Evangelista Ixcaplan San Lucas Acazotlan 21 Santa Úrsula Santa Úrsula Coatepec Santa Úrsula Xalpa 28 San Simón Apóstol San Simón Tlaxiangua San Simón Tlaxiangua <p>Noviembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 11 San Martín de Tours Obispo San Martín Xochimilco 18 San Alberto Magno Copilco el Alto 22 Santa Cecilia Santa Cecilia Tepetitlan 25 Santa Catalina de Alejandría Virgen Martín Santa Catalina Xochimilco Santa Catalina Acazotlan 30 Sr. Andrés Apóstol San Andrés Acazotlan San Andrés Tlaxiangua San Andrés Mexicalpaco San Andrés Coatepec San Andrés Tepetitlan <p>Diciembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 4 Virgen de Santa Bárbara Santa Bárbara Tlaxiangua 8 La Purísima Concepción Chimalcoyotl 12 Nuestra Señora de Guadalupe Panama el Viejo Tehuacán Santa María Tlaxiangua Villa de Guadalupe 13 Santa Lucía Mártir Santa Lucía Ximilco Santa Lucía Tlaxiangua 21 Santo Tomás Apóstol Santo Tomás Acazotlan
--	---	---

Colores para indicar la delegación patrimonial a la que pertenecen.

● Avaro Obregón ● Cuauhtémoc ● Miguel Hidalgo ● Acochmilco ● Xacapoztco ● Gustavo A. Madero ● Milpa Alta ● Benito Juárez ● Ixtaco ● Tlaxiangua ● Cuauhtlán ● Ixtapalapa ● Tlalpan ● Cuajalpa ● Magdalena Comeras ● Venustiano Carranza.

En el calendario se incluyen: 1) las festividades dedicadas a los santos patronos que le dan nombre a la población; y 2) la advocación de la parroquia o capilla del pueblo cuando su nombre se debe al santo patrón. Se trata, en la gran mayoría de los casos, de la fiesta religiosa católica más antigua e importante de cada localidad asociada, de tal manera que marca un punto importante del ciclo festivo religioso. El inicio y fin de cada fiesta está asociado a un tiempo (día(s), semana(s) o mes(es)) de la celebración (fiesta, mayordomía, novenario, etc.) y su fecha coincide también con el momento de la celebración patronal.

Fuente: Trabajo de campo del proyecto la etnohistoria de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México.

La danza entre los habitantes de los pueblos originarios de la Ciudad de México

ROSA MARÍA MACÍAS MORANCHEL*



HABLAR DE LA DANZA EN LA CIUDAD DE MÉXICO ES PENSAR EN SU historia porque es una actividad que acompaña al ser humano desde tiempos remotos en muchos momentos de su vida. La danza ha tenido diversas funciones entre los grupos sociales y sus características se identifican de acuerdo con la cultura que la genera.

En la Ciudad de México se entremezclaron diversas culturas resultado de su desarrollo histórico, y gracias a las tradiciones oral, gestual y corporal se han conservado ejemplos vivos de algunas danzas. Los vestigios arqueológicos y los documentos también nos permiten interpretar o reconstruir esta manifestación cultural. Considerando estas fuentes, se ha llegado a la conclusión de que el hombre antiguo, en primer lugar, observó su propio cuerpo y se percató de que tenía un ritmo vital. Al tomar conciencia de las posibilidades de plasticidad que poseía, su cuerpo creó formas y dibujos en el espacio con los que elaboró mensajes para comunicarse, de acuerdo con su pensamiento mágico, no sólo con sus congéneres sino también con los elementos de la naturaleza. Se involucró con el cosmos y con lo sobrenatural, se consideró poseedor de poderes que fueron del dominio de sacerdotes y chamanes.¹ En la antigüedad el hombre mesoamericano experimentó diversas técnicas para subsistir y paralelamente creó una técnica corporal para bailar, como sucedió con otras culturas.²

En este trabajo se estudia la danza tradicional de los grupos originarios de la Ciudad de México, tomando como punto de partida algunos datos históricos representativos en la formación de los géneros dancísticos tradicionales, lo que permitirá ubicar los ejemplos vivos ejecutados durante las fiestas patronales.

Cabe subrayar que no a todos los comportamientos armónicos y rítmicos que expresan sentimientos y emociones se les puede considerar como danza, pues para serlo debe contar entre sus características, en primer lugar, con un lenguaje no verbal que contenga un alto porcentaje gestual y mímico, además de que el ejecutante desarrolle procesos psicobiológicos. En segundo lugar, se presenta

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ El chamán o sacerdote es el personaje que, a través de la historia del hombre, ha dejado la semilla en cuanto a lo que actualmente conocemos como ejecución de solistas, que efectúan sus actuaciones ante el resto del grupo que puede o no participar.

² Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 13-42, 264-289, 335-336; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984, pp. 9-59.

como una experiencia social atribuible al comportamiento temporal y trascendental en el mundo religioso y secular.

Cuando las danzas se registran en espacios festivos, se perciben:

1. Elementos prehispánicos que persisten prácticamente sin modificaciones, por ejemplo, el uso de incensarios para realizar advocaciones hacia los cuatro puntos cardinales, como se presenta entre los Concheros y la danza Azteca.
2. Elementos europeos que eliminan a los nativos, por ejemplo, la religión católica, la indumentaria occidental y la imposición del idioma español en los parlamentos, sobre todo en algunas danzas-teatro, como la de Moros y Cristianos ejecutadas en algunas delegaciones de la Ciudad de México para conmemorar a los santos patronos cristianos.
3. Elementos mestizados que combinan los dos anteriores, por ejemplo, bailes en los atrios de las iglesias católicas, el 12 de diciembre en la Basílica de Guadalupe o en centros ceremoniales de origen prehispánico, como la pirámide de Cuicuilco el día del solsticio de verano.
4. Las que se han trasladado de otras regiones de la República Mexicana, como es el caso de la danza de Chinelos de Tlayacapan, Morelos, que tiene su origen durante la Revolución mexicana y ahora forma parte de las procesiones de la adoración del Niño de Xochimilco. Otras son la de Arrieros y la de Tlaxinquis, que forman parte de las fiestas patronales de los pueblos originarios de las delegaciones Tlalpan, Cuajimalpa, Magdalena Contreras y Álvaro Obregón.
5. También intervienen elementos contemporáneos porque, como cualquier manifestación cultural, la danza es dinámica pero su esencia subyace a los elementos exógenos que la modifican y trasforman.

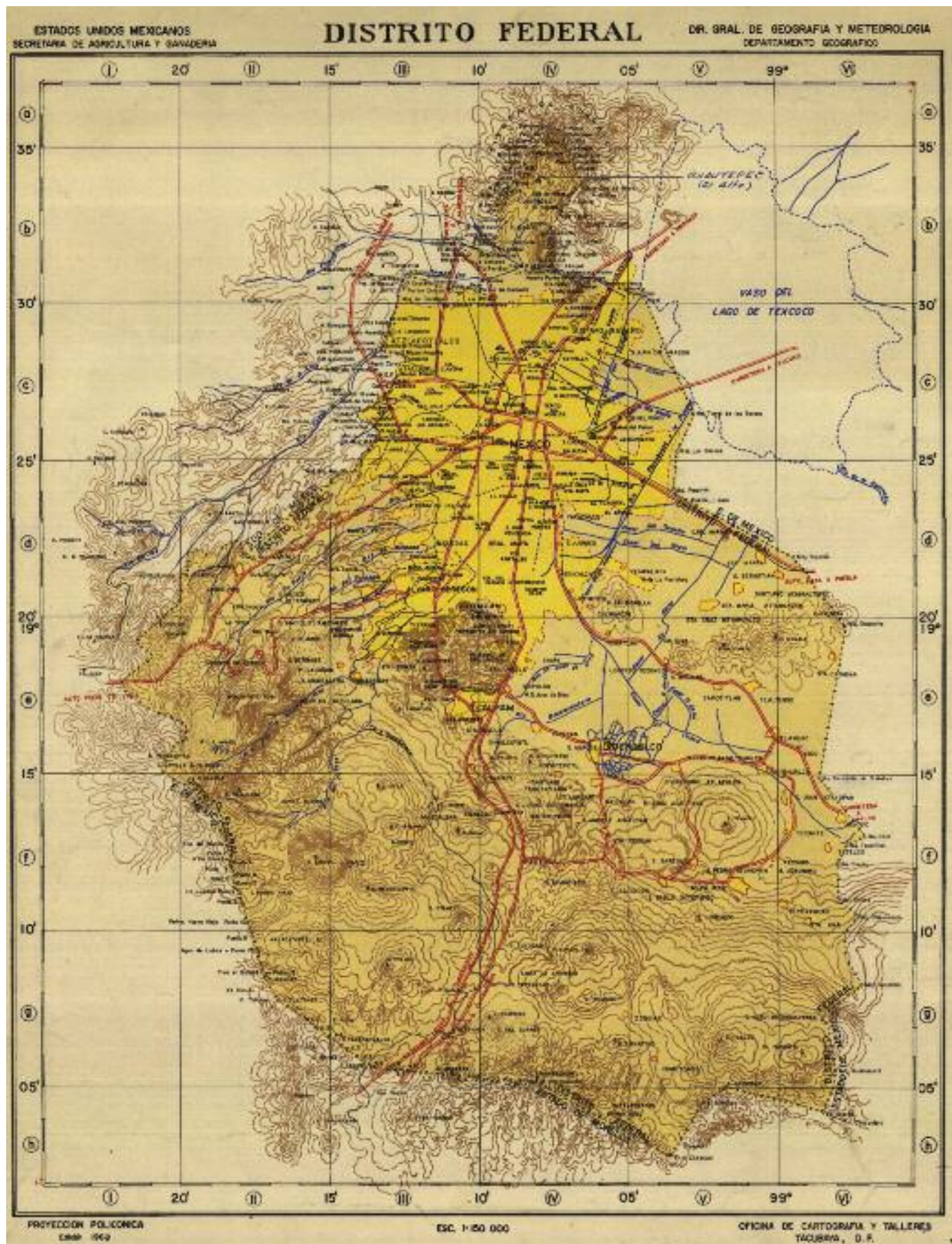
En la Plaza de las Tres Culturas.



El análisis actual nos hace ver que la danza, después del largo proceso de elaboración de más de 500 años, no ha perdido el sentido de ofrenda que lleva implícita la ritualidad, ahora dirigida a los santos patronos católicos, siempre dentro de una gran celebración donde todavía interviene buena parte del pueblo, tanto para la organización como para la ejecución, pues las cuadrillas de danza son muy numerosas.

Los términos danzar y bailar se perciben como sinónimos, pues se refieren a las mismas acciones: pasos, saltos, actitudes, utilización de música —que no siempre es necesaria—, en ocasiones sólo se usan sonidos vocales, guturales, ritmos de percusión o cualquier otro acompañamiento, inclusive a veces no se usa ninguno. De acuerdo con lo anterior, no existe una categoría especial que remita a la danza hacia lo ritual y al baile hacia lo social. Actualmente estos términos se utilizan de forma convencional, en especial en el gremio dancístico, donde danza se refiere a lo que ejecutan personas de un mismo sexo con una intención ritual y cuya coreografía no se modifica pues fue establecida desde tiempos remotos.³

³ Esta definición se divulgó alrededor 1978 en los cursos de verano de la Academia de la Danza Mexicana (INBA) y pertenece a la terminología utilizada en dicha institución para la formación de maestros y bailarines de danza folklórica académica.



MAPA 14. El Distrito Federal en 1969. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.



Concheros.

Desde este enfoque, no es posible considerar a las manifestaciones dancísticas que muestran características mixtas, como la danza de Concheros o la Azteca, ejecutadas por ambos sexos. Dichos argumentos parecen endeblés, pues en el caso de la danza de Santiagueros interviene una mujer que representa a la Malinche, es decir, es mixta, aunque sólo participe un personaje femenino. En cuanto a su diseño coreográfico, se han realizado cambios que con frecuencia son resultado del tipo de espacio donde se ejecuta la danza, pero si tal definición perdurara, entonces se trataría de un baile, porque conservaría las características festivas, de cortejo, espontáneas, además de que intervienen ambos sexos.

LA DANZA-TEATRO DE COSTUMBRES

La unión de elementos prehispánicos y españoles produjeron una forma de expresión dancística a la que actualmente se denomina danza-teatro. Con el tiempo, el proceso de reelaboración y exploración dentro de la infinita creatividad popular del pueblo mexicano, ha dado como resultado nuevas formas y caminos donde subyacen los elementos primarios, así tenemos un género de danza-teatro que muestra actividades de subsistencia o elaboración de tecnologías tradicionales que se conceptualizan como danzas que por medio de sus textos, relaciones y argumentos hacen referencia a diversas costumbres o hechos acaecidos en tiempos posteriores a la conquista. De ellas se desprenden otras condiciones de vida, en las que nuevas formas de economía, producción y propiedad de la tierra se reflejan en las creaciones dancísticas.⁴

A este tipo corresponden dos danzas que narran formas de trabajo tradicional, como la arriería y la elaboración del tejamanil: la de Arrieros y la de Tlaxinquís o Tejamanileros. Estas danzas son originarias del Estado de México, pero en la actualidad las han adoptado habitantes de los pueblos originarios de las delegaciones del sur y del poniente de la Ciudad de México, concretamente Tlalpan, Álvaro Obregón y Cuajimalpa.

⁴ Josefina Lavallo, "La danza-teatro. Una forma de la danza popular tradicional", *Boletín CID-Danza*, núm. 11, octubre-diciembre, México, Centro de Investigación, Información y Documentación de la Danza del Instituto Nacional de Bellas Artes, 1986, p. 21.

DANZAS Y BAILES TRADICIONALES ACTUALES DE LOS HABITANTES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Las danzas que existen en la actualidad son un ejemplo de continuidad, conservación y sobrevivencia en la Ciudad de México, motivo de orgullo no sólo de los habitantes originarios, sino también de los demás residentes de esta gran ciudad; por fortuna, todavía es posible observarlas en eventos cívicos y religiosos. Cabe subrayar que las danzas y bailes han sido celosamente conservados por los “maestros” de las cuadrillas de danzas tradicionales, a quienes se debe reconocer, junto con los ejecutantes que la conforman, porque aportan su tiempo, dinero y trabajo para conservar esta parte importante del patrimonio inmaterial de la Ciudad de México. En el Cuadro 8 se muestran algunas danzas y bailes que se presentan en las fiestas patronales de las diferentes delegaciones políticas de la ciudad.

CUADRO 8 DANZAS Y BAILES	
DELEGACIÓN	DANZAS Y BAILES
Álvaro Obregón	Azteca, de Concheros, Pastoras, Arrieros, Tlaxinquis.
Azcapotzalco	Azteca, de Concheros.
Benito Juárez	Moros y Cristianos.
Coyoacán	Santiagueros, Azteca.
Cuajimalpa de Morelos	Azteca, de Concheros, Pastoras, Arrieros, Tlaxinquis.
Iztacalco	Bailes de Carnaval.
Iztapalapa	Azteca, de Concheros, Santiagueros, Baile del Jarro, Bailes de Carnaval.
Milpa Alta	De Pastoras, Cuadrillas de Carnaval.
Tláhuac	Azteca, Aztequitas, Concheros, Moros y Cristianos, Vaqueritos.
Tlalpan	Azteca, de Concheros, Pastoras, Arrieros, Tlaxinquis.
Tulyehualco	Santiagueros, Bailes de Carnaval.
Xochimilco	Azteca, Aztequitas, Concheros, Moros y Cristianos, Vaqueritos, Chinelos.

Fuente: Trabajo de campo del proyecto “La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México”.

La danza de Tlaxinquis⁵ o Tejamanileros es un ejemplo vivo del género “danza-teatro de costumbres” cuyo objetivo principal es representar la elaboración de tejamanil.⁶ Esta danza es oriunda del Estado de México, concretamente de Xalatlaco,⁷ aunque algunos informantes indican que es de Capulhuac. Desde

⁵ Es posible que se trate de una descomposición o mestizaje de la palabra náhuatl *tlaxintli*. En los diccionarios de lengua náhuatl no se encontró la terminación “qui” o “quis”, pero sí la terminación “tli”. El verbo es “tlaxinia. ni” (deshacer o descofer o deshilar algo) y el término *tlaxintli* es “madero o piedra labrada, o persona tresquilada o rapada”, fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Castellana* (ed. facs.), est. prel. de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977, p. 146.

⁶ “Tejamanil, Mej. *texamanilli*: Tetl, piedra y xamania, quebrar. *Tlaxamanilli*, del mejicano: Tla, cosa y xamanilli, roto o hundido. m. Colombia. Cuba, Méjico y Santo Domingo. Tejamaní, tabla delgada, de unos treinta cm de ancho por diez de largo, que se coloca como teja en los techos de las casas. El tamaño en México es de un metro más o menos de largo y quince cm de ancho”, Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (s. XII al XX)*. Etimológico, regional e hispanoamericano, t. II, 1ª ed. 1947, México, Aguilar, 1988, p. 3908.

⁷ Etimológicamente, la palabra Xalatlaco proviene del náhuatl y significa: xalli, arena; atlahu, agua que brota y co, en, por lo que se puede entender como “Lugar de donde brota el agua con arena”.

hace 20 años, esta danza se representa en las fiestas patronales de pueblos originarios de la delegación Tlalpan, como Santo Tomás Ajusco, pero también en otros aldeaños a las zonas boscosas del Estado de México, sobre todo por la carretera a Toluca, en Magdalena Contreras y Cuajimalpa. Tiene sus parlamentos totalmente en náhuatl y en su forma y contenido se observan aspectos del medio ambiente, formas de organización para el trabajo, actividades económicas y una fuerte relación hombre-naturaleza.

La elaboración de tejamanil es una tecnología muy antigua en México; para tratar de desentrañar su posible origen prehispánico se recurrió al *Códice Ramírez* y a entrevistas con los tejamanileros de mayor edad, como es el caso de don Francisco Reynoso.⁸ El desarrollo de esta tecnología seguramente llevó un largo proceso, como toda técnica de trabajo. El *Códice Ramírez* no indica puntualmente el uso del tejamanil, pero sí dice que se utilizó madera para construir los santuarios o la ciudad.

... juntándose todos en consejo hubo algunos a quien pareció fuesen con mucha humildad a los de Azcaputzalco y a los Tepanecas que son los

Tacuba y Cuyuacan, a los cuales se diesen y ofreciesen por amigos y se les sujetaron con intento de pedirles piedra y madera para el edificio de su ciudad; pero los más de ellos fueron de contrario parecer, diciendo que además de ser aquello mucho menoscabo de sus personas, se ponían en riesgo de que los recibiesen mal y los injuriasen y maltratasen, y así que el mejor medio era que los días de mercado saliesen a los pueblos y ciudades a la redonda de la laguna, y ellos y sus mujeres llevasen pescado y ranas con todo género de sabandijas que el agua produce y de todas las aves marinas que en la laguna se crían, con lo cual comprasen piedra y madera para el edificio de su ciudad, y esto libremente sin reconocer ni sujetarse a nadie pues su dios les había dado aquel sitio: pareciendo a todas ser este medio el más acertado lo pusieron en ejecución, y metiéndose en los cañaverales, espadañas y carrizales de la laguna, pescaban mucho número de peces, ranas, camarones, y otras cosillas, y asimismo cazaban muchos patos, ánsares, gallaretas, corvejos y otros diversos géneros de aves marinas, y teniendo cuenta con los días de mercado, salían a ellos en nombre

de cazadores, y pescadores y trocaban todo aquello por madera de mortillos y tablillas.⁹

En la actualidad, para cortar los árboles que se utilizarán en la danza de Tlaxinquis, se cumple una serie de requerimientos oficiales que realizan la presidencia municipal y los mayordomos ante la Secretaría de Medio Ambiente y



Concheros.

⁸ Don Francisco Reynoso murió en Xalatlaco a la edad de 91 años, en febrero de 1996.

⁹ *Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, examen de la obra con un anexo de cronología mexicana por el licenciado Manuel Orozco y Berra, manuscrito del siglo XVI, México, Innovación, 1979, pp. 38-39.

Recursos Naturales (Semarnat); la tala se hace en bosques circundantes a la zona del Ajusco. La elaboración del tejamanil ha ido desapareciendo por la prohibición de cortar árboles.

Los tejamanileros han conservado esta actividad de manera simbólica en una danza —ya que sólo unos cuantos ancianos del lugar conocen el proceso técnico completo para la confección de las tablillas— por medio de la cual todavía se puede presenciar esta antigua tecnología que convierte los gruesos troncos de oyamel en delgadas rajadas para los techos de las casas.



El *huentzin*, padre de todos los tejamanileros.

DATOS HISTÓRICOS DE LA DANZA

De acuerdo con las entrevistas realizadas a los señores Modesto Castillo, Francisco Reynoso y Sergio Hinojosa, la danza tuvo dos periodos. El primero del

LOS “CONCHEROS” Y LA DANZA RITUAL ANTIGUA EN EL MÉXICO URBANO

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES*

DURANTE LAS FIESTAS PATRONALES de los santos católicos de los pueblos de la Ciudad de México, es común ver a grupos con indumentaria colorida danzando al ritmo de “conchas” o mandolinas. Estos danzantes, conocidos como “concheros”, “aztecas” o “chichimecas”, tienen una antigua tradición; la más difundida relata que el 26 de julio de 1531 hubo una batalla en Querétaro¹ entre los indios chichimecas convertidos al

cristianismo y aliados de los españoles —dirigidos por los caciques don Fernando de Tapia, Conin, y don Luis Montañés— contra los indígenas paganos en una colina que ahora se llama San Gremal. La lucha comenzó al amanecer y combatieron todo el día; al atardecer, ninguno de los bandos había resultado victorioso. Entonces sucedió un milagro: aunque el sol todavía brillaba, repentinamente se oscureció y una cruz resplandeciente y blanca, con Santiago montando un caballo blanco, apareció en el cielo. Asombrados al ver tal prodigio, los combatientes bajaron sus armas y con gritos y abrazos

hicieron un tratado de paz. Erigieron una gran cruz de piedra en el sitio y gritaron “Él es Dios”, frase que se ha convertido en una forma de saludo y en una suerte de “mantra” para los danzantes. Todos los indios que luchaban reconocieron la cruz cristiana como el símbolo de su nueva fe y comenzaron a bailar como una forma de venerarla. Desde entonces, el 25 de julio se reconoce como la fecha de la conquista y la fundación de Querétaro; en la Ciudad de México se festeja en la iglesia de Santiago Tlatelolco. Hay algunas tradiciones que remontan esta danza a Tlaxcala y otras más a la Ciudad de México.

* DEAS-INAH.

¹ Esta batalla, independientemente de su asociación con los concheros, fue histórica y se relaciona con la fundación del estado de Querétaro.

que se tiene noticia data aproximadamente de 240 años de antigüedad. Don Panchito¹⁰ compartió con nosotros algunos de sus recuerdos: “Mi padre era tejamanilero y de niño lo acompañé muchas veces al monte, así me enseñé a trabajar. Luego murió y yo continué haciendo tejamanil hasta el día de hoy que Dios y la Santísima Virgen me lo permiten. Yo veía a mi papá y a algunos señores que se reunían para bailar la danza, no sé quién se la enseñó a él, pero la bailaban con mucho gusto. La danza era muy pobrecita, tal vez por eso nadie le hacía caso, pero ahora eso ha cambiado”.¹¹

Concheros en la Plaza de las Tres Culturas.



Los concheros forman agrupaciones llamadas mesas y sus miembros están emparentados de forma ritual, como comadritas y compadritos. Se consideran descendientes de un danzante fundador, cuyo nombre aparece, junto con el de la mesa, en el estandarte que los identifica y que enarbolan en sus danzas y peregrinaciones. El número de integrantes de cada mesa es variable.

La organización de los concheros tiene una jerarquía militar con nombres españoles: generales, capitanes,

sargentos, alféreces y soldados, además de un cargo exclusivo para las mujeres, la malinche, quien tiene un papel muy importante pues es, entre otras cosas, la encargada de los “somadores” o pebeteros con copal, elementos fundamentales en el ritual. Los generales son los líderes con más prestigio y representan a varios grupos. Los capitanes se encargan de organizar y conducir a su agrupación, pueden ser de cualquier sexo y casi siempre son descendientes del fundador de la mesa, aunque tam-

Don Sergio Hinojosa indicó que la danza dejó de practicarse durante 30 o 40 años, pues alrededor de los años treinta hubo “un problema de aguas entre Santiago Tianguistenco y Xalatlaco, al que se le conoce como el ‘zafarrancho’, el cual fue tan agudo que hubo muchos muertos, por lo que don Lázaro Cárdenas llegó al pueblo para restablecer el

¹⁰ Don Francisco Reynoso, “don Panchito”, como lo llamaban cariñosamente en el pueblo, contaba con aproximadamente 85 años de edad cuando se realizó la entrevista.

¹¹ Don Panchito era un hombre muy respetuoso, en sus pláticas siempre hacía reverencia a Dios Nuestro Señor y a la Santísima Virgen, cada vez que los mencionaba se quitaba el sombrero en señal de saludo, miraba al cielo y se persignaba con toda devoción.

bién es posible transferir el cargo a algún otro miembro distinguido. El capitán tiene que conocer el ritual, la música y todo lo relativo a la tradición; además, por lo regular también es curandero con conocimientos de medicina tradicional y esoterismo. Asimismo, se encarga de la mayor parte de los gastos requeridos por la comunidad y el de las comidas ofrecidas en las peregrinaciones y las velaciones.

Los sargentos se encargan de guardar el orden; los alféreces son los miembros más recientes y se ocupan de los estandartes. Por último, los soldados conforman el resto de los danzantes. Cualquier persona que desee pertenecer a una mesa debe pasar por un periodo de instrucción, e incluso, por una iniciación.

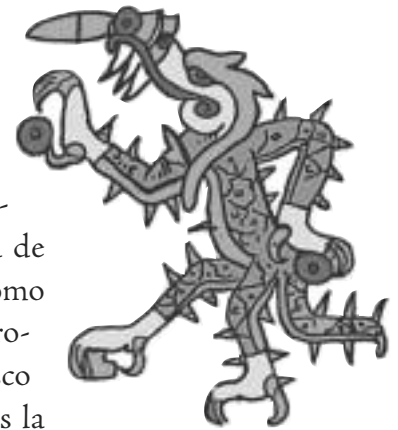
Los concheros celebran dos tipos de rituales: uno diurno y público en donde danzan y otro privado, sólo para los concheros. El primero se realiza en el atrio de la iglesia durante las distintas festividades de los

orden y proponer algunos acuerdos que permitieran a estos dos pueblos vivir en buena vecindad”. Don Modesto Castillo,¹² “maestro de la danza”, coincidió con don Sergio en este relato.

El segundo periodo se estructuró entre los años 1969 y 1970, los informantes relataron que don Gerardo Juárez convocó a sus amigos, incluido don Francisco Reynoso, para que recordaran los sones de la danza. A partir de entonces, se practica de manera ininterrumpida.

También intervinieron en esa reconstrucción Eustolio Reynoso y Adalberto Dávila, del barrio de San Agustín. Ellos se especializaron en la danza de Tlaxinquís e incluyeron algunos sones que tomaron de la música popular, como *Estos huaraches que traigo yo*. La danza está presente en todas las fiestas patronales de los cuatro barrios de Xalatlaco: San Agustín, San Juan, San Francisco y San Bartolomé, así como en la fiesta de la Virgen de la Asunción, que es la patrona del pueblo.

Además de estos compromisos, que van de febrero hasta octubre, la danza también se presenta en otros pueblos y capillas de las rancherías, donde tienen a bien invitarlos, incluyendo las poblaciones de las mencionadas delegaciones Tlalpan, Cuajimalpa, Álvaro Obregón y Magdalena Contreras.

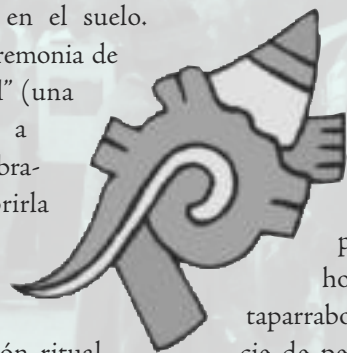


¹² Don Modesto Castillo ahora tiene aproximadamente 70 años de edad y se le considera uno de los principales maestros de la danza de Tlaxinquís.

santos; el segundo, llamado velación, en la noche en el oratorio del capitán, quien se encarga del ceremonial consagrado a los santos patronos y a las almas de los antepasados —en especial a las de los generales y los capitanes difuntos—, pues se cree que asisten durante el ritual de “encender las santas cuentas” o las velas que se colocan en el suelo. También celebran la ceremonia de “vestir el Santo Xuchil” (una custodia de madera), a cargo de personas nombradas *ex profeso* para cubrirla de flores. Durante la velación cantan diversas alabanzas de acuerdo con cada acción ritual. Por lo general, la noche anterior a la danza se realiza una velación.

El día de la fiesta del santo a la que fueron invitados, el capitán convoca a los miembros de su mesa para reunirse muy temprano en el atrio de la iglesia o en casa del mayordomo de la fiesta. Ahí se visten sus

“uniformes”: los más ortodoxos, o concheros, sean hombres o mujeres, usan una especie de túnica hasta los pies, llamada nagüilla, capa, penacho de avestruz, sandalias y en los tobillos hileras de semillas conocidas como huesos de fraile, que suenan al danzar. Los trajes de los danzantes llamados aztecas o chichimecas están diseñados con base en la indumentaria prehispánica tomada de los códices, más otros motivos agregados por su imaginación. Los hombres llevan *maxtlatl* o taparrabos, una capa y una especie de pechera; la mujeres usan *huipil*, falda muy corta o larga abierta a los lados. Ambos llevan penachos espectaculares, hechos con plumas de faisán, adorno muy codiciado e importante para los danzantes. En ocasiones los hombres pintan sus cuerpos y sus caras y usan anillos en la nariz.



El instrumento de los tradicionalistas es la “concha” —especie de mandolina elaborada con una concha de armadillo— o la mandolina —hecha con guajes como cajas de resonancia— y de percusión el *tepalcates* y el *huéhuatl*, además del caracol. Muchos de los viejos capitanes concheros saben confeccionar las “conchas” y los trajes. Los tambores y *huéhuatls* los fabrican especialistas y suelen ser muy caros.

Después de vestirse, el capitán nombra a la “primera palabra”, persona mayor con cargo, para conducir las ceremonias ese día. La “segunda palabra” ayuda al primero y tiene la encomienda de conducir el orden y disciplina durante la danza. La “tercera palabra” indica la danza que se va a ejecutar y las malinches quedan a cargo del sahumerio.

La marcha de los concheros al templo se considera parte de la danza y se conoce como “paso de camino”; en ella se forman dos columnas paralelas, dirigidas por los alféreces

DESCRIPCIÓN DE LA DANZA

Los danzantes van guiados por el *Huentzin*, el abuelito —que al ser el más viejo, tiene la mayor experiencia—, quien dirige y reparte el trabajo a sus hijos: Colás, José, Pantalío y Gervasio. Es necesario conocer bien los lugares donde crece el oyamel¹³ y cuáles se prestan para cortarlos más fácilmente. El monte es una bendición para el pueblo porque les da muchas cosas: leña, hongos, carbón, tabla, viga, pasto para el ganado, etc.; en la danza se recrea el gran respeto y veneración que antes se tenía hacia el bosque. Actualmente muchos hacen mal uso del monte, pues sólo se preocupan por obtener ganancias, no les importan las consecuencias.

En la danza aparece el *Coahtlachani*, el dueño del monte, su espíritu protector. Él indica a los tejamanileros qué árboles pueden cortar para no dañar el bosque. Cuando no le obedecen, les esconde sus herramientas, se enoja con

¹³ Oyamel. Abeto oyamel. Orden: coníferas. Familia: rináceas. Subfamilia: abietina. Especie: *abies religiosa*. Árbol robusto, siempre verde, resinoso y aromático cuyo tronco tiene un espesor de 90 cm a un metro, en la base su corteza es muy áspera y agrietada, sus ramillas son en forma de cruz con coloración violácea. El abeto alcanza dimensiones de 27 a 30 m de altura, su madera tiene un característico color blanco de consistencia blanda y de baja calidad. El oyamel, o árbol de Navidad, forma bosques en altitudes de entre dos mil y tres mil metros, y constituye la vegetación dominante en el Desierto de los Leones, Contreras, Sierra de las Cruces y en las faldas de los volcanes donde se cultiva ampliamente para la época navideña. Con él se elaboran papel y tejamanil. También se encuentra en los estados de México, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Michoacán, Jalisco, Morelos y Guerrero. Información obtenida de un cartel del Movimiento Ecológico Mexicano, 1995, y en Maximino Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, FCE, 1979, p. 646.

que enarbolan los estandartes de la mesa y les acompañan las malinches sahumadoras. Al frente, el jefe de las columnas casi siempre va con los danzantes que tocan las conchas; en el centro se coloca, junto con los capitanes, a los niños y los viejos y más atrás va el resto de los danzantes. Cuando llegan frente a la imagen del altar se arrodillan y entonan una alabanza; cuando se retiran, lo hacen sin dar la espalda a la imagen.

Donde se va a realizar la danza colocan en el centro una tela cuadrada, como altar, mientras los músicos tocan el *teponaxtle* y el *huéhuetl*. En un círculo interno alrededor de éstos se ubican los viejos, y en uno externo, los demás danzantes. Cuando empieza la danza forman dos espirales y después un círculo; la malinche se dirige al centro y entrega el sahúmador al capitán que saluda varias

veces en las cuatro direcciones, mientras que el resto aguarda arrodillado y después pone el sahúmador en el centro del círculo. Todos los danzantes marcan con sus pies la cruz tridimensional que los coloca en el centro del universo: abajo, arriba, enfrente, atrás, a un lado y al otro.

Antes de comenzar la danza entonan la siguiente alabanza:

A la batalla mi capitán
usted que lleva su santa luz
que se comparta cuatro mitades
para que forme muy bien la cruz
ya resuenan los clarines en el cuartel
general
soldados armas al hombro
oigan el clarín sonar

Existen danzas dedicadas a Guadalupe, Venus, el cojito, los pequeños ciervos, el sol, etc. Los pasos de las danzas son diversos, pero siempre

marcan el ritmo con los “huesos de fraile” que llevan en los tobillos. Hay algunas particularidades en el tipo de pasos y el ritmo que llevan los diferentes grupos; por ejemplo, la danza de los concheros es más lenta que la de otros grupos.

La danza comienza con lentitud y después aumenta el ritmo *in crescendo* hasta que los bailarines paran y se arrodillan para empezar otra vez. Bailan continuamente por cerca de cuatro horas, bajo la dirección del líder designado quien señala los cambios coreográficos. En ocasiones, debido a la monotonía de la música y el ejercicio pesado, alcanzan un éxtasis general. Cuando termina la danza, se dirigen otra vez a la iglesia a agradecer a la imagen que les permitió estar en su compañía. Después marchan en columnas de la misma forma en que llegaron y vuelven a la casa del capitán para otra comida. Algunas veces continúan su baile en el lugar y comen en el mismo atrio de la iglesia. Las más



quienes no respetan el monte, les hace bromas pesadas y los asusta, por ejemplo, dejando caer por “accidente” una rama de árbol en el *Huentzin*.

Al final del día, cuando los tejamanileros terminaron de trabajar, se reúnen para platicar y preparar su alimento, un sabrosísimo caldo llamado *chilpaxtle*, hecho con hongos, cebollas, chiles, epazote, charales y popochas. La comida también es para el *Coahtlachani*, para que no se enoje, para que permita sacar la leña y madera del bosque, para que les muestre dónde pueden trabajar. Es como si estuviera presente y con la comida se le agradeciera.

El *Xoco*, que es el menor de los tlaxinques, ha ido a traer agua a Pilantitla, ahí encuentra a la doncella Sohualxóchitl y se enamora de ella. De regreso a su casa, le dice a su padre que se quiere casar y que vaya a pedir su mano. El *Huentzin*, como jefe de la comunidad, es quien realiza la boda, en “mexicano” les pregunta si están dispuestos a casarse, si saben las obligaciones que van a tener, los aconseja y finalmente los bendice, pide a los músicos que hagan sonar con alegría sus instrumentos, pues todos los presentes deben bailar de gusto. El *chilpaxtle* se reparte entre el público para hacerlo participar de la alegría de los tejamanileros.

Generalmente, en esta danza participan los hombres que saben hacer el tejamanil; en su vestimenta destaca el gran tlacoyo de masa

Sahumadora de un grupo de comerciantes ambulantes.



de las veces el capitán trae la comida, que consiste en tortillas, nopales, arroz y mole.

Los concheros tienen un ciclo ritual anual con múltiples “obligaciones”; para los de la Ciudad de México la principal es la peregrinación a los santuarios conocidos como de los “cuatro vientos”, más el quinto o centro, que es Santiago Tlatelolco —llamado el mensajero de los cuatro vientos—, el 16 de julio. La peregrinación al Cristo de Amecameca, al oriente, es el miércoles de ceniza; la del Cristo del Señor de Chalma, al sur, generalmente es en mayo y coincide con la celebración de la ascensión de Cristo; la del Santuario de la Virgen de los Remedios, al oeste, es el 10 de septiembre; y el ciclo termina al norte, en noviembre, con la procesión a la Basílica de Guadalupe, llamada reliquia general, en donde participan todos los concheros con el estandarte o reliquia que consideran más antigua.



Arriero descargando el metate para preparar los alimentos de la danza.

de maíz y haba, decorado con los condimentos con que cocinan el *chilpaxtle*. Las mujeres, por su parte, son las que llevan comida y ropa a los trabajadores en el monte; su vestimenta también es de la época, en canasta o chiquihuite llevan las gorditas de haba que en los intermedios y al final de la danza reparten al público. Todos bailan al compás del violín, la vihuela y el guitarrón que interpretan sones alegres y festivos. Los diálogos que van marcando el desarrollo de la danza son en “mexicano”, lo mismo que los cantos que describen los montes de Xalatlaco, así como los de “la boda”.

Las obras de danza-teatro indígenas, como en el caso que aquí presentamos, se estructuran perfectamente en un tiempo y espacio escénicos. En este género también se maneja una intemporalidad, pues al trasladar una tecnología de subsistencia, que ha desaparecido, y el monte a un espacio sagrado, como el atrio de una iglesia, su temporalidad y su espacialidad se sacralizan.

PERSONAJES

Existen dos tipos de personajes: los simbólicos y los reales. El simbólico es el Coaxtlachani, señor o dueño del monte, quien ocupa un lugar central en la danza, se puede decir que toda ella se realiza en su honor. Nuestros informantes indicaron que el “dueño del monte” se manifiesta en el medio boscoso como aire¹⁴ o como bruma, deja una marca de su mano extendida en los árboles que se pueden cortar y sólo “los hombres buenos y de buena fe lo pueden percibir”,¹⁵ “ayuda a los tejamanileros a encontrar los árboles correctos que deberán ser talados, pues no todos ellos son útiles para la elaboración del tejamanil”.¹⁶ En la actualidad se le considera como un elemento sincrético,¹⁷ es decir, una mezcla de lo prehispánico y lo europeo. En cuanto a lo prehispánico, posiblemente es la representación del dios Ehécatl, por su relación con el aire, ya que éste es el dios del viento; y en cuando a lo segundo, se trata de un espíritu o

¹⁴ Esta información la proporcionó don Francisco Reynoso, tejamanilero en 1988.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Entrevista realizada a don Modesto Castillo, maestro de la danza en 1990.

¹⁷ Tecnicismo utilizado en antropología para roles que se oponen a los ya establecidos.

gnomo, que con frecuencia aparece en leyendas europeas que hablan de duendes que viven en los bosques.

Entre los personajes reales se encuentran: el *Huentzin* o viejo o padre de todos los tejamanileros, es decir, la persona más anciana y por ende de mayor jerarquía; los hijos de éste, Colás, José, Pantalio, Gervasio y Sohualxóchitl (la hija más pequeña), así como el Cocinero, que es un elemento de inversión. Un personaje de reciente integración es el Tlaxiquero. Generalmente quienes representan a los hijos del *Huentzin* son los señores de mayor edad que realizan el trabajo de tejamanil. El resto de la cuadrilla lo forman las doncellas, niñas, jóvenes y niños, todos forman un grupo que puede oscilar entre 20 o 30 elementos (en la fiesta de 1990, había más de 200 personas). Los niños y jóvenes no trabajan el tejamanil, sólo ejecutan la danza; pero en la actualidad algunos jóvenes se interesan por aprender esta actividad.

DESARROLLO DE LA DANZA

Los sones y orden recopilados para esta investigación son los siguientes: 1) *Bendición. Entrada o Saludo. En el nombre sea de Dios Padre*; 2) *Canto de agua chica*; 3) *Son del trozo o El trocito*; 4) *Yonihualla*; 5) *Non tlacualli, La mozongueña o La comida*; 6) *Los frijolitos pintos*; 7) *Los huaraches*;

Detalle de la *Matrícula de tributos*.



LA CONVIVENCIA DE DANZAS DE ARRIEROS DEL DISTRITO FEDERAL Y DEL ESTADO DE MÉXICO

LAURA ELENA CORONA DE LA PEÑA*
LEONARDO VEGA FLORES**

EN LAS DANZAS SE RECONOCEN aspectos de carácter mágico-religioso o bien se alude a actividades o circunstancias históricas propias del lugar. En la danza de Arrieros se recrea la actividad de la arriería, que se desarrolló en nuestro país para el comercio, sobre todo durante la Colonia. Estas danzas muestran distintos aspectos del oficio del arriero, sus actividades cotidianas, sus juegos y convivencia. Existen dos tipos de danza de Arrieros: la de *hacienda* y la de *puerto*. La primera trata de los arrieros que transportaban los pro-

ductos de las haciendas y la segunda de quienes distribuían los productos llegados por vía marítima.

En este trabajo nos referiremos sólo a la danza de Arrieros de hacienda. Su origen es motivo de polémica entre las cuadrillas y existe una lucha entre los grupos por el título de "poseedores de la tradición original" y por el poder que subyace a este título. Ante esta lucha, los integrantes de las cuadrillas se han preocupado por conocer de boca de los miembros más antiguos la historia y tradición de su danza.

Participar en la danza, en palabras de sus intérpretes, es un *gusto*,

un *orgullo*, un *trabajo*, una *plegaria* o una *ofrenda* ("se danza con devoción"). Los grupos que ejecutan esta danza están presentes sobre todo en el Estado de México, además de algunos pueblos de las delegaciones Álvaro Obregón, Cuajimalpa y Tlalpan, en el Distrito Federal.

A iniciativa del señor Guillermo Linarte Martínez, se formó la Fraternidad de danzas de Arrieros y comenzó a reunirse cada año, desde 1992, en los llamados Encuentros Regionales de Fraternidad de la danza de Arrieros. En ellos conviven las cuadrillas y se genera una táctica y amistosa competencia que han

* DEAS-INAH.

** Integrante del equipo Ciudad de México.

8) *Los enanos*; 9) *El jarabe tapatío*; 10) *Xochipitzáhuac*; 11) *El guajito*; 12) *La botella*; 13) *El rascapetate*; 14) *Final o Salida*. *En el nombre sea de Dios Padre*.

En el nombre sea de Dios Padre se toca para realizar la “entrada” al lugar de la escenificación, recibir la “bendición” del *Huentzin* y dar comienzo. Del segundo al octavo “sones”, se ejecutan para acompañar prácticamente todo el desarrollo, cada uno tiene una duración aproximada de 5 a 10 minutos; como la representación dura muchas horas, cuando terminan inician nuevamente, repitiéndolos tantas veces como sea necesario. A partir del noveno, *El jarabe tapatío*, se inician los preparativos para la boda. De *Xochipitzáhuac* a *El rascapetate* se conocen como los “sones” de la boda y se tocan durante la ceremonia, que preside y lleva a cabo el *Huentzin*; también se repiten mientras sea necesario, en general en el mismo orden. Después se lleva a cabo el reparto del “caldo” a todos los presentes: público, danzantes y músicos, en tanto se siguen escuchando los diversos “sones”. Al término de la danza repiten *En el nombre sea de Dios Padre*. En ese momento los mayordomos agradecen la participación de los danzantes, quienes se colocan en línea y se dirigen al interior de la iglesia para despedirse del santo patrono. Los mayordomos invitan a los danzantes primero a pasar a la casa del *Tequisti* para recibir los alimentos de agradecimiento por su participación; esta acción se realiza en el interior de la iglesia, bailan algunos sones y ejecutan el denominado *La coronación*, cantan *Adiós Reina del Cielo* (canto religioso), se van despidiendo y mientras agradecen al santo patrono, procurando no dar la espalda al altar.

llevado a los grupos a reflexionar acerca de sus orígenes, coreografía, indumentaria, personajes y parafernalia.

Los conflictos por lo que llaman *originalidad de la danza* (en referencia a su origen) dieron lugar a una fractura debido a, por un lado, la fuerte identidad de las cuadrillas de San Bartolo como parte de la tradición de Atlapulco y, por otro, las constantes demandas de privilegios hechas por el señor Guillermo Linarte a los organizadores que desembocaron en la práctica independiente de una nueva versión del encuentro que se denominó *Convivencia de danzas de Arrieros del Distrito Federal y del Estado de México*.

Este suceso es de notable importancia y refleja la vitalidad y arraigo de la danza de Arrieros en los distintos pueblos, en general, y en San Bartolo Ameyalco, en particular. Esta localidad se fundó en 1550 y se

encuentra en la parte montañosa al oriente de la delegación Álvaro Obregón. En este pueblo la danza se presenta principalmente con motivo de fiestas o celebraciones religiosas. Existen dos cuadrillas: la *general*, que opera desde 1922, y la *juvenil*, que se formó en 1985; ambas siguen la tradición de San Pedro Atlapulco.

Para la realización de la convivencia, el Comité Organizador 2001, formado por miembros de las cuadrillas de San Bartolo, designó como presidente, secretario y tesorero a los señores José Guadalupe Ramírez Rosales, Miguel Carrasco Flores y Jesús Amado Ubaldo y Saldívar, respectivamente, pero intervinieron con entusiasmo muchos de los integrantes



La comida de los patronos, danza de Arrieros.

COREOGRAFÍA

Ésta recuerda las más antiguas organizaciones rituales, ya que danzan en forma circular —como si fuera una danza de culto solar o de fertilidad— alrededor del “cerrito” o “monte” que es su elemento de cohesión grupal y representación de su identidad de tejamanileros. En contraste se puede observar el elemento cristiano cuando reciben la “bendición”, colocándose en columnas, de frente al personaje de mayor jerarquía: el *Huentzin*. Al final, cuando se introducen en el templo para “dar gracias”, se respeta esta misma forma coreográfica, a la que denominan “Coronación”.

La estructura de los momentos que componen la danza es como sigue: principio, bendición; desarrollo, camino al bosque, corte de tronco y trabajo del tejamanil; clímax, boda y comida; final, despedida.

Una vez estudiada la temporalidad simbólica del desarrollo de la danza, queda analizar la danza en sí para compararla con una temporalidad y espacialidad escénica, es decir, se discriminaron siete actividades en la danza, las cuales se pueden comparar con los momentos de una representación escénica convencional de alguna obra teatral.



Acompañando a la danza de Arrieros.

de las cuadrillas, con la destacada participación del joven Jesús González.

Con un año de anticipación se planearon las distintas actividades: comunicarse e invitar a las demás cuadrillas, convocar al pueblo para participar con el desayuno y comida de cuadrillas y orquestas, conseguir recursos económicos y contratar a las cinco orquestas. El comité organizador obtuvo el apoyo logístico y material de distintas instancias gubernamentales y civiles como la delegación Álvaro Obregón, la DEAS-INAH, la Casa de los Pueblos Originarios del Gobierno de la Ciudad de México y Codiverso, A.C.

Más allá de los apoyos institucionales, destacó el interés y participación de familias enteras que hicieron donaciones y prepararon tamales, atole, café y pan para recibir a las cuadrillas y a los visitantes por la mañana; otras se comprometieron a ofrecer comida y bebida a las cuadrillas y las orquestas; algunos más mandaron hacer reconocimientos en

bandejas grabadas para las cuadrillas y un gran número asistió y acompañó a éstas y a los organizadores a lo largo de todo el acto.

El 21 de enero 2001, día de la convivencia, para el pueblo de San Bartolo Ameyalco fue un día de fiesta. La primera actividad fue la misa de bienvenida, para la cual se dispuso de una lona y sillas en el atrio; una vez concluida, se ofrecieron tamales y atole a los asistentes y se realizó la inauguración oficial, instalando una mesa o estrado en el kiosko; acto seguido inició la “actuación” de las cuadrillas de cinco en cinco, distribuidas en los cinco “corrales” (área rectangular en la que se interpreta la danza) dispuestos a un costado de la iglesia y frente a las oficinas de la subdelegación; en cada uno se presentó una orquesta, entre las cuales estaba la de los Hermanos de la Cruz, que ha acompañado la presentación de las cuadrillas de San Bartolo Ameyalco durante muchos años.

El día se vistió de danza, música, colores y sabores; personas de todas las edades disfrutaron de las distintas presentaciones, las cuadrillas llevaban su indumentaria impecable y en muchos casos nueva. Se presentaron en sets de 50 minutos y después visitaron la feria o acudieron a las casas de los vecinos comprometidos para darles de comer. La mayoría de las cuadrillas se sintió halagada por el trato recibido y entrada la noche, al terminar la clausura, expresaron palabras conmovidas de agradecimiento al comité organizador y a los habitantes del pueblo.

El encuentro concluyó con gran entusiasmo y se oficiaron dos misas para agradecer por su feliz término, una en la parroquia del pueblo y otra en la Basílica de Guadalupe, ocasión en que presentaron la danza completa en el atrio y la cuadrilla de San Bartolo aprovechó la visita para tomarse la foto del recuerdo, igual que lo hizo 20 años atrás.

MÚSICA

Para el acompañamiento de las distintas fases de la danza se integraron sones tradicionales, recopilados por don Eligio (maestro que conservó la tradición musical, fallecido en junio de 1990). Por las muchas horas que dura la ejecución de la danza, se fueron integrando canciones populares. Entre los sones tradicionales recopilados están: *La mozongueña*, *Los frijolitos pintos* y *Xochipitzáhuac*. Algunas canciones populares introducidas hace aproximadamente 25 años son: *Estos huaraches que traigo yo*, *Los enanitos*, *El jarabe tapatío* y *El rascapetate*.¹⁸

VESTUARIO

Las mujeres utilizan falda tableada de tela oscura de algodón o de paño, denominada chincuate —es un enredo similar al que se usaba en la época prehispánica, ceñida en forma ancha en la cintura para fajar la enagua—; blusa blanca, también de algodón, de manga corta, con bordados alrededor del cuello, rebozo oscuro, sombrero de palma de ala ancha, peinado de trenzas adornadas con listón de color en la punta, huaraches, aretes largos y abundantes collares, chiquihuite que cargan con mecapan en la frente cubierto con servilletas de finos bordados confeccionados a mano.

Los hombres van ataviados con camisa blanca de manga larga, con la falda de la misma por fuera del pantalón que también es blanco, ceñidor ancho, sombrero de palma de ala ancha, huaraches, morral de ixtle, tabla colgada al hombro cubierta con elaborada carpeta bordada, encima colocan popochas (pescado seco), charales, chilacas, epazote y una gran gorda de maíz azul rellena de haba.

ORGANIZACIÓN SOCIAL PARA EL SOPORTE DE LA FIESTA Y LAS DANZAS

Para que esta danza se lleve a cabo se estructura un complejo tejido social de sistema de cargos existe una organización externa y otra interna. Para la primera, el mayordomo general es el encargado de dirigir, planear y supervisar todas las actividades que se requieren durante la fiesta patronal, éste, a su vez, cuenta con el apoyo de dos personas a quienes se denomina segundo y tercer mayordomos, además de los socios (cuyo número varía entre 10 y 20 personas) que cuentan con el apoyo de su pareja. Una vez formado este equipo, el mayordomo gira invitaciones a cada una de las organizaciones de *tequistis* para que se hagan cargo y responsabilicen de las danzas, ya que en cada fiesta se presentan tres o cuatro diferentes en el atrio de la capilla del santo patrono que se festeja.

Los mayordomos se reúnen por barrios, en grupos rotativos que se van pasando el cargo de mayordomo primero, segundo, tercero, y así sucesivamente hasta que se juntan veinte o treinta socios con sus respectivas parejas (esposas, hermanas o hijas).

¹⁸ Los sones y orden recopilado en esta investigación fueron: En el nombre sea de Dios Padre, Canto de Agua Chica, Son del Trozo o El Trocito, Yonihualla, Non Tlacualli, La Mozongueña o La Comida, Los frijolitos pintos, Los huaraches, Los enanos, Jarabe tapatío, Xochipitzáhuac, El guajito, La botella, El rascapetate, En el Nombre sea de Dios Padre.

Cabe mencionar que la participación de la mujer es sumamente importante, ellas toman parte activa con su trabajo y aportación económica, son las encargadas de preparar la comida para todos los invitados. Los tejamanileros, por su parte, elaboran la “gorda”, una tortilla muy grande que llevan como parte de su atuendo.

La fuerza y cohesión de estos grupos es el resultado de su profunda fe religiosa, porque el compromiso, antes de ser secular, es con el santo patrono, responsabilidad que toman mediante un rito dentro de la iglesia de la Virgen de la Asunción, a principios de cada año; les sirve para ganar prestigio y ser aceptados cordialmente como miembros activos, respetados y reconocidos en el pueblo.

Entre las múltiples responsabilidades de los *tequistis*, están las de organizar ensayos previos a la fiesta (dos o tres) que generalmente se llevan a cabo en casa del *tequisti* primero; dar de comer y de beber a los danzantes en todos los ensayos y durante la celebración, a modo de agradecimiento; colocar la escenografía en el atrio de la iglesia; subir al bosque, con personas conocedoras del mismo, a buscar los árboles que se utilizarán para elaborar el tejamanil; pagar tanto la música para los ensayos y la fiesta, así como a las cuadrillas de danzas, entre otros. Por ello, existe un grupo de *tequistis* por cada danza de las que se presentarán en la fiesta.

Las Promesas son las que se harán cargo de la banda de música, el enflorado y adornos del templo tanto internos como externos, la portada, las veladoras, y un largo etcétera.

En cuanto a la organización interna, la cuadrilla de la danza reproduce patrones de organización social y jerarquía por edad, sexo y antigüedad. Se da prioridad a los ancianos, que son quienes conservan la tradición en el trabajo del tejamanil y en la ejecución de la danza. También existe una marcada participación infantil y juvenil, con la finalidad de que aprendan y ejecuten la danza y de esta forma, continúen la tradición.

Para formar la cuadrilla, en el barrio donde se llevará a cabo la fiesta se reúne a un grupo de personas de diferentes edades y ambos sexos. Está conformada por “punteros”, que son quienes tienen más antigüedad y experiencia y realizan las pisadas que corresponden a cada “son”, siguiendo la ejecución de la música; el resto de los integrantes siguen sin dificultad la trama, coreografía y pisadas de la misma. Algunos de estos punteros participan de manera estable en casi todas las festividades y representan los papeles de mayor importancia. Sus responsabilidades son asistir a los ensayos, comprar el vestuario, cooperar con los ingredientes de la comida que se dará el día de la fiesta y bailar durante todo el festejo cuya duración es de seis a ocho horas, con periodos de descanso.

La etnografía de la danza-teatro de Tlaxinquis contribuye al conocimiento de una manifestación cultural poco común, ejemplo viviente de las danzas de costumbres de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Danza de Santiagueros en la fiesta de La Candelaria.



El proceso de selección de tradiciones: Semana Santa en Iztapalapa

MARIÁNGELA RODRÍGUEZ*



INTRODUCCIÓN

PARA EFECTUAR UN ANÁLISIS HISTÓRICO DE LA SEMANA SANTA EN Iztapalapa, como un ejemplo de selección y resignificación de la tradición, en primer lugar se describe el proceso de evangelización, punto de partida para el estudio del complejo festivo, ya que el fenómeno de la cristianización se sirvió de todas las prácticas culturales que tuvo a su alcance: música, canto, danza y teatro, por mencionar sólo algunas, como formas que contribuyeron a apuntalar la hegemonía del Estado colonial y su sistema tributario. Es de particular interés el llamado teatro edificante, en la medida en que la celebración aquí estudiada es una especie de teatro que ha permanecido a lo largo del tiempo y es en una de las direcciones hacia donde apunta esta reflexión. Otro momento fundamental que analizamos en este trabajo es el correspondiente a la etapa en que se expidieron las leyes de desamortización que culminaron con la Ley Lerdo de 1856 y la Constitución de 1857, lo cual tuvo efectos económicos, políticos y culturales.

Las leyes liberales de desamortización se orientaban a lanzar al mercado las tierras de la Iglesia con el propósito de que se beneficiaran los arrendatarios rurales y, sin lugar a dudas, buscaban destruir la propiedad comunal de las poblaciones indígenas. Curiosamente, y éste es el tercer punto que abordamos aquí, años antes de que se enajenaran las tierras de la Iglesia, se desató una devastadora epidemia de *colera morbus*, que causó enormes estragos en la Ciudad de México.¹ A raíz de esta flageladora enfermedad surgieron algunas fiestas religiosas, una de ellas, la Semana Santa en Iztapalapa. Estos acontecimientos incidieron en la conformación de esta práctica de religiosidad popular, en particular el teatro evangelizante, semilla sembrada en el terreno ideológico que ha permanecido a través de los siglos. Por otro lado, las mencionadas leyes no sólo repercutieron en nuevas formas de acumulación de grandes extensiones de tierra, con el subsecuente despojo de los indígenas, también liberaron relativamente a las

* CIESAS.

¹ El *colera morbus* invadió la República Mexicana por Tampico, Tamaulipas. Causó estragos en Veracruz, Guanajuato y la Ciudad de México. Véase Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, t. II, México, IMSS, 1982, pp. 41, 84-99.



Soldado judío en Semana Santa, Ixtacalco.

organizaciones rituales de los barrios de la estricta tutela de la Iglesia. Esto representó una coyuntura favorable para el desarrollo de creativas prácticas religiosas subalternas.

1. LA CRUZ, LA ESPADA Y EL ORO

La colonización española impuso cambios profundos y las nuevas clases sociales se fueron perfilando en torno del sistema tributario, que de hecho existía con anterioridad. En este escenario histórico, el tributo entró a formar parte de la acumulación capitalista mundial, a través de la cuota que España ponía a este proceso. Inicialmente, el ciclo de fiestas indígenas sirvió al sistema colonial en la medida en que contribuyó al fortalecimiento del sistema tributario (la encomienda), que se basó en toda clase de abusos por parte de las autoridades españolas, tanto eclesiásticas como civiles. Silvio Zavala, quien toma como fuente el *Semanario de Residencia*, cit. II 328-331, dice: "El testigo Rodrigo de Castañeda explica que Cortés repartió para propios de la Ciudad de México seis pueblos que están en la Laguna y se llaman:

Iztapalapa, Uchilobusco, Mexicalzingo, Culucan, Cuitlavaque, e Mezquique y Cortés se servía de ellos".² La encomienda, según Michael Chevalier, hizo de los indios especies de siervos de la gleba. Perteneían al encomendero y eran entregados por la Corona a éste; que en grupos de centenares de familias permanecían a su servicio. Las órdenes religiosas también fueron favorecidas con la encomienda, lo cual les dio la oportunidad de sacar provecho de tal servidumbre.³ Enrique Florescano abunda en las implicaciones que para los indígenas tuvo esta institución, que estableció la obligación de que éstos prestaran servicios personales, que trabajaran sin límite y sin ninguna normatividad que pusiera freno a la voracidad de los encomenderos. Así pues, trabajaban en la construcción de las casas de éstos, en caminos y granjerías que los alejaban de sus propias comunidades, hecho que provocó la ausencia de mano de obra para el trabajo requerido para su propia subsistencia y para el pago de tributos destinados a las instituciones estatales y gobernadores centrales y provinciales.

Por lo anterior, los indios se vieron en la necesidad de tributar echando mano de sus propias parcelas y terrenos comunales. Además, quienes estaban exentos del tributo de manera total o parcial, tuvieron que empezar a pagarlo (nobles, artesanos, viudas y ancianos). Otro hecho de primera importancia fue la paulatina transformación del tributo en especie: objetos que tenían la cualidad de ser valores de uso, pasaron a ser valores de cambio. Los encomenderos empezaron a exigir a los indígenas oro, plata, mantas de algodón, que eran susceptibles de

² Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1992, p. 449.

³ Michael Chevalier, *México antiguo y moderno*, México, FCE, 1983.

convertirse en mercancías. Esto dio como resultado la creación de un sistema mercantil.

La explotación intensiva de las minas de oro y plata inyectó el circulante que el sistema económico mundial requería; así tuvo lugar lo que Marx después llamaría la acumulación originaria, que dio origen al modo de producción capitalista con compañías dedicadas a la explotación minera, agrícola y ganadera en gran escala, sobre la base de la despiadada explotación de los indígenas. Este hecho diezmo a la población a la que incrementaron las cargas tributarias —en favor de caciques, gobernadores, frailes y clero secular— que provocaron la mortandad de gran cantidad de indios.

En 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas que prohibieron la esclavitud de los indios y suprimieron las encomiendas de autoridades civiles y eclesiásticas, con lo cual los encomenderos perdieron los muy codiciados servicios personales, hecho ante el cual se inconformaron pues esperaban un sistema eterno de repartimiento que obligaba a los indios a trabajar para los españoles por un jornal. Para que este cambio de política se llevara a cabo, fue muy importante la intervención de fray Bartolomé de las Casas, quien habló del desastre y destrucción de los indios cuya población se había reducido a la mitad, arrasada por las epidemias y el hambre. Esta situación obligó a la Corona española a implementar como “solución” el tráfico de esclavos africanos hacia América, para suplir la pérdida de mano de obra indígena.

Entre 1550 y 1564 se decidió reunir a los indios en centros de población articulados en barrios y en torno a la Iglesia católica y sujetos a la cabecera principal. Esta reorganización tuvo como consecuencia la creación del Fundo Legal para cada pueblo (500 metros a la redonda a partir de la puerta de la iglesia), alrededor del cual se extendía el ejido. El Fundo Legal separó el territorio indígena de los terrenos pertenecientes tanto a la Corona como a los españoles.⁴ Los indios no ratificaron sus títulos de propiedad de la tierra, lo que permitió a los peninsulares confirmar para sí, legalmente, grandes extensiones de terreno (procedimiento llamado sistema de composiciones) que implicaron el despojo de gran parte de las tierras comunales indígenas que no desaparecieron del todo.

Los indios fueron obligados a trabajar en actividades específicas: minería, agricultura y manufacturas, completamente atados a la economía española. En esa época existían las llamadas Repúblicas de Indios, encargadas de atender cuestiones de



Semana Santa en Iztapalapa.

⁴ Enrique Florescano, “La transformación de la antigua economía y la formación de los trabajadores coloniales (1500-1560)”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXIV, núm. 10, México, UNAM, 1980, pp. 1-10.

orden económico, político y religioso. Las cabeceras municipales también se diseñaron a partir de barrios, a la manera española; por ejemplo, Iztapalapa era una de esas repúblicas. Tal sistema de barrios sirvió para organizar el pago en efectivo del tributo y la distribución de la fuerza de trabajo indígena.

En las tierras comunales de Iztapalapa había una pequeña porción llamada “tierra de santos”, perteneciente a las distintas cofradías de los ocho barrios que conforman el pueblo. En 1790 cada barrio tenía una pequeña porción para estos fines. El culto a la imagen de cada uno de estos barrios era responsabilidad del mayordomo; y desde fines del siglo XVI Iztapalapa fue cabecera eclesiástica.

De manera paralela, las autoridades civiles y eclesiásticas coludidas luchaban por el establecimiento del catolicismo y la abolición de lo que consideraban ideas “paganas”. Con este propósito prohibieron las fiestas del “ahorcado” y las danzas de “huehuenches”, que permanecen hasta hoy pese a la proscripción.

Asimismo, evangelización y tributo fueron una diada que se sirvió de la organización en barrios y el complejo festivo para asegurar su eficacia. Como ya se vio ampliamente en líneas anteriores, una forma eclesiástica del establecimiento del tributo fue la encomienda. Iztapalapa fue nombrada encomienda corporativa del cabildo de la Ciudad de México y después pasó a la Corona. La única obligación de los encomenderos era instruir a los indios en las Leyes de Indias y darles educación cristiana.

Cuando a fines del siglo XVI entra en decadencia la encomienda, los productos nativos que se lograban comerciar pagaban una cuota o permiso para poder vender de 10%, impuesto destinado a la seguridad de España frente a otros Estados europeos.

Es posible entonces resumir que el sistema de tributo a la Corona tuvo como pilares fundamentales la encomienda y el repartimiento. El cabildo de la Ciudad de México se ocupó de que se cumpliera con el pago de tributos durante los primeros tiempos de la colonización; es sólo hasta 1560 que se destina a Iztapalapa un sacerdote para que oficie misas y se ocupe de las recaudaciones. En el siglo XVII adquirió la categoría de parroquia, con tres ministros, casa cural y capellanía.

Las fiestas religiosas de ninguna manera son sucesos idílicos y la Iglesia se sirvió de éstas para lucrar. Hay información clave del siglo XVIII acerca de una capellanía que cobraba contribuciones y “rentas”.⁵ En esa época era muy importante la alianza Iglesia-Estado. Por ejemplo, en



Domingo de Ramos en San Gregorio, Xochimilco.

⁵ Véase Jesús Monjarás, “Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso Axayácatl, cacique de Iztapalapa”, *Tlalocan*, vol. VII, México, UNAM-IIA-III, 1980, pp. 289-321: “Volviendo a nuestros documentos, es interesante hacer notar la gran religiosidad que muestra don Alonso. Su vivo deseo de morir dentro del catolicismo nos hace pensar que la labor evangelizadora realmente había rendido buenos frutos o que, desde otro punto de vista, dicha religiosidad no era más que otra forma de manifestar los nuevos usos y costumbres del estrato dominante. Hipótesis que puede reforzarse teniendo en cuenta esa casi compulsión de los caciques por pertenecer a las diversas cofradías. A lo que había que agregar su afición por establecer capellanías. Las cuales, independientemente de su aspecto religioso-espiritual, nos hacen pensar que éstas fueron uno de los grandes medios con que contó la Iglesia —como institución— para adquirir bienes raíces, lo que la convertiría en la más grande terrateniente de la Nueva España”.



Semana Santa en Iztapalapa.

caso de urgencias económicas, como la reparación de una iglesia, el Estado eximía del tributo a los indios que trabajaban en ella. Tal alianza garantizaba la perpetuación del régimen colonial; empero, el poder de la Iglesia sufrió un revés muy importante a partir de la promulgación de las leyes de desamortización (1856), que marcó una clara diferencia entre estas instituciones. Como consecuencia, la Iglesia dejó de tener el control absoluto de la organización de las fiestas religiosas y del ciclo festivo. Esto abrió posibilidades hacia un desarrollo más autónomo de las prácticas de la religiosidad popular y para que el sector comercial y el Estado pudieran, por medio de las fiestas, incrementar su tasa de ganancia. La Iglesia dejó de obtener la mayor parte de esos excedentes y, en consecuencia, empezó a perder importancia en forma creciente.

Este proceso de secularización también significó pérdidas económicas para los indígenas; los iztapalapenses se vieron despojados de terrenos comunales, que luego se vendieron sin consideración alguna de sus necesidades. Por esto puede decirse que la expedición de las llamadas leyes liberales sobre desamortización fue crucial para la vida económica, política y cultural del país. La desamortización de los bienes de la Iglesia abrió asimismo las puertas al mestizaje; según datos proporcionados por Noé Navarrete, de acuerdo con el registro de nacimientos de 1857 en la parroquia de Iztapalapa, los indios representaban más de 95% de la población, los blancos 5% y los mestizos 1%.⁶ El elemento étnico empezó a diluirse de manera considerable durante el siglo XIX y la lengua náhuatl poco a poco cayó en desuso.

Uno de los aspectos ideológico-políticos más directos de tales cambios es la intervención del Estado en la educación; así, se gesta y consolida el proceso de secularización ya mencionado y se materializa la pérdida de terreno de la Iglesia en su posición de dirigencia. Sin embargo, la desintegración económica propiciada por el proceso de despojo hacia los indígenas no se refleja de manera inmediata en su vida religiosa. Lo que ocurre es la búsqueda de cohesión social

⁶ Noé Juan Navarrete, *Iztapalapa: fiestas de mayordomía. Un estudio histórico*, México, tesis de licenciatura en etnología, ENAH, 1985.



Semana Santa en San Gregorio, Xochimilco.

a través de un mayor arraigo a las tradiciones del pueblo (en particular las fiestas religiosas).

Ahora bien, este análisis parte de una concepción en la que lo más importante del campo religioso va mucho más allá de ser un hecho sociocultural, pues dicho campo proporciona una idea muy oblicua de la sociedad. Lo fundamental radica en que, al igual que el orden jurídico o político, el objetivo es modelar el orden social, por lo que las prácticas religiosas se mantienen en tanto contribuyan a ello, pues constituyen tradiciones vivas —no piezas de museo— y son prácticas incorporativas al orden hegemónico. De este modo se interconectan y relacionan elementos que de otro modo conformarían prácticas culturales aisladas. Así pues, es la hegemonía la que articula tales prácticas. En este proceso en ocasiones se borran ciertas áreas de significación y otras se reinterpretan, unas más se desdibujan y otras se reincorporan. En este sentido, en el análisis se recobra la concepción que sobre la tradición delinea Raymond Williams: “Ya que en la práctica la tradición

es la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos, siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender es precisamente si no una *tradición selectiva*, una versión intencionalmente selec-

LOS VARONES DE SAN GREGORIO ATLAPULCO

LEONARDO VEGA FLORES*

EL PUEBLO DE SAN GREGORIO Atlapulco se ubica al oriente de la delegación Xochimilco. Año con año la población católica celebra las actividades tradicionales de Semana Santa en la parroquia de San Gregorio Magno, y son los *varones* quienes se encargan de organizarlas.

En la actualidad, los *varones* son 14 jóvenes originarios del pueblo y sus edades oscilaron, en el año 2000, entre 20 y 24 años. Los mismos integrantes eligen a quienes ingresarán al grupo y cada uno decide cuándo dejarlo (a menos que se trate de una

decisión obligada, por ejemplo, si se casan); los que abandonan la agrupación se convierten en *ex varones* y uno de ellos adquiere el privilegio de velar la Cruz el 3 de mayo, día en que durante la madrugada realizan su cambio de directiva conformada por un presidente, un secretario y un tesorero.

Durante los tres últimos domingos de enero, los *varones* recaudan aportaciones entre la población para pagar los servicios del párroco para los oficios religiosos, así como para comprar las velas y flores. También coordinan la participación de los barrios y de los que representa-

rán algún papel en la celebración: el síndigo, los apóstoles, las “vírgenes” Magdalena y Verónica, los angelitos, Simón el Cirineo, etc. De igual modo, piden la imagen del Padre Jesús (que pertenece a una familia que la ha heredado por cuatro generaciones). Los *varones* comparten la organización de las actividades de Semana Santa con el párroco en turno y los grupos de labor pastoral, en particular los del Santísimo. No es raro que tengan dificultades con el clérigo, en particular por asuntos relacionados con el uso de los espacios del templo. Además de los escenarios donde se representa el ritual

* Integrante del equipo Ciudad de México.

tiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”.⁷ De este manera se explica la permanencia de la tradición de Semana Santa en Iztapalapa bajo el mando directo de la Iglesia, el Estado o de organizaciones populares que negocian su existencia con los aparatos hegemónicos, que es el caso en la actualidad.

En este trabajo se aborda el eje hegemonía-subalternidad para analizar los movimientos que tienen lugar desde la hegemonía (a partir de uno de sus pilares fundamentales: la Iglesia) y la incorporación de las prácticas populares subalternas o de religiosidad popular desde la función de la organización de la propia hegemonía. La clase hegemónica no sólo es dominante, también es dirigente y ejerce este poder sobre el conjunto de la sociedad, sobre la totalidad de las clases subalternas; cuestiones que se documentan en este trabajo desde los puntos de vista histórico, cultural y simbólico.

La hegemonía es, pues, un principio rector y articulador que forma además el conjunto de dispositivos que rigen y cohesionan la

⁷ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977, p. 137.

religioso de Semana Santa, los *varones* han construido por generaciones otros espacios menos eclesiásticos y más lúdicos.

El Domingo de Ramos, vestidos de mezclilla, playera estampada para la ocasión y zapatos o tenis, acuden muy temprano a la parroquia a recoger las imágenes de “Jesús en su burrito” (Jesús de Jerusalén) y la Virgen Dolorosa. Salen de la casa del síndigo y llevan a cabo la procesión que termina pasado el mediodía. El Jueves Santo por la tarde y en el atrio del templo, con las mismas imágenes custodiadas por los *varones*, se representa El Lavatorio y La Última Cena. El síndigo y su familia ofrecen la cena a los apóstoles, a los angelitos y al párroco. Más tarde se efectúa la procesión que comienza a las 8:00 de la noche y concluye en los primeros minutos del día siguiente. Los *varones* llevan al Padre Jesús y mujeres jóvenes a la Virgen Dolorosa, acompañados por la población en general, avanzan



Los *varones* en el descendimiento de Jesús.

por caminos diferentes hasta encontrarse en El Calvario. Los cantores, señores mayores de 50 años, acompañan con voz aguda a la procesión,

mientras las demás personas portan velas.

El Viernes Santo, muy temprano, los *varones* cortan ramas de ahuejote

Cerro Tetecom en Viernes Santo en la Sierra de Santa Catarina, Iztapalapa. Representación de la colonia Tenorios.



totalidad de la vida. Éste es el principio a partir del cual se configura una concepción del mundo. Esta unidad de las prácticas hegemónicas permite mantener la dirigencia de una clase sobre las otras. En este sentido, los rituales religiosos como los de Semana Santa son instancias fundamentales a través de las cuales actúan las propuestas de la hegemonía. Su finalidad es que se desarrolle un proceso

constante de recomposición y construcción hegemónica (de incorporación de la tradición señalada por Williams) que asegure el consenso de las clases subalternas ante el hecho de la dominación, como aquí se documenta históricamente. Por supuesto, éste es un proceso contradictorio, de negociación, resignificación, adaptación, lucha e impugnación. (Un ejemplo de práctica impugnadora del orden hegemónico es, sin duda, el carnaval.)

El intento de cambiar la religión de un pueblo es algo que probablemente no se logre jamás. No obstante, los españoles desbrozaron el terreno de las Indias,

de la chinampa *Tlapechicalli* de San Gregorio Atlapulco y las colocan en los postes utilizados para el Descendimiento de Cristo. Inicia la procesión del *Via crucis* a las 8:00 de la mañana y termina poco después del mediodía. En cada estación, los *varones* leen un texto elaborado por el Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos A.C. que invita a la reflexión, a la participación social y política y que se enfoca en temas diversos: las mujeres, los sindicatos, los partidos políticos, los desprotegidos, los condenados por causas políticas, etc., además de la liturgia propia de la ocasión. A Simón el Cirineo lo representa un niño descalzo vestido de campesino con ropa blanca, faja roja, sombrero colgado a la cintura, carga de madera y hacha corta, un recipiente de huaje y un morral de fibra natural. Las vírgenes y los apóstoles caminan descalzos y llevan ropas de satén.

Después del mediodía en la parroquia se lleva a cabo la "Liturgia de

las siete palabras", mientras en un salón de la iglesia los *varones*, junto con algunos *ex varones*, se preparan para el Descendimiento de Cristo, la actividad que consideran más importante. Los *varones* salen uno por uno, descalzos, vestidos con pantalón negro y camisa blanca y portan escapularios con las imágenes de su devoción, pañuelos blancos colgando de la cintura, al tiempo que los *ex varones* los rocían con agua de colonia. Se disponen en dos filas y se intercambian escapularios o piden que amigos o familiares se los coloquen y se dan un afectuoso abrazo. Los pañuelos blancos simbolizan la pureza y se utilizan para que los "hombres impuros" no toquen directamente las imágenes.

Después de pasar en pares frente al altar de la iglesia y una vez terminada la "Liturgia de las siete palabras", salen al atrio. Con las voces de los cantores de fondo, se retiran los listones morados, los clavos, el martillo, la corona, el tablero y la faja y se colo-

can en una bandeja plateada; después toca el turno a la imagen de Jesús que tiene articulaciones móviles, los dos *varones* de mayor antigüedad en el grupo se encargan de desclavarla y bajarla utilizando fajas blancas, con solemnidad, parsimonia y extremo cuidado ante la expectación de los presentes. Posteriormente se introduce la imagen en la iglesia para dar el pésame a la Santísima Virgen. La imagen del Santo Entierro la custodian los *varones* a manera de guardia de un difunto mientras los feligreses, después de esperar en una larga fila, expresan su devoción casi siempre de hinojos. Afuera, en el atrio, se efectúa la Adoración de la Cruz, que también resguardan los *varones*. Más tarde se lleva a cabo la procesión más larga y numerosa de todas, la Procesión del Silencio, en la que se visitan al menos 12 capillas de barrio; comienza después de las 8:00 de la noche y termina alrededor de las 4:00 de la madrugada del sábado. Mucha gente del pueblo acompaña la

una mano en la cruz y la otra en la espada. Las creencias ancestrales de los indios se vistieron de cristianas, por ejemplo, el Señor del Santo Entierro o Señor de la Cueva, el cual se venera en Iztapalapa, era el antiguo Tezcatlipoca; esto es lo que se conoce como culto de sustitución.

Todavía en fechas tan recientes como 1853, el arzobispo de México prohibió las danzas “paganas”, pero los indígenas, con esa tenacidad que tantas veces demostraron, se contentaron con cambiarlas de sitio: pasaron del recinto sagrado a la plaza que sirve de marco al santuario y de esta manera perduran hasta la fecha. Aquí cabe recordar que el carnaval que acompaña a la Semana Santa en Iztapalapa —en el que se efectúa una representación teatral llamada “el ahorcado”, cuyo argumento se basa en el juicio a un obrero y se le sentencia a la horca por robar comida para sus hijos—, a pesar de que estaba prohibido, se realizaba en 1731 según un bando publicado por el virrey. Durante el carnaval era común que los hombres se vistieran de mujer y a la inversa; los jóvenes indígenas se disfrazaban de viejos para bailar la danza de los “huehuenches”, y el martes se llevaba a cabo la ceremonia del “ahorcado” —según documentación encontrada por Juan Pedro Viqueira— en Iztapalapa en 1780,⁸ y todavía se puede presenciar en la actualidad.



“Simón Cirineo”, Semana Santa en San Gregorio.

⁸ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1986.

procesión; en cada capilla degustan atole caliente de pinole, fresa o guayaba, chileatole, chocolate, ponche así como cocoles de semá y clara de huevo que ofrecen de manera voluntaria los vecinos (a partir del año 2003, los *varones* desmotivaron la entrega de atole y panes para que las personas acompañaran de una mejor manera la procesión). Los *varones* caminan descalzos y cargan en hombros la urna del Santo Entierro en turnos de seis (12 cuando hay algún descanso), los otros dos llevan la bandeja con los clavos, martillo y corona que retiraron en el Descendimiento de Cristo; rezan un misterio del Rosario en cada posa o capilla, cada una adornada con peculiar estilo, pero siempre utilizando flores, frutas, tela morada, manzanilla y ramas de ahuejote. Para recibir a la procesión se colocan tapetes de aserrín o de pétalos de flores, sobre todo de rosas rojas; ésta termina en la parroquia con pocos niños y personas mayores.

Los *varones* terminan su ayuno en la iglesia y comen junto con los apóstoles, las vírgenes, los *ex varones* y amigos que los acompañan. Casi sin dormir, encabezados por quien desclavó a Jesús del lado izquierdo, un grupo de *varones* y *ex varones* sale a las 6:00 de la mañana rumbo a la Central de Abastos para comprar las flores para adornar la Cruz. Más tarde, otro grupo encabezado por el varón que desclavó a Jesús del lado derecho, corta tule de la chinampa *Tlapechicalli* para adornar la pila bautismal. Portando machetes, lijas y lazos da comienzo un recorrido en canoas por los canales hasta el lugar donde abunda el tule y después se dan tiempo para zambullirse en el agua entre las risas y bromas de los presentes. Ya en el templo y durante el día se realiza el adorno de la Cruz y la pila bautismal, y participan en la velación y misa de Pascua.

Al día siguiente, el Domingo de Resurrección, reparten agua bendita

en la parroquia y luego celebran una reunión en alguna casa; ahí comen y “bautizan” con un baño de agua a los nuevos *varones*, apóstoles y vírgenes. A la solemnidad del día anterior, le sigue un ambiente de alegría.

Los *varones* cuentan con el apoyo de sus compañeros, incluidos los *ex varones*, en los momentos difíciles, como la muerte de un familiar, y en las ocasiones festivas: por ejemplo, si alguno sabe preparar carnitas, no le cobra a su compañero. Son frecuentes sus reuniones, a veces en la calle o en una casa. Algunos son buenos exponentes del albur, tradicional en San Gregorio Atlapulco, y la mayoría tiene su apodo, al igual que los *ex varones* y apóstoles: “Diablo”, “Quebrador”, “El Caso Colosio” (porque nunca se va a aclarar), “La Loca”, “Chumejé”, “La Vaca”, “Mosh” y otros más. Entre los *varones* se crean amistades muy fuertes y con el paso de los años varios de ellos establecen relaciones de compadrazgo o familiares.

La inteligencia de los españoles para colonizar el centro de México es algo que hay que reconocer. Sin lugar a dudas, la sustitución de las prácticas culturales (canto, danza, teatro) es una estrategia bien diseñada. La respuesta indígena a ésta también es digna de consideración, ya que en apariencia cambiaron sus concepciones religiosas, pero en el fondo las disimularon con el fin de que siguieran existiendo.

2. LA DANZA, EL DRAMA Y LA FARSA

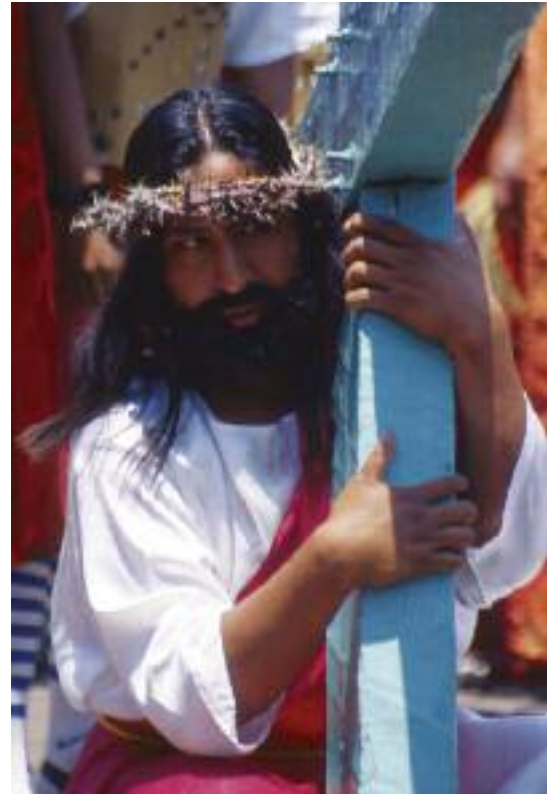
Según Fernando Horcasitas, en todas las fiestas aztecas abundaba el sentido dramático tanto en procesiones como en cantos, danzas, trajes y escenificaciones que tenían alto contenido emotivo. Los protagonistas de tales manifestaciones debían encarnar las cualidades que admiraban los indígenas. Todos los elementos que caracterizan al teatro estaban presentes no sólo en los grandes espectáculos rituales, sino también en farsas o dramas populares. En el siglo XVI, la palabra farsa se refería a drama, por tanto, es el sentido que le dan los cronistas. Horcasitas recupera las visiones de los cronistas Durán, Sahagún y Herrera para decir que los dramaturgos prehispánicos eran los sacerdotes y monjes que componían comedias cortas, que eran representadas ante el público, con temas religiosos o profanos y cuyos actores parecen haber sido profesionales al servicio del Estado. Estas formas de teatro precortesiano contaban con: actores, espectadores, escenarios abiertos —los propios espacios públicos— para que el pueblo pudiera observarlo; como sucede actualmente en Iztapalapa. Según el mismo autor, Durán establecía vínculos y conexiones con los autos y representaciones que en esa época se hacían en España durante la fiesta de Corpus Christi. También menciona la existencia de bailes dialogados en los que se usaban disfraces de águilas, tigres, etc. Esto sigue existiendo en Iztapalapa-



Viernes Santo en Santiago Acahualtepec, Iztapalapa.

pa: los caballeros tigre y águila bailan y dialogan durante el carnaval. Así, es posible decir, de acuerdo con la clasificación hecha por León-Portilla, que había representaciones de fiestas religiosas, cómicas y de divertimento, de escenificación de grandes mitos y leyendas y de temas relacionados con la vida social y familiar.⁹ Hasta aquí parece haber llegado el desarrollo de esta manifestación artística que se truncó con la llegada de los españoles. Los cronistas hablaron de éstas con asombro:

Vi también mil diferencias de danzas en que imitan diversos oficios como de ovejeros, labradores, de pescadores, de monteros, ordinariamente eran todos con sonido y paso, y compás, muy espacioso y flemático. Otras danzas había de enmascarados, que llaman Guazones, y las máscaras y su gesto eran del puro demonio, también danzan unos hombres sobre los hombros de los otros, al modo que en Portugal llevan las peleas que ellos llaman. De estas danzas la mayor parte era superstición y género de idolatría, porque así veneraban a sus ídolos y Guazas. Por lo cual han procurado los Prelados, evitarles lo más que puedan semejantes danzas, aunque por ser mucha parte de ella pura recreación les dejan que todavía dancen y bailen a su modo.¹⁰



“Jesucristo”, Semana Santa en San Gregorio.

3. JUGLARES Y CANTARES DE GESTA

No es el propósito de este trabajo hacer una investigación exhaustiva del teatro español del siglo XV, tampoco una discusión a fondo sobre las formas de éste en la cultura náhuatl. Interesa tan sólo destacar que hubo formas teatrales en la época prehispánica que en la Nueva España se amalgamaron con el teatro español, fundamentalmente el de tipo evangelizante destinado a los indígenas. Esto significa que este género no lo trajeron los españoles a América, éste ya existía y los evangelizadores lo utilizaron como efectivo método de introducción de las ideas religiosas. A continuación se anotan algunas consideraciones sinópticas de lo que era el teatro español antes de la conquista con el fin de reconocer sus características al trasladarse a las Indias.

El teatro español surge en la Edad Media como una prolongación del culto religioso. En esta época se conocen los juglares, los cantares de gesta y luego los romances. Los saltimbanquis recorrían los poblados haciendo pantomimas burlescas de tipo popular, lo cual, de hecho, constituía una primera forma de teatro. También de este tiempo datan las corridas de toros —como una forma de juegos públicos— así como el desarrollo del teatro sacro, que se origina en los pueblos donde tienen gran acogida. De este tipo de teatro interesa destacar la existencia de un ciclo llamado de Pascua, al cual pertenecían los Autos de la Pasión y la Resurrección que fueron traídos a América. Los mexicanos eran en especial sensibles a las formas teatrales pues gustaban mucho de la farsa y la

⁹ Fernando Horcasitas, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM-IIIH, 1974.

¹⁰ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Valencia, Grupo de Empresas Gil Terrón-Valencia Cultural, 1977, pp. 446-447.



"La Virgen", Semana Santa en San Gregorio.

comicidad,¹¹ pero también se conmovían ante los hechos cruentos y dolorosos. Esto nos permite entender por qué fueron tan receptivos a la Pasión de Cristo.

Puede decirse que en España y Nueva España en el siglo XVI había dos manifestaciones de teatro popular: el profano y el religioso. Los primitivos espacios donde se realizaron estas representaciones en España se llamaban corrales. Eran espacios abiertos al fondo de una casa donde se instalaba un tablado como escenario. La gente veía el espectáculo desde los balcones de las casas, que eran alquilados para la ocasión y constituían los lugares más apreciados por el público (especies de palcos).¹² Esta descripción permite evocar la representación "del ahorcado" que tiene lugar en la calle, en un tablado montado sobre dos camiones abiertos cuya parte posterior se convierte en escenario y el público observa el espectáculo en la calle y desde las azoteas de las casas. En Iztapalapa se advierten manifestaciones teatrales que funden hoy elementos del teatro popular español del siglo XVI con elementos propios del teatro indígena.

¹¹ María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*, México, SEP, 1974, p. 74.

¹² José Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, SEP, 1972, p. 15.

LAS AMARGURAS DE SAN JUAN IXTAYOPAN

LAURA ELENA CORONA DE LA PEÑA*

EN SAN JUAN IXTAYOPAN, UNO de los siete pueblos de la delegación Tláhuac, a lo largo del año se llevan a cabo importantes fiestas y celebraciones entre las que podemos mencionar: el 3 de enero, festejo de la renovación de la Virgen de la Soledad; la celebración de Semana Santa; el 24 de junio, día de la fiesta patronal; y el 6 de agosto, la fiesta del Señor Jesucito. Cada una de estas fiestas la organizan los lugareños a través de mayordomías, comisiones o agrupaciones. En este texto nos referiremos en particular a la celebración

de Semana Santa, y de manera específica a un importante elemento que se coloca para las distintas procesiones que se realizan durante estas fechas: las *amarguras*, especie de posas o descansos rectangulares a través de los cuales pasan los fieles.

En vísperas de Semana Santa, cada uno de los cinco barrios del pueblo (La Lupita, La Asunción, San Agustín, La Soledad y La Conchita) coloca al menos una *amargura* y los habitantes de San Juan Ixtayopan relatan que esta práctica data de principios del siglo XX, aunque algunos años han sido más vistosas o numerosas que en otros, lo cual de-

pende mucho del párroco en turno. En cuanto al origen del nombre, los lugareños no lo tienen muy claro, y aunque muchas personas lo relacionan con el dolor de Jesús durante el *Via Crucis*, el momento más importante para las *amarguras* y en el que se colocan los tapetes más elaborados no es el propio *Via Crucis* sino la Procesión de la Resurrección.

Las dimensiones de las *amarguras* son variables, en promedio tienen 5 metros de ancho y pueden ir desde 12 hasta 25 metros de largo y de 3 a 4 metros de alto. Según refieren quienes las colocan, en un principio éstas fueron un poco más pequeñas y

* DEAS-INAH.

La existencia de este tipo de obras populares nos permite hablar de una práctica selectiva, si se considera que ya existía y que se amalgamó con la que trajeron los españoles durante la Colonia. De la fusión de éstas surgió una nueva forma de teatro popular que continuó su proceso de recomposición a través de cuatro siglos.

Los españoles trajeron a las Indias la costumbre de sus celebraciones religiosas. Éstas fueron acentuadas en su solemnidad a la manera de una “catequesis visual”, con el objetivo de abolir las prácticas idólatras que tanto les preocupaban. Así, los asuntos religiosos tuvieron una expresión española (hegemónica) y otra subalterna (indígena) que se fueron imbricando.

Como afirma Robert Ricard,¹³ en 1572 surge la llamada “zona híbrida” en todas las manifestaciones artísticas con la presencia de elementos indígenas y españoles. Los indios, ante la imposición de los misioneros, incorporaron color, luz y música propios para embellecer la severidad de los dramas cristianos.¹⁴ De esta manera, las reminiscencias prehispánicas en las representaciones populares, como EN la Semana Santa, también se expresan en este tipo de elementos de ornato. Son conmemoraciones rituales cuyo núcleo todavía es el drama y la teatralidad, que van más allá de una simple representación; son a la vez religiosas,

¹³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1985.

¹⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, México, Porrúa, 1956, pp. 55-56.

durante muchos años se levantaron sobre estructuras de madera adornadas con palmas; en ese entonces se ponían, a manera de “techo”, ramas de ahuejote llorón de las que se colgaban piñas y naranjas decoradas con banderitas de papel picado de colores.

Hoy en día casi todas las *amarguras* se erigen sobre armazones metálicos y pocas tienen estructuras de madera, los techos de ahuejote cambiaron por lonas y de ellas se cuelgan adornos como banderitas, uvas, piñas y otras figuras de papel picado, además de naranjas naturales con banderitas de papel que, según algunas personas, quedan “santificadas” después de que pasa la Procesión de la Resurrección y por ello las guardan “para curar dolencias”. En muchas *amarguras* el adorno incluye, además de los mencionados, globos de colores colgados del techo o en los postes de la estructura; por lo que toca a los colores, éstos son distintos de una a otra, en algunas “son brillantes para que resalten”, en otras



Motivo de los tapetes de las *amarguras*, San Juan Ixtayopan.

“negro y morado, porque son los colores de Semana Santa” y en muchas cambian de un día para otro: “el sábado blanco porque ya resucitó Jesús”.

Desde los primeros años que se pusieron las *amarguras* y hasta la fecha, el piso se adorna con “tapetes” hechos de distintos materiales y en los extremos más largos del rectángulo, como si se tratara de “paredes”, se ponen floreros o macetas que se

preparan con mucha anticipación, los vecinos dicen que “se componen” y se usan año con año. Finalmente, a manera de entrada y salida se colocan varias capas de cortinas blancas, moradas o rojas, de tul o terciopelo y algunas veces de ellas cuelgan cuadros alusivos a la Semana Santa.

En la colocación de cada *amargura* participan hombres y mujeres, niños, jóvenes y adultos; cada uno tiene sus tareas, los niños y jóvenes

políticas, farsicas y dramáticas, en las que se delinea con claridad una “diferente sensibilidad estética”. Ésta hizo que los indios se conmovieran profundamente ante el dolor de los hechos del Evangelio. Los cronistas destacan que los indígenas tenían una especial compasión y manera de vivir la ritualidad.

Los testimonios de otras representaciones de la Pasión proceden de las hermosas narraciones de los cronistas de las Indias, a través de cuyos enormes y deslumbrados ojos puede “descubrirse” la primera literatura latinoamericana de habla hispana. Las procesiones eran fundamentales en las celebraciones y se incorporaron a casi todos los festejos religiosos, en ellas participaba todo tipo de personas que se consideraban cristianas, sin distinción de clase, etnia o edad. Su objetivo era recordar, de manera periódica, las ideas religiosas a quienes tomaban parte o las veían. La organización de estas procesiones estaba a cargo de las cofradías:

El Jueves Santo con los otros dos días siguientes vienen a los oficios divinos y a la noche en el hacer de la disciplina, todos, así hombres como mujeres son cofrades de la cruz, y no sólo esta noche mas todos los viernes del año, y en la cuaresma tres días a la semana, hacen la disciplina en sus iglesias, los hombres a otra, antes que toquen el Ave María, y muchos días

Desde pequeños participan en la elaboración de los tapetes.



auxilian a los mayores; los hombres montan la estructura, ponen el techo, los adornos y el tapete; mientras que las mujeres elaboran los adornos, hacen el café, el té o el *ca-lientito* y en ocasiones tamales; todos estos alimentos se ofrecen a quienes trabajan en la *amargura*, a quienes cargan las imágenes y, si alcanza, a los que acompañan la procesión.

Sin lugar a dudas, los adornos principales de la *amargura* son los elaborados tapetes que se extienden sobre el piso, el material más socorrido es el aserrín, aunque desde hace algunos años en una *amargura* del barrio de San Agustín éste se realiza con pintura vinílica, para evitar que la lluvia lo estropee, como ya sucedió más de una vez. Una vez terminado el tapete, los vecinos ponen cordeles en la entrada y la salida para evitar el paso de los transeúntes y los quitan cuando llega la procesión, momento en que disponen una mesa para colocar en ella la imagen del Santo Entierro.

de la cuaresma después de anochecido, y cuando tienen falta de agua, o enfermedad, o por cualquier otra necesidad, con sus cruces y lumbres se van de una iglesia a otra disciplinando; pero la de Jueves Santo es muy de ver así en México, la de los españoles a una parte y las de los indios a otra, que son innumerables: en una parte son cinco y seis mil y en otra diez o doce mil, y al parecer de españoles en Tezcuco o Tlaxcala parecen quince o veinticinco mil aunque la gente puesta en procesión parece más de lo que es.¹⁵

No se conocen textos sobre los autos indígenas durante el siglo XVI; pero Francisco del Paso y Troncoso se dio a la tarea de recopilar, traducir y publicar algunos de ellos que vivieron en la tradición oral por mucho tiempo y después fueron consignados por escrito. Hay claras noticias acerca de los autos representados en Tlaxcala, registrados por varios de los cronistas; Motolinía habla de cuatro autos que se escenificaron el día de San Juan Bautista.

Algo que resulta significativo desde el punto de vista ideológico es el mensaje de trabajo y dolor que costó mucho trabajo transmitir a los naturales. Éstos miraban con extrañeza el proceder de los misioneros; existen numerosas anécdotas en torno de las fantasías que los indios tejieron acerca del comportamiento de los frailes, por ejemplo: no les admiraba ni la pobreza ni la humildad de los

¹⁵ *Ibidem*, p. 56.

En cada *amargura* sus realizadores eligen los diseños para los tapetes y comentan que se dejaron de plasmar imágenes religiosas, pues consideraron “una falta de respeto pisar a los santos”; de ahí que ahora para la mayoría de los tapetes se elijan preferentemente imágenes de flores o animales y frases de bienvenida. En las orillas de algunos se ponen figuras hechas con moldes y en el centro se trazan figuras a mano alzada o siguiendo un dibujo delineado en el suelo con gises de colores.

Además de los tapetes más importantes, para algunas procesiones de Semana Santa se extienden otros más sencillos que pueden ser de hojas o flores. Los tapetes para la Procesión de la Resurrección se ponen la víspera del domingo, son los más elaborados y su colocación propicia un ambiente festivo y de amistosa competencia entre los vecinos por lo que las personas visitan todas las *amarguras* para

saber “quién ganó este año”, “quién puso la mejor *amargura*” o “el mejor tapete”.

El Sábado Santo, a las 12 de la noche y después de una misa, se lanzan cohetes indicando la salida desde el templo de la Procesión de la Resurrección, los fieles llevan pequeñas andas de madera con las imágenes del Santo Entierro, la Virgen Dolorosa, el Nazareno y el Cristo al que llaman cariñosamente *Jesucito*, en cada *amargura* se detienen para realizar rezos y cantos; momentos en los que quienes portan las imágenes descansan y reciben de los vecinos alguna bebida caliente o alimentos. Las últimas *amarguras* del recorrido se visitan cerca del amanecer, mientras esto sucede los vecinos velan, platican al calor de algún anafre y comparten café, té o *calientito*, en tanto los niños duermen junto a su *amargura* envueltos en sarapes. Los cohetes indican el recorrido de la procesión y cuando se aproxima todos en la *amargura* se preparan pa-

ra recibirla. Ésta termina en el templo alrededor de las 6 de la mañana y entonces repican las campanas y se lanzan cohetes.

Las *amarguras* “se levantan” el Domingo de Resurrección y ese día se reparten las naranjas entre quienes ayudaron, mientras que las vigas, adornos y demás materiales se guardan en las casas de los vecinos participantes y esperan ahí hasta el año siguiente.

No queremos terminar este trabajo sin decir que fue muy agradable convivir con los lugareños durante días y noches de arreglos y procesiones en el tranquilo pueblo de San Juan Ixtayopan, por lo que consideramos indispensable el esclarecimiento de los lamentables acontecimientos de diciembre de 2004, así como la sanción correspondiente a los realmente culpables, a la vez que reprobamos el linchamiento moral que sobre personas inocentes se ha desatado a raíz de esos hechos.

dominicos, veían con curiosidad que en momentos tan bellos de la vida, como el alba o la puesta de sol, en los que todos buscan naturalmente el placer y la alegría, aquéllos los dedicaran a la tristeza y a la soledad.

Otra versión que corría por entonces es que los religiosos eran muertos cuyos hábitos eran una especie de sarcófagos que usaban durante el día. Al anochecer, estos difuntos dejaban en su lecho el esqueleto y los hábitos para irse con sus mujeres al infierno. Incluso esto sirvió a la evangelización, pues capitalizaron y usaron el “temor” para acercar a los indígenas a los espacios de cristianización.

Las representaciones teatrales fueron variantes de la misma obra e igual ocurrió con todas las manifestaciones culturales de la época. Por ejemplo, las composiciones españolas se tradujeron a las distintas lenguas indígenas, siempre con el cuidado de despojarlas de cualquier contenido “paganos”. Los propios indios introdujeron palabras castellanas en su música. Algo similar sucedió con la danza, el mejor ejemplo de ello es la llamada danza de Moros y Cristianos, cuyo contenido tiene un claro propósito evangelizador.¹⁶

Es de suponer que el teatro evangelizador que los misioneros trajeron de España fue el instrumento más efectivo de la cristianización, toda vez que lo

adaptaron a la cultura indígena y sus contenidos ideológicos se fijaron a través de la imagen. La función pedagógica es bien conocida en América Latina, porque fue usada durante el proceso de evangelización.¹⁷ Estas semillas quedaron guardadas en la memoria colectiva de un pueblo. Aunque los siglos posteriores no fueron de evangelización —sino de pleno establecimiento del régimen colonial y su sistema de tributación concomitante—, y a partir de los hechos históricos mencionados, el teatro evangelizante salió de las manos de la Iglesia y los indígenas lo adoptaron con una intencionalidad propia.

En el caso de la Semana Santa en Iztapalapa, quizás la certeza histórica de que precisamente allí los misioneros representaron obras de teatro evangelizador no es necesaria; hay información acerca de escenificaciones de la Pasión de Cristo en otros sitios del Distrito Federal y en Texcoco, lo que permite pensar que en aquella época estas formas teatrales eran prácticas usuales en la ciudad. Francisco Chimalpahin, cronista de Chalco-Amecameca, afirma que esta representación se llevó a cabo por segunda vez en el año indígena 13 caña (1583). No da información sobre la primera que organizaron los religiosos de Santo Domingo: “Hicieron una representación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, así

como de su entierro que fue como maravillosa al seguir los sufrimientos padecidos por Dios Nuestro Señor, que nunca se había efectuado cosa igual en las iglesias de México”.¹⁸



“Enjugando el rostro de Jesús”, Semana Santa en San Gregorio.

¹⁶ Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, México, SEP, 1972, p. 13.

¹⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 1994.

¹⁸ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Relaciones originales de Chalco Amecameca*, México, FCE, 1965, p. 287.



Previo de la Pasión en el Cerro de la Estrella, Iztapalapa.

La tercera tuvo lugar en el año 4 caña (1587) en Coyoacán.¹⁹ Jorge de León, director del Museo del Cerro de la Estrella (Iztapalapa), en uno de sus trabajos dice: “El investigador Gorbe Trueba, quien fuera director de Monumentos Coloniales del INAH, mencionó sin señalar la fuente que fray Bernardino de Sahagún, padre de la etnohistoria y quien según él fuera maestro del Seminario de Lenguas que existió en el convento de Culhuacán, aldeaño al Cerro de la Estrella, inició la representación de Iztapalapa, usando como rememoración del calvario el Huixachtepeti, lugar donde cada 52 años se realizaba la ceremonia del fuego nuevo”.²⁰

Varios aspectos explican la permanencia de la representación de Semana Santa en Iztapalapa. En primer lugar, allí se contaba con una tradición cultural que incluía la representación teatral y se conmovían ante hechos cruentos y dolorosos. En segundo, los misioneros utilizaron como método de cristianización el teatro evangelizante, que se adaptaba a las propias concepciones de los indios ya que en el papel “del elegido” aparece siempre la muerte como principio fundamental de la vida y la salud. Son dos ritos que se juntan en lo profundo de la historia. Ya no son los dioses aztecas los que deciden la vida; ahora es el Dios católico quien a través de la persona de Cristo, y con la mediación del Señor de la Cuevita, garantiza su continuidad. Es interesante que en ambos casos se observa la intervención de entidades sobrenaturales para exorcizar la enfermedad y la muerte; ciertos acontecimientos tanto de la historia de Iztapalapa como de la humanidad se funden en una unidad simbólica. Esta confluencia permite entender, desde cierto punto de vista, el mantenimiento y el arraigo de este tipo de representaciones populares.

La celebración de Semana Santa en Iztapalapa es una de estas formas de teatro popular religioso, también llamado teatro edificante porque constituía una sencilla manera de instruir a los indios en cuestiones relativas a la Pasión de Cristo. Estas obras hacían mucho más pedagógica la acción de fijar el conocimiento transmitido a partir de: a) la movilización afectiva que se promovía en los

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ Jorge de León, “Representación de la Pasión de Cristo”, *Documentos del Museo del Cerro de la Estrella*, mecanoscrito, México, 1986, p. 6.

indígenas ante esta representación; y b) el teatro edificante significó la posibilidad de poner en práctica el método audiovisual de enseñanza; el uso de la imagen resultaba mucho más didáctico que las prédicas absurdas e ininteligibles que otros hacían a los nuevos conversos.

Acerca de esto hay suficientes testimonios y referencias en América Latina, en general, y en México en particular. La acción evangelizadora comenzó hacia 1524, para la cual los frailes aprendieron el náhuatl y se utilizó el teatro con fines pedagógicos. “Lo hicieron con un conocimiento profundo del carácter indio; conocían su imaginación, sabían sus historias pasadas, se daban cuenta de la ampulosidad con que gustaban de celebrar sus fiestas y recogiendo del temperamento indio lo que en él había de actor o farsante, lo encaminaron hacia la representación de unos autos o misterios cristianos que en realidad es el único teatro mejicano propiamente tal.”²¹

Por último, la celebración de Semana Santa es una forma de teatro público cuya preocupación fundamental es histórica. Es una modalidad del teatro evangelizador, en tanto didáctico e ideológico, que se propone transmitir valores a través de símbolos. El *ethos* del teatro público es espectacular y una de las formas de relacionar lo político, lo cívico y lo ideológico.

Por otra parte, la revitalización de una tradición antigua en función de distintas necesidades históricas y hegemónicas ha desplazado la naturaleza religiosa y oficial hacia un acto con más carácter popular y religioso, que en la actualidad ha sido expropiado en gran medida por el Estado.

4. IZTAPALAPA HOY

Iztapalapa es una de las delegaciones que constituyen el Distrito Federal. Se ubica a 12 km al sureste de la ciudad en una superficie de 117 km² y una población aproximada de un millón y medio de habitantes; es la cabecera de la delegación política del mismo nombre. El corazón o pueblo está formado por ocho barrios: San Ignacio, San Lucas, La Asunción, San Pedro, Santa Bárbara, San Pablo, San José y San Miguel. Está localizada en lo que era la ribera del lago de México. Sus pobladores son antiguos campesinos que se dedicaban al cultivo de chinampas, al igual que en Xochimilco, Tláhuac e Iztacalco.

La religiosidad popular que allí se practica se basa en el sistema de cargos, y en el caso de la representación de Semana Santa, el comité organizador responsable de esta celebración es una versión secularizada del sistema de cargos.

EL CONCILIO

Su organización está en manos de dos o tres familias y funciona de manera jerárquica. No sólo porque ellos tienen actuaciones principales dentro de la representación sino porque controlan la distribución del resto de papeles. Para los habitantes de Iztapalapa, la noción de descendencia tiene mucha importancia porque han depositado la tradición en los miembros de esas familias. Ser

²¹ María Sten, *op. cit.*, p. 60.

parte de ellas implica un compromiso directo con la celebración de Semana Santa; como si el origen y la genealogía implicaran también descendencia espiritual y cultural. Los periodistas basan sus crónicas en la información que ellos les proporcionan. Tienen un presidente, un secretario, un tesorero y los encargados de los grupos de actores propiamente dichos (Cristo, los apóstoles, las vírgenes, los nazarenos, etc.). Desde el mes de diciembre comienzan los ensayos y las reuniones con la delegación política para pactar la logística y la cooperación que ésta brindará los días de la celebración; se reúnen con las autoridades eclesiásticas para acordar la presencia del obispo y las misas y comuniones de los participantes; y también recolectan dinero entre comerciantes y locatarios del mercado. Los cargos del comité, o concilio, se heredan de padres a hijos; es una especie de obligación ritual familiar que les otorga prestigio y reconocimiento. La fama de esta celebración en el imaginario popular se desplaza a los ámbitos nacional e internacional y es una motivación/compensación que tienen los actores para resistir el duro trabajo ritual.

Esta estructura organizativa es una instancia mediadora entre autoridades eclesiásticas y religiosas. Una parte de sus miembros tiene a su cargo el manejo burocrático y político de las relaciones con el Estado a través de la delegación y otra se ocupa de las gestiones con la Iglesia. El trabajo de este concilio es muy importante porque se trata de una celebración multitudinaria (se calcula que asisten un millón de personas).

Durante estos días la prensa, la radio y la televisión se encargan de reseñarla ampliamente. Asisten personas del Distrito Federal y de otras partes de la República cuyos intereses van desde los religiosos, comerciales hasta turísticos. Mucha gente que tiene “mandas” o promesas pide ingresar a los grupos de vírgenes o de nazarenos. La feria se instala a un lado de la sede delegacional, hay puestos de venta de comida, imágenes religiosas, periscopios para ver la representación, artesanías, entre muchos otros, además de gran cantidad de vendedores ambulantes. También asisten parientes y amigos de los habitantes de Iztapalapa. En general, los visitantes combinan las actividades de espectadores, consumidores de comida, artesanías y artículos religiosos, y también disfrutan de los juegos de la feria.

Como se dijo en líneas anteriores, el término de la epidemia, la vuelta a la vida, es lo que se conmemora con la escenificación de la Pasión de Cristo. Este mensaje es reiterativo, durante los ensayos no sólo a los actores (todos nativos de Iztapalapa) se les recuerda el origen de esta representación, también se les repite a los medios de comunicación. La apertura oficial del ritual tiene lugar con este recordatorio y la alusión al desastre, junto con la mención de que Iztapalapa es un pueblo que conserva sus tradiciones. La conmemoración de Semana Santa comienza de modo formal el Domingo de Ramos, continúa el Jueves Santo y finaliza el Viernes Santo. En forma pedagógica se refuerzan y reafirman de forma cíclica los significados fundamentales que dicha fiesta tiene para esta comunidad. La Iglesia



“El divino rostro”, Semana Santa en San Gregorio, Xochimilco.

no tiene injerencia directa sobre la organización, sólo algunas veces ha hecho sugerencias respecto de la mejor forma de escenificar la Pasión de Cristo.

DOMINGO DE RAMOS

Éste es un día de gran júbilo y de preparativos para el ritual que vendrá más adelante; momento que correspondería a lo que Van Gennep denomina “márgenes del ritual”. Los penitentes, llamados nazarenos o promeseros (verdaderas réplicas de Cristo), desfilan en número de dos a tres mil acompañando a Jesucristo; buscan la transformación de su mundo y piden la restauración del orden amenazado por el caos de la crisis, la enfermedad, la muerte y el desempleo. Este día su aspecto es alegre, en lugar de cruces portan palmas anudadas con hierbas aromáticas y en sus cabezas ciñen coronas adornadas con flores.

De la casa donde se realizan los ensayos, salen en procesión junto con las llamadas vírgenes del pueblo, que son su equivalente en femenino, y que acompañan a la virgen María y a María Magdalena. Con ellos desfilan las profetizas, que son una especie de bastoneras y llevan en andas una figura de bulto que se conoce como “Jerusalén”. La procesión se dirige a la iglesia de San Lucas donde el sacerdote bendice las palmas. Puede decirse que éste es el primer puente de legitimación que la Iglesia establece frente a la celebración popular.

JUEVES SANTO

Este día las casas de Iztapalapa se decoran con lazos hechos de papel crepé morado. En la casa donde se hicieron los ensayos se preparan todos los actores: la Samaritana, Claudia, María Magdalena, etc. Dentro de la casa hay dos altares, uno pequeño y otro grande: en el primero están el Señor de la Cueva y Jesucristo y en el segundo la virgen de Guadalupe, importante símbolo de la identidad nacional. Quien personifica a Cristo ora en este altar antes de salir hacia la explanada de la delegación para iniciar la procesión que recorre los ocho barrios del pueblo de Iztapalapa, como símbolo de la reunificación del pueblo.

Todos los actores asisten a la misa oficiada por el obispo de Iztapalapa; éste es el segundo puente que la Iglesia establece para legitimar la celebración. Aquí formulan sus peticiones frente a la urna que tiene el Señor de la Cueva y después nuevamente se dirigen a la explanada. Los nazarenos (niños y adultos) portan cirios encendidos en las manos precedidos por Cristo y los apóstoles mientras suenan los clarines de la guardia pretoriana.

En la explanada los escenarios de representación son los palacios de Herodes y Pilatos construidos sobre tarimas; ahí tienen lugar el Lavatorio y la Última Cena. La

“Rumbo al Calvario”, Semana Santa en San Gregorio, Xochimilco.



música de banda acompaña estos momentos y, algunas veces, ha cantado especialmente para la ocasión el tenor mexicano Humberto Cravioto. Éste es un momento muy importante en el que los periodistas se agolpan para tomar fotos o filmar uno de los principales rituales que tienen lugar en la Ciudad de México. Junto a los escenarios rituales está la feria como algo necesariamente vinculado a la celebración, ya que no hay fiesta popular mexicana que no cuente con este tipo de diversión. La gente va de la rueda de la fortuna, a los tacos y de ahí a presenciar la escenificación. De esta mixtura puede decirse que hay un ámbito de circulación de emociones diversas, desde la alegría hasta el llanto.

Los actores se identifican de tal manera con sus personajes que es posible afirmar que cambian radicalmente su comportamiento durante estos días. Horcasitas también habla de este tipo de identificación como una de las características del teatro náhuatl. Los papeles de Herodes, Pilatos, los sumos sacerdotes y los pontífices corresponden a los miembros del comité organizador de la celebración. En la noche, actores y espectadores, presididos por Cristo y los apóstoles, se dirigen al Cerro de la Estrella o “Monte de los Olivos”. Ahí se escenifican las “tentaciones” que el diablo hace a Jesucristo intentando convencerlo de que no vale la pena sacrificarse por los hombres. El diablo recibe muchas agresiones del público y ya desde ese momento se convierte en un enemigo simbólico. Elementos de la Cruz Roja están listos para atender a los nazarenos lastimados o a cualquier persona que lo necesite.

VIERNES SANTO

Éste es el día de clímax debido a que la tensión dramática se fue incrementando con el avance de la representación. Las cruces se amontonan a la orilla del camino; los periodistas inquietos van de la explanada a la casa de los ensayos buscando reseñar los pormenores del acontecimiento. Asisten más nazarenos que el día anterior portando grandes cruces y coronas de espinas adornadas con flores. La guardia de Pilatos y el Gran Sanedrín toman su lugar en el escenario y Jesucristo es juzgado y enviado de Herodes a Pilatos, hasta que finalmente, se decide su muerte en la cruz. Mientras esto ocurre, suena la música de la película *El manto sagrado*, después se escucha la zarzuela *La Dolorosa*. Los soldados romanos y la policía montada avanzan juntos; ya en “El Calvario”, la caballería rodea el espacio de las “Tres cruces”. Mientras tanto, en el camino tienen lugar las tres caídas de Cristo acompañado por su madre y María Magdalena y Cravioto canta la *Rosa fría del Calvario*. Al llegar, Cristo es amarrado en una de las cruces junto con los dos ladrones, Dimas y Gestas, que lo acompañan. Posteriormente, acercan el micrófono a Cristo quien pronuncia las palabras: “Todo está consumado” y “Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu”. Al finalizar, actores y espectadores descienden en medio de la polvareda del Cerro de la Estrella y a continuación tiene lugar la procesión del silencio que recorre otra vez los ocho barrios con una réplica del Señor de la Cuevita, como último agradecimiento.

Éste es el recorrido por la historia de esta práctica ritual popular en proceso de hegemonización creciente.



Motivo de los tapetes de las *amarguras*, San Juan Ixtayopan.

El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma

METTE MARIE WACHER RODARTE*

PEREGRINAR A CHALMA ES EL PROCESO RITUAL QUE OCUPA LOS PRIMEROS días del año de muchos de los nativos de la delegación Milpa Alta. En la helada madrugada del 3 de enero, miles de animosos peregrinos emprenden el camino que ya hacían los abuelos acompañando a sus santos, quienes visitan al Santo Señor de Chalma. Este ritual, de origen incierto, es el único que realizan en conjunto los pueblos de la delegación, que permanecen casi desiertos hasta el 10 de enero cuando se recibe a los santos festivamente en sus respectivas iglesias. Una parte considerable de los milpaltenses hace el trayecto a pie, otros a caballo, en coche, camión de línea e incluso en bicicleta. De las peregrinaciones que cada año se emprenden a Chalma, ésta es una de las que convoca al mayor número de personas de una misma región, que caminan de manera corporada, es decir, llevando la representación de su pueblo, plasmada en las imágenes de los santos patronos.

Con el desarrollo de este trayecto, los milpaltenses o momoxcas desarrollan un proceso ritual de tránsito que implica recorrer un camino hacia un espacio sagrado, en donde se congregan año con año, para invocar el poder del cristo que habita el lugar y de quien se espera la resolución de las crisis de la vida cotidiana. Al Señor de Chalma se le pide salud, buenas ventas en el año, la solución de conflictos familiares y también se le agradecen los favores recibidos. El sitio es un santuario que, como otros, adquirió esta condición tras el suceso de un hecho maravilloso que le imprimió el carácter numinoso y la configuración mágico-religiosa con poder de conceder el milagro que mitiga las aflicciones del peregrino.¹

En el recorrido los milpaltenses —como otros peregrinos— experimentan un estado emotivo que resulta de su alejamiento de la vida cotidiana y de su ingreso progresivo a una situación sagrada o liminal, de la cual retornan fortalecidos, a pesar de las inclemencias del viaje. El tránsito tiene un carácter sacro que refrenda la relación de los peregrinos con la deidad visitada, que se observa en el sacrificio que supone el recorrido y los actos purificadores que se realizan. La noción de tiempo y espacio se modifica; los lugares por los que se atraviesa

* DEAS-INAH.

¹ José Velasco Toro, "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", *Boletín 2*, México, CEAS, 1999, p. 7.

evocan recuerdos gratos, muchos de los cuales provienen de la infancia; se trae a la memoria a los *abuelitos* que décadas atrás ya transitaban este camino. Además, las peripecias del viaje y los ritos de comensalidad que se efectúan dan pie a la generación de situaciones festivas y de camaradería. La comida se comparte, se acompaña y ayuda al fatigado; los amigos y parientes se reencuentran y platican acerca de las últimas novedades. En el aire flota un sentimiento de identidad, resultado de los símbolos de pertenencia a un mismo lugar que continuamente se manifiestan.²

La mayor parte de los autores que han estudiado las peregrinaciones a Chalma considera que en este sitio los evangelizadores españoles crearon un santuario de sustitución, esto es, se trata de un espacio sacralizado desde la época prehispánica, al cual se le dio un sentido religioso católico al reemplazar a las deidades precortesianas por las occidentales.

LAS PEREGRINACIONES PREHISPÁNICAS EN LA CUENCA DE MÉXICO

Es un lugar común pensar que las peregrinaciones se iniciaron en el periodo colonial con la evangelización española. Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, las evidencias arqueológicas permiten suponer que desde el Preclásico algunos pueblos indios que ocupaban el actual territorio nacional³ recorrían largos caminos para ofrendar a sus dioses y solicitarle bienes para la colectividad, reforzando además la relación de colaboración entre los hombres y las deidades para sostener el orden cósmico. Muchos de los lugares sagrados a los que se acudía tuvieron un carácter regional, ya que en las celebraciones participaban diferentes grupos étnicos procedentes de diversos lugares.⁴ Entre los santuarios de la Cuenca de México visitados en la época prehispánica se encontraban el monte de Tláloc; la laguna de Pantitlán, en donde existía un remolino que recibía el nombre de Xiuhchimalco y que se conectaba con un respiradero de la laguna llamado Apazco; el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl; así como Tepeaca, que en la actualidad es la Villa de Guadalupe. Otros santuarios ubicados en el Estado de México que también fueron importantes por su posible carácter regional son el Nevado de Toluca y, en Malinalco, un lugar llamado Chalma en donde existían una cueva y un río.⁵

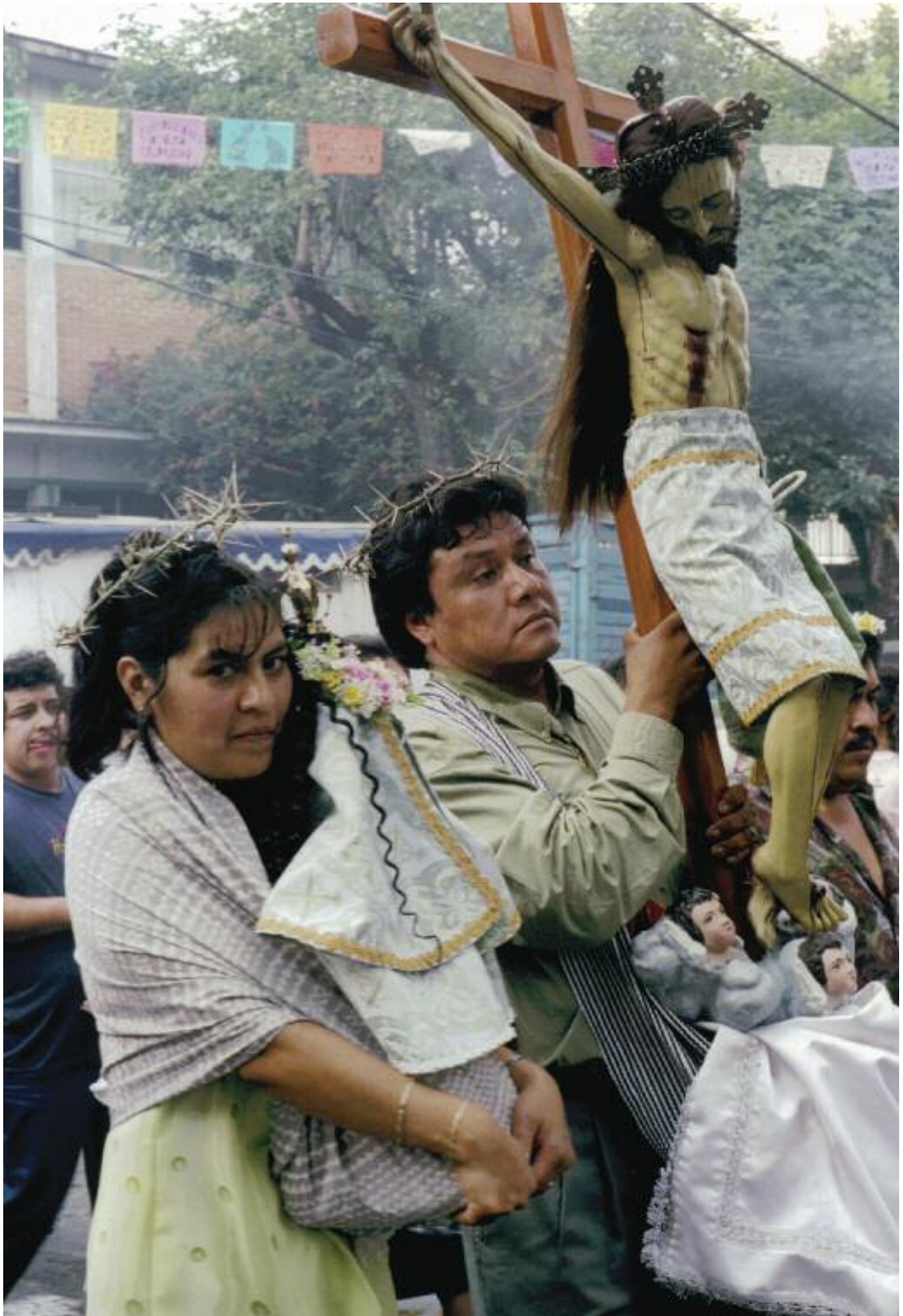
Algunos de estos santuarios se hallaban en la cima de los cerros, cercanos a fuentes de agua y cuevas, y en ellos se desarrollaban ceremonias en las que se sacrificaba a niños. La relación de estos elementos ha hecho pensar a algunos estudiosos que los númenes ahí honrados eran Tláloc y los tlaloques, es decir, las deidades del agua. En la época prehispánica, la veneración de estos dioses implicaba un culto a los cerros, los cuales eran entendidos como receptáculos del líquido que permanecía allí durante la temporada de secas, hasta que salía

² Alicia M. Barabas, "Territorialidad, santuarios y peregrinaciones", *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores de antropología*, núm. 34, México, p. 16.

³ Beatriz Barba de Piña Chan, "Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, México, INAH, 1998, p. 12.

⁴ Carlos Martínez Marín, "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *XXI Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 161.

⁵ Carlos Martínez Marín, *op. cit.*, pp. 163-168; Beatriz Barba de Piña Chan, *op. cit.*, pp. 19-22.





Virgen de la Asunción.

como lluvia en la época de precipitaciones. Para obtener el líquido se sacrificaba a niños, los cuales representaban a los dioses del agua, quienes eran imaginados como enanos mágicamente relacionados con el crecimiento del maíz.⁶ Los sacrificios se efectuaban dentro de las cuevas o espacios que eran entrada al inframundo, es decir, el espacio húmedo, femenino y oscuro del cosmos, por donde transitaba el sol durante las noches y de donde procedían las fuerzas de germinación del maíz.

Los evangelizadores de los primeros tiempos de la Colonia no favorecieron el desarrollo de las peregrinaciones, ya que para ellos éstas podían vincularse con los dioses prehispánicos. No obstante, al instituirse la política de sustitución como método de evangelización, esto es, la instalación de núcleos de actividad apostólica en los grandes centros de culto prehispánico,⁷ es probable que se reforzaran los recorridos que habitualmente hacían los indígenas a esos lugares, pero con un nuevo significado, puesto que se trataba de

⁶ Johanna Broda, "The Sacred Landscape of the Aztec Calendar Festivals: Mith, Nature and Society", en David Carrasco (ed.), *To change place. Aztec Ceremonial Landscapes*, University of Colorado Press, 1991, p. 84.

⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 302.

LAS PEREGRINACIONES AL SANTUARIO DE LA VIRGEN MORENA

TERESA MORA VÁZQUEZ*

EL SANTUARIO NACIONAL DE la Virgen de Guadalupe en la delegación Gustavo A. Madero es un sitio de la Ciudad de México que recibe anualmente a más de doce millones de visitantes, tanto nacionales como extranjeros. En este espacio ritual, hace 470 años, a san Juan Diego —indígena nativo de Cuautitlán— se le apareció la virgen en cuatro ocasiones en el cerro del Tepeyac, para solicitar le edificaran su templo en ese lugar. Desde entonces se ha cultivado una gran devoción hacia la

virgen morena, protectora de todo el pueblo de México.

La Villita, como se le conoce familiarmente, demanda una obligada visita para quienes conocen por primera vez la capital de la República. Entre ellos se encuentran los integrantes de los grupos etnolingüísticos procedentes de las diferentes regiones indígenas del país, porque ir a saludar a la "virgencita de Guadalupe" es un compromiso con un especial valor simbólico en el ámbito religioso, que refuerza su identidad como mexicanos. Además, al estar en el santuario, percibido como espacio sagrado, se puede encontrar salud y

paz espiritual, anhelo de quienes asisten individual, familiar o colectivamente.

Para los nativos de los pueblos originarios reviste especial importancia la peregrinación anual a la Villa, porque congrega a los feligreses más devotos y forma parte del ciclo de peregrinaciones a los santuarios por ellos visitados desde tiempos inmemoriales, como el de Amecameca, Tepalcingo, Chalma, San Juan de los Lagos y el de la Virgen de los Remedios, entre otros. Los peregrinos comentan que el recorrido de su pueblo a la Villa se realiza por el mismo camino desde hace muchos

* Coordinadora del proyecto "Atlas Etnográfico de la Ciudad de México".

incluirlos dentro del ritual católico. Este cometido no se logró sin dificultades. Las fuentes históricas coloniales refieren los intentos que hacían las autoridades españolas por controlar algunas manifestaciones que se realizaban durante las peregrinaciones y que se consideraban paganas; por ejemplo, las danzas de los indios o la ingestión de bebidas alcohólicas con fines rituales. En el México independiente estas prácticas también se objetaron. Entonces la élite gobernante calificó de idolatría a las expresiones de la religión indígena y las consideró símbolo del atraso en que vivían esos pueblos. Más adelante, algunos gobiernos revolucionarios, como el de Plutarco Elías Calles, frenaron el desarrollo de las peregrinaciones. Sin embargo, México es todavía un país de peregrinos y muchos de los santuarios que se visitan y los rituales que se realizan hablan de un código simbólico vinculado —aunque de forma reactualizada— con el mundo prehispánico.

Hoy en día la Ciudad de México es el asiento de varios santuarios de origen prehispánico, entre los que destaca la Villa de Guadalupe, principal centro de peregrinación del país. Esta ciudad, además de recibir un gran número de peregrinos, es el lugar de residencia de miles de personas que acuden a santuarios situados en otros puntos del país. Uno de los principales centros de atracción de peregrinos provenientes de la Ciudad de México es el santuario de Chalma, ubicado al poniente, ya en el Estado de México, en el municipio de Malinalco.

años, siguiendo frecuentemente la ruta establecida desde antes de la urbanización, como lo confirman las narraciones de los abuelos.

Actualmente La Villita es un conjunto arquitectónico en donde se manifiesta la fuerza de la fe católica de sus feligreses y, a través de sus monumentos, una comunión entre el pasado y el presente. Todas estas edificaciones están dispuestas en torno al majestuoso atrio de las Américas, siempre ocupado por la multitud de visitantes y por romeros de las numerosas peregrinaciones que acuden durante el año.

La virgen ha tenido tres moradas para recibir a sus peregrinos. Una construida a principios del siglo XVII, otra en el XVIII y la nueva Basílica en funciones desde el 12 de octubre de 1976 con capacidad para albergar a 10 500 personas quienes, al entrar al recinto por cualquiera de las



Peregrinación de concheros frente a la Basílica.

CHALMA: EL RÍO, EL ÁRBOL, LA CUEVA

En la época prehispánica, Chalma pertenecía al señorío de Ocuilan, región habitada por los ocuiltecas, vecinos de los matlalzincas. A la llegada de los españoles, Ocuilan estaba sometido al dominio de los mexicas, por lo que tal vez éstos les habían impuesto el culto a sus deidades. La palabra Chalma significa “mano preciosa” y, según Schroeder,⁸ el término probablemente hacía alusión al paisaje del lugar, porque sólo la mano de los dioses pudo realizarlo. El santuario se halla en un espacio geográfico al que se le ha llamado “la garganta de Ocuilan”. Se trata de una imponente barranca rodeada de cerros, en uno de los cuales se encuentra la cueva en la que, según la narración fundadora, apareció el Cristo de Chalma de manera milagrosa, despedazando al dios que ahí se veneraba, el 8 de mayo de 1539, fecha que coincide con la celebración de la aparición del arcángel san Miguel. Además de la cueva y las elevaciones que forman parte del paisaje de la barranca, la zona presenta dos elementos naturales más que son objeto de culto y regocijo en las peregrinaciones actuales: el río Chalma, que corre en la parte posterior del santuario, y un árbol milenario denominado *El Ahuehuete*, ubicado en la ladera del río a siete kilómetros del

⁸ Tomado de María Rodríguez y Robert Shadow, *El pueblo del señor. Las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, UAEM, 2000, p. 28.

siete enormes puertas, pueden ver a la virgen en su altar y asistir a misa, ya que se ofrecen diariamente desde las 6 de la mañana, se interrumpen a las 5 de la tarde para rezar el rosario y continúa el servicio hasta las 8 de noche. Cabe mencionar que la misa de las 4 se oficia en idioma náhuatl.

Algunas misas se dedican especialmente a las peregrinaciones “programadas y anotadas”, porque muchas de ellas que acuden sin registro previo, no suelen ser consideradas. Bajo estas circunstancias, es muy difícil tener un conteo de la magnitud de las romerías, sin embargo, es posible mencionar los montos aproximados de las dos primeras.

Las 84 peregrinaciones programadas son las que realizan las diferentes diócesis y arquidiócesis durante los 12 meses del año. A cada una de ellas se le asigna una hora, dentro del amplio horario, para ser recibidas y tener una intención, es decir, para que se les mencione durante la misa.

Por el gran número de romeros destacan las de la Arquidiócesis de México, las diócesis de Toluca y de Celaya, y por su lejanía, las arquidiócesis de Sydney, Atlanta, Georgia y San Antonio Texas, en Estados Unidos.

Para las peregrinaciones del segundo tipo, es necesario que se aparte un tiempo en los meses, días y horas que no estén ocupadas por las asignadas a las peregrinaciones programadas, a las misas dedicadas a las celebraciones de Semana Santa, Navidad, así como actos penitenciales o festivales culturales. Los mayordomos o comisionados de los pueblos originarios que quieren que sus peregrinaciones sean recibidas y mencionadas en la misa, deben confirmar la fecha elegida en las oficinas de la Basílica y anotarse en la libreta de control.

Las romerías las integran diferentes grupos, pues además de las de los barrios y pueblos originarios, están las de instituciones, organizaciones

civiles, empresas, sindicatos de trabajadores de diferentes sectores, grupos religiosos, familias, entre otras, la mayoría procedentes de la Ciudad de México. Por ejemplo, en 2002 las peregrinaciones anotadas en la libreta sumaron 1 890, con un contingente formado por cerca de cuatrocientas mil almas.

De entre las numerosas peregrinaciones que llegan a la Basílica de Guadalupe, destacan dos: la de la danza Azteca y de Concheros y la de los pirotécnicos, realizadas el mismo día en noviembre y que imprimen un toque tradicional al atrio de las Américas.

La peregrinación se integra con agrupaciones de danzantes de diferentes escuelas, colonias de la ciudad y de los pueblos originarios de Izta-palapa, Xochimilco, Tláhuac y Co-yoacán, entre otros. El contingente sale de Tlatelolco —que en náhuatl significa “en el montículo redondo de tierra”— para seguir el camino recorrido por san Juan Diego Cuauhtla-

santuario. Chalma, con su intrincado paisaje, está provisto de importantes cerros, oquedades y fuentes de agua que se relacionan metonímicamente con concepciones de la sacralidad prehispánica.

Esta zona del Estado de México fue evangelizada por los agustinos, quienes edificaron un convento en Ocuilan en 1537. El Señor de Chalma permaneció en la cueva hasta 1683, año en que se construyó el santuario, el cual, más adelante, recibió el título de “Real convento y santuario de Nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las Cuevas”. La figura original del Cristo se quemó en un incendio a fines del siglo XVIII, por lo que la actual se reconstruyó —dice la tradición— empleando restos de la primera figura. Hoy en día en la gruta se encuentran las imágenes de san Miguel Arcángel, patrono del santuario, y santa María Egipciaca.

Las narraciones coloniales sobre el bautizo cristiano de este lugar fueron hechas por misioneros y señalan que en una gruta, cercana a Ocuilan, se adoraba a una deidad denominada Oztotéotl (dios de las cuevas), cuyo nombre no aparece en ninguno de los escritos de los cronistas coloniales. Sin embargo, el tipo de culto que se realizaba en el lugar y

Acomodo de la Virgen de la Asunción para todo el trayecto.



toatzin, cuando regresaba al Tepeyac después de misa.

Se tiene noticia de que en 1948, el jefe de danza Félix Hernández realiza la primera peregrinación de danzantes, partiendo de Santiago Tlatelolco rumbo a la “Casita del Tepeyac”. Desde entonces, ésta se lleva a cabo anualmente por la mañana y la integran miles de hermanos que hoy la conciben como una respuesta “a un mundo material y globalizante que intenta sofocar la cultura de nuestros ancestros”.

Los concheros y quienes participan en la danza Azteca portan sus trajes con gran orgullo y ofrecen con toda propiedad su actuación a la virgencita de Guadalupe. Esta peregrinación la encabeza la imagen de san Juan Diego, patrono y modelo de los indígenas, y el recorrido termina con una celebración eucarística en el altar mayor de la Basílica.

La peregrinación integrada por los pirotécnicos del Distrito Federal, entre quienes se incluye a los de los

pueblos originarios de Coyoacán, Tlalpan y Tláhuac, y del Estado de México, de Tultepec, Villa Nicolás Romero, Toluca, Zumpango, Tachichilpa y Texcoco, se organiza desde 1963.

La pirotecnia es un oficio transmitido de generación en generación y ésta es la ocasión en que los niños y jóvenes tienen una magnífica oportunidad de aprender ayudando en la construcción de los castillos. Antes, la estructura de éstos se hacía con carrizo o vara, pero ahora se utilizan materiales relacionados con el aluminio, que hacen más ligeros los castillos y ocupan menos espacio. Los diseños son variados merced a la combinación de colores y las formas logradas por la imaginación y creatividad de los artesanos: “lo más satisfactorio de este trabajo es ver quemar el castillo y ver que todo sale a la perfección. La gente aplaude y para uno esto es lo máximo”.

Los peregrinos, integrados por familiares y amigos de los artesanos,

por la tarde salen de la Glorieta de Peralvillo con flores y llevando en andas de madera la imagen de la Virgen de Guadalupe, una banda de música les acompaña hasta la entrada de la Basílica, allí los recibe y acompaña un sacerdote para escuchar la misa donde serán mencionados.

Terminada la Eucaristía, se inicia la quema de castillos que mientras se consumen, muestran la combinación de luces y movimientos novedosos diseñados con especial devoción para Nuestra Señora de Guadalupe. Así, ese día, el atrio se engalana con la presencia de dos singulares romerías, muestra de la importancia de las peregrinaciones anuales al santuario de la Virgen Morena y del reforzamiento de la identidad de los nativos como pueblos y como mexicanos.

la afluencia de gente que venía a visitarlo prueba que no se trataba de un dios local sino de una figura venerada por indígenas de diversa filiación étnica que eran residentes del centro de México. En este sentido es significativa la siguiente cita del texto de Florencia, quien señala:

En esta cueva, nos dice fray Juan de San José, por mediación del padre Valencia, había erigido la superstición gentilica de los naturales de la provincia de



Nicho de la Virgen de la Asunción para la peregrinación a Chalma.

Ocuila un altar, y en él colocado el Ídolo que dije, en quien sacrificaban a su bárbara usanza al demonio cultos, ofreciéndole olores, y tributándole en las copas de sus cajetes los corazones y sangre vertida de inocentes niños, y otros animales que gustaban la insaciable crueldad del común enemigo. Era mucha la devoción y grande la estima que su engañada ceguera hacía de aquel Ídolo, y al paso que era el concurso de varias personas, de cerca y de lejos, que venían a adorarlo y ofrecerle torpes víctimas.⁹

La mención que se hace de la cueva y el sacrificio de niños, además del hecho de que en Chalma exista un

río, hace pensar que el dios de la cueva era Tláloc. Otros suponen que la deidad era Tezcatlipoca en su manifestación de Jaguar, es decir, como Tepeyólotl. En esta advocación Tezcatlipoca se concibe como el corazón de la montaña y el señor de los animales. También se ha propuesto que junto a Tezcatlipoca se veneraba a Tlazoltéotl, diosa del amor carnal, de las inmundicias y del parto, madre del dios del maíz, Centéotl, unida a él por el cordón umbilical. Esta diosa posee ciertas características conmutables con las de la santa María Egipciaca, personaje que pasó los últimos días de su vida en una cueva y que antes de ser santa fue prostituta. Algunos autores piensan que la diosa prehispánica pudo ser sustituida por la imagen de santa María Egipciaca que se encuentra actualmente en la cueva y que en el pasado también fue propiciada en *El Ahuehuete*, árbol en el que ahora las peregrinas depositan cordones umbilicales, placentas y mechones de cabello, a la vez que se bañan en la corriente de agua que brota al pie del árbol.¹⁰ En la actualidad es difícil saber qué deidades se adoraban en Chalma, pero las características del paisaje y algunos ritos que se practican permiten suponer que el lugar evocaba la morada de dioses vinculados con la fecundidad de la tierra y de las mujeres.

⁹ Joaquín Sardo, *Relación histórica del Santo Cristo del Santuario y Convento de Chalma*, México, Impresos Olalde, 1986, p. 12.

¹⁰ Valérie Fagant-Posadas, "Donner une figure à ses dieux et à ses démons. Une ethnographie du pèlerinage au sanctuaire de Chalma", *Trace. Imágenes y sacralidad*, núm. 34, diciembre, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, p. 57.

MALACATEPEC MOMOXCO. CULTURA Y LUCHA POR LA TIERRA

Al pie de la cadena montañosa del Ajusco-Chichinautzin, en el sur del Distrito Federal, se ubica la delegación Milpa Alta, demarcación a la que por sus rasgos semirurales suele llamársele *la provincia del Distrito Federal*. Esta zona, a la que sus habitantes reconocen como la antigua Malacatepec Momoxco (lugar rodeado de cerros), está compuesta por doce pueblos: Villa Milpa Alta —que es la cabecera delegacional—, San Antonio Tecomitl, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miacatlán, San Agustín Ohtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Bartolo Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco y San Juan Tepenahuac, más algunos asentamientos irregulares que han surgido en los últimos años.

Milpa Alta cubre la quinta parte del Distrito Federal y, aunque ocupa el segundo lugar por su extensión, es la menos poblada. El régimen de propiedad de la tierra es comunal y ejidal pero, como en otras delegaciones semirurales del Distrito Federal, existen predios que se han privatizado de manera irregular. Los pueblos de Milpa Alta, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, emprendieron una lucha que les ha permitido mantener la mayor parte de sus tierras, cosa que no ha sucedido en otras delegaciones con las mismas características del sur de la ciudad. Los milpaltenses conservan todavía 27 000 hectáreas de bosque que forman parte de la reserva ecológica del Distrito Federal.

La lucha por la tierra se ha visto acompañada por la recreación de una cultura con un fuerte sustrato indígena. Milpa Alta es una zona que, a principios del siglo XX, era habitada por indios nahuas dedicados al cultivo de maíz y de algunas hortalizas, a la producción de pulque y al comercio con los pueblos aledaños. Actualmente la delegación se distingue por su producción intensiva de nopal, aunque ésta no es la única actividad económica de los momoxcas, pues muchos de ellos combinan el trabajo agropecuario con el de carácter urbano que realizan en el centro de la ciudad. Pese a estos cambios, en la zona persiste una matriz cultural náhuatl que se manifiesta en la vida cotidiana y festiva de los nativos de esa demarcación. Para la mayor parte de los milpaltenses, esta matriz cultural que admiten como indígena —aunque ellos ya no se reconocen como tales— forma una tradición propia que los distingue del resto de los habitantes del Distrito Federal.

La mayor parte de los habitantes de Milpa Alta vive y percibe, de manera cotidiana, los elementos culturales diacríticos que les permiten distinguirse del resto de la población del Distrito Federal. Sin embargo, en la zona existe un importante grupo de intelectuales nativos que, de forma progresiva y paralela a la lucha por la conservación de la tierra, ha creado un discurso histórico y cultural basado en lo que denominan sus *tradiciones*. Este discurso ha



Trayecto a Chalma, parada en Tierra Blanca donde se le da fruta a la gente.

contribuido a legitimar la lucha por la conservación de la tierra y también ha reactualizado y fortalecido las prácticas culturales de origen indígena de los momoxcas, convirtiéndolas en emblemas identitarios. Es en este contexto socio-cultural y político en el que los momoxcas visitan aún cada año al Santo Señor de Chalma.

PEREGRINAR A CHALMA: UNA TRADICIÓN QUE NOS DEJARON LOS ABUELITOS

No existe ningún registro escrito que permita determinar desde cuándo Milpa Alta peregrina a Chalma. En general, la población sabe que los padres de sus abuelos ya iban al santuario, pero desconocen cuándo se inició este rito. En la zona existen algunos relatos que explican el origen de la peregrinación y que se relacionan con la presencia de un conjunto arquitectónico religioso denominado Chalmita. Éste se sitúa en una zona elevada y está compuesto por una iglesia construida en las últimas décadas del siglo pasado y dos capillas, probablemente coloniales, que se hallan en San Pablo Oztotepec (sobre la cueva), uno de los poblados milpaltenses. En 1996 la nueva iglesia fue consagrada como santuario y a ella se trasladó la reproducción de la imagen del Señor de Chalma la cual se veneraba en una de las antiguas capillas desde tiempo desconocido.

ANDANDO LOS CAMINOS HACIA TONANTZIN-GUADALUPE: SANTUARIOS Y PEREGRINACIONES

ALEJANDRA ROGEL ALBA*

LAS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS en la Ciudad de México expresan la diversidad cultural de esta gran urbe. Los espacios sagrados, depositarios del fervor de la gente, incrementan su importancia cuando no sólo los lugareños acuden a ellos, también cuando los visitan desde lugares lejanos. Pareciera que la devoción religiosa de algún grupo, comunidad o pueblo necesitara compartirse con propios y extraños, mediante manifestaciones públicas, demostrando con el movimiento de sus pasos que esa fe se encuentra viva y presente.

* Integrante del equipo Ciudad de México.

No cualquier recinto sagrado es depositario de las muestras caminantes de la fe que son las peregrinaciones. Diversos espacios de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México se han constituido en lugares donde la población acude en largas procesiones a expresar festivamente su devoción a algún santo o virgen de su especial predilección.

Existen santuarios como el de Santiago Tlatelolco, en el centro de la ciudad, al poniente se encuentra el de los Remedios, Chalma al sur, Amecameca al oriente, pero sin duda, el más importante de México y América se encuentra al norte de la

Ciudad de México: el santuario de la Virgen de Guadalupe.

Se conoce que en esa árida serranía, en tiempos prehispánicos cubierta de espinas y maleza, se adoraba a la diosa Chalchihuitlicue, Matlalcueye o Tonantzin, tres nombres para una sola deidad, según nos refiere Édgar Tavares en *Crónicas de la Ciudad de México*. Tonantzin, nuestra madre, y Totahztin, nuestro padre, integraban el ser supremo, dios dual: Ometéotl.

Más tarde, en el mismo Tepeyac, en el año de 1531 pasados algunos días del mes de diciembre:

Algunos oztotepenses piensan que dentro de la elevación sobre la que se asienta Chalmita existe una cueva por la que a veces corre agua, creencia que remite a tres elementos sagrados de la cosmovisión de los pueblos prehispánicos: el monte, el agua y la cueva. Además, con la construcción de la capilla se relacionan sucesos sobrenaturales. Al respecto, un habitante del poblado señaló: “Algunos dicen que esta iglesia no se construyó de manera natural. Se hizo un pacto con la otra parte de nuestra religión, de nuestro dios... Dicen que las piedras con las que se construyó la iglesia llegaban rodando solas”. Otro testimonio señala que “en la construcción de Chalmita apoyó una persona que estaba ‘empactada’ con el diablo y que arriaba las piedras con su látigo”. Más aún, algunos intelectuales del pueblo consideran que la primera capilla se construyó sobre una pirámide.



Regreso de Chalma en San Pedro Atocpan.

Chalmita es un espacio sagrado a cuya fiesta, celebrada en Pentecostés, llega gente de diversas partes del sur del Distrito Federal, la cual vincula al cristo de

Había un hombrecillo...,
Su nombre era Juan Diego.
Se dice que tenía su casa en
Cauhtitlán.
Y en cuanto a las cosas divinas,
Aún todo pertenecía a Tlatelolco.
Y era sábado,
Todavía muy de mañana...,
Y vino a acercarse al cerrito,
Donde se llama Tepeyac...,
Y cuando llegó a la cumbre del
cerrito,
Contempló a una noble señora
Que allí está de pie.
Ella lo llamó para que fuera a su
lado...
Enseguida así le habla ella,
Le muestra su preciosa voluntad,
Le dice:
Sábelo,
Que esté así tu corazón,
Hijo mío, el más pequeño, en verdad
soy yo
La en todo siempre doncella,
Santa María,
Su madrecita de él, Dios verdadero,
Dador de la vida, *Ipalnemobuani*,

Inventor de la gente, *Teyocoyani*,
Dueño del cerca y del junto, *Tloque*
Nahuaque,
Dueño de los cielos, *Ilhuicahua*,
Dueño de la superficie terrestre,
Tlalticpaque.
Mucho quiero yo,
Mucho así lo deseo
Que aquí me levanten
Mi casita divina,
Donde mostraré,
Haré patente,
Entregaré a las gentes
Todo mi amor,
Mi mirada compasiva,
Mi ayuda, mi protección.
Porque, en verdad, yo soy
Vuestra madrecita compasiva,
Tuya y de todos los hombres
Que vivís juntos en esta tierra
Y también de todas las demás
gentes,
Las que me amen,
Los que me llamen, me busquen,
Confíen en mí.
Allí en verdad oiré
Su llanto, su pesar,

Así yo enderezaré, remediaré todas
sus varias necesidades,
Sus miserias, sus pesares.

Así es como Antonio Valeriano, natural de Azcapotzalco y quien llegó a ser rector del Colegio de Santiago Tlatelolco, narra en el “Nican Mopohua” las apariciones de Tonantzin-Guadalupe y lo que sería el inicio de una relación entre una diosa-virgen y su legión de fieles que la veneran en tierras mexicanas y más allá de las fronteras del país.

Martha Luz Delgado (2003) escribe que el traslado de la imagen milagrosa de casa del obispo Zumárraga a la primera ermita del Tepeyac, se realizó en peregrinación el martes 26 de diciembre de 1531. “En dicha procesión participaron mexicas, tlahuicas, milpaltenses, coyoacacenses, cuajimalpenses y tecpanecas, entre otros.”

A principios de 1532, una vez cristianizados los indígenas, los chinololos fueron motivados por Anto-

este lugar con el de Chalma. En efecto, la tradición oral señala que ambos cristos son hermanos y que el primero debe visitar al segundo una vez al año. Otra versión, menos común, quizá reactualizada por los intelectuales nativos, indica que San Pablo fue erigido por *Oztoteoc* y que el fundador de Chalma, llamado *Oztotéotl*, era su primo, pero que este último tenía un pie enfermo; de ahí que el primero visitara al segundo, lo cual con el tiempo dio como resultado la peregrinación anual al santuario del Estado de México.

En la actualidad la peregrinación se desarrolla con gran vitalidad. Los milpalenses dicen, sin nostalgia, "Antes no era como ahora. Aunque nos acompañábamos en el camino, cada familia peregrinaba por su cuenta, cada quien se ocupaba de su comida. Sólo se llevaba al santo patrono del pueblo y el encargado alquilaba a un solo *cargante* para que llevara al patrono... Ahora peregrina más gente... van muchos jóvenes". Y es que el ahora está marcado por el resurgimiento del rito. Los encargados de la peregrinación de los diferentes pueblos, auxiliados por familias que se ofrecen para ello, sirven alimentos a todos los peregrinos en los distintos puntos del trayecto. Además, los cohetes y las flores que acompañan a las imágenes también son responsabilidad de los encargados, quienes se ocupan de proporcionar la mayor cantidad de apoyos durante el viaje. El número de santos que se llevan en andas aumenta de modo constante; ahora, además del patrono, algunos pueblos llevan a los santos tutelares de los barrios, incluidos los de reciente creación, y los estandartes de algunos grupos

nio Valeriano para celebrar la "Fiesta de los Naturales de Azcapotzalco en

el Tepeyac", acto de piedad popular realizado el 14 de noviembre de

1532, utilizado también con fines de evangelización.



La peregrinación de los Naturales de Azcapotzalco en La Villa.

de danzantes y de diversas asociaciones. Así, en 2003, solamente el poblado de San Pablo Oztotepec caminó con 21 imágenes. Esto ha ocasionado que el número de personas que cargan a los santos se haya incrementado enormemente. Los *cargantes* —casi todos hombres jóvenes, aunque desde hace algunos años se han incorporado mujeres— se ocupan de los santos a lo largo de todo el recorrido. Ellos los preparan para el viaje, los llevan por turnos durante todo el peregrinar y hacen guardias en Chalma para vigilar las imágenes que permanecen en el interior del santuario del 4 al 8 de enero.

Como todo proceso ritual de pasaje, la peregrinación a Chalma implica el desarrollo de varios momentos. El primero consiste en un rito de separación de los peregrinos, el cual comprende la celebración en cada pueblo de una misa de despedida, que puede anteceder o finalizar una procesión dentro del pueblo, en la que se visitan las capillas de los diferentes santos barriales que acompañarán en el trayecto al patrono. Cuando termina la procesión, los santos peregrinos se colocan en una de las casas de los encargados donde los visitan los habitantes del pueblo, quienes son convidados por los encargados a comer atole y tamales. Mientras comen hablan de los arreglos que cada grupo familiar ha hecho para el viaje. “¿Vas a caminar?”, le pregunta una señora a otra, mientras que un grupo de adolescentes acuerda su hora de salida y si llevarán las imágenes del Niño Dios que tienen en su casa. Con frecuencia los peregrinos cargan con los *niñosdioses* de la familia sobre la espalda, para que se bendigan en

Esta primera peregrinación del pueblo de Azcapotzalco la encabezó el mismo Antonio Valeriano y la santa misa la ofició un fraile designado por el obispo Zumárraga, con la presencia de Juan Diego, quien estaba dedicado al cuidado de su niña, la Señora del Cielo. De lo anterior se deduce que Azcapotzalco fue el primer pueblo que peregrinó al Tepeyac, por lo que ésta es la tradición católica más antigua y en la que participaron los 28 barrios de la comunidad chintolola.

Desde entonces, esta peregrinación de los naturales de Azcapotzalco se realiza año con año y en noviembre de 2003 celebraron 471 años de este caminar devoto hacia el Tepeyac. Como una ruta sagrada, el camino que parte del atrio del ex convento de los Santos Apóstoles Felipe y Santiago, recorre la avenida Azcapotzalco, resguardada por patrullas y peregrinos que cuidan se mantenga el grupo para evitar accidentes con los automó-

viles, que mientras circulan observan a este numeroso grupo de personas que canta “el espíritu de Dios se mueve”. El movimiento continúa por la calle de Santo Tomás, Granjas, la calzada Azcapotzalco-La Villa y sigue por Norte 25 y Montevideo.

Ya en el mercado San Bartolo Atepehuacán se hace el descanso para tomar un “tente en pie”. Pueden ser las tortas o tacos de guisado que algunos traen en sus mochilas, o sopes, quesadillas, tlacoyos y fruta de los puestos del mercado, “Hoy sí acabas”, comenta un vendedor a otro colega.

Se reanuda la peregrinación para entrar por la calzada de Guadalupe. Los cuetes, que durante todo el camino van anunciando la procesión, hacen sus últimos actos en la llegada al santuario. Una vez en la puerta 5, se aguarda la hora de la misa y después la comida en un convivio donde se comparten los alimentos en el parque que se encuentra detrás de la antigua basílica.

Este andar peregrino guarda diferentes significados entre los naturales de Azcapotzalco. Para los adultos mayores como Samana Sánchez Díaz de 78 años, es un acto de agradecimiento por los favores recibidos en el año, una ofrenda como sacrificio por su intercesión con Dios, su hijo. Para Martín Sánchez Aguilar, nativo de Santa Apolonia, de 22 años y miembro del comité organizador de la peregrinación, es a partir de ese día que termina e inicia un nuevo año para “nosotros los de Azcapotzalco”. En cambio para Francia Aguilar de 16 años, originaria de San Juan Tlilhuaca, esta tradición es un acto de penitencia y devoción para agradecer a “nuestra Madre” la vida que nos da. Así es como termina el recorrido por la ruta sagrada, dejando año con año la huella de la tradición a las nuevas generaciones, que como penitencia o agradecimiento festejan andando los caminos hacia Tonantzin-Guadalupe.

Chalma o, como señaló lúdicamente una persona, “para que no se queden solitos en la casa”. Desde este momento ya se percibe la mezcla de sacralidad y regocijo que estará presente en todo el recorrido. Algunos le rezan a los santos, otros más comen y platican y, si se presenta la oportunidad, bailan *chinelo*.



Trayecto de San Pedro
Atocpan a Villa Milpa Alta.

Los patronos de los pueblos junto con los santos de los barrios inician la peregrinación, desde su iglesia, en la madrugada del 3 de enero. Al momento de salir, truenan cohetes que acompañarán durante todo el camino a las imágenes, señalando su sacralidad pero también como un elemento que permite ubicar a la comitiva de los *cargantes*. A partir de este momento los peregrinos entran en un tiempo liminal, en el que rompen con la cotidianidad y se enfatiza, como un ideal, la fraternidad y el compañerismo, valores difíciles de mantener en la vida diaria de los pueblos, debido a las diferencias socioeconómicas y a la diversidad de intereses que privan en la interacción social habitual.

Los peregrinos siguen un recorrido fijo desde tiempo inmemorial, que incluye cinco paradas antes de llegar al santuario. La primera, en el pueblo de Topilejo; la segunda en Tierra Blanca, paraje ubicado en la sierra del Ajusco-Chichinauhtzin, que recibe este nombre debido a que en esta época del año el lugar está cubierto de hielo o nieve que le confiere una coloración blanca al paisaje. La tercera parada se hace en Agua de Cadena, en las faldas de una serranía llamada Las Minas. En este espacio hay una fuente de agua que brota del cerro y que, en parte de su trayecto, es encauzada mediante una serie de troncos colocados uno después de otro, formando una cadena. En el lugar donde brota el agua, algunas familias han puesto cruces con leyendas que señalan conmemorativamente el número de años que han peregrinado. Después de Agua de Cadena se inicia una de las partes más difíciles del camino. Para este momento, los peregrinos han caminado unas 10 horas y a pesar del cansancio deben subir la serranía y bajar una empinada y peligrosa pendiente. En la cima de la zona montañosa algunas personas recogen leños de considerable peso, que cargan durante la bajada como un acto de penitencia que les permitirá deshacerse de sus penas y así llegar purificados a Chalma. La cuarta parada es Agua Bendita, paraje situado a las orillas de la carretera que se dirige a las lagunas de Zempoala, en donde pasan la noche.

Durante todo el recorrido los únicos peregrinos que conservan la formación por pueblo son los *cargantes*, ya que el común de la gente camina a la par, en grupos familiares o de amigos, sin importar su procedencia. Al llegar a Agua Bendita los andantes se agrupan por pueblo, cada uno de los cuales instala un *campamento* propio; allí reciben a sus santos con el tronido de cohetes y algunas veces incluso con música de banda y la danza del *chinelo*. Después de venerar a los santos, con el rezo de un rosario o la celebración de una misa al aire libre, cada población realiza actividades específicas, que dependen de la inventiva de los encargados y sus posibilidades económicas. De este modo, algunos queman *castillos* mientras otros bailan acompañados por grupos musicales contratados para amenizar la noche.

Este punto del trayecto es de particular importancia para los momoxcas, en él se realizan actos rituales y festivos al aire libre que reúnen a un considerable número de personas. Además, en este espacio se desarrolla una competencia amistosa entre los pueblos, la cual tiene que ver con el orden en que llega el grupo de santos patronos de las diferentes localidades, así como con las características y magnitud de las actividades que cada población organiza para esa noche.

En cada una de las paradas del camino, los nichos y los portaestandartes de los santos se colocan en el suelo, en donde se alumbran con veladoras. En esos momentos algunos peregrinos se acercan a los altares improvisados y allí entonan una oración a los santos, tocan el vidrio de los nichos y después se pasan la misma mano sobre el rostro. Estas manifestaciones religiosas, así como el cansancio que supone recorrer el trayecto a pie, muchas veces cargando una imagen, son actos de veneración y sacrificio que se ofrecen al Señor de Chalma para reafirmar la relación especial con la divinidad de la que se espera protección y salvaguarda. Esta manera de entender los númenes como fuerzas sobrenaturales con poder para incidir en la resolución de problemas de la vida cotidiana es propia de la religiosidad popular, cuyos practicantes, más que preocuparse por el sustento teológico de las creencias, se interesan por resolver los problemas prácticos de su vida, frente a los cuales, la mayoría de las veces, se encuentran desamparados.¹¹ Es importante señalar que no todos los peregrinos comparten la fe católica ni participan de las prácticas propias de la religiosidad popular; sin embargo, todos manifiestan una actitud de respeto frente a las figuras de los santos, los cuales funcionan como emblemas identitarios.

En la madrugada del día 4 de enero los peregrinos reemprenden el camino a Chalma, punto al que llegarán después de hacer una última parada en *El Ahuehuete*, lugar en el que reciben un desayuno. A la llegada al santuario los encargados se agrupan con los *cargantes*, por pueblo, y se dirigen a la hospedería que reservaron con antelación, donde se alojarán los días que permanezcan en el poblado. Ahí limpian a los santos del polvo del camino y los visten con todo respeto, para colocarlos en las andas en que serán conducidos a la iglesia en procesión, punto en el cual cada pueblo celebra una misa. Desde ese día y hasta el retorno el 8 de enero, los santos permanecen en el interior de la iglesia, donde reciben la visita y las ofrendas de los peregrinos devotos. Los milpaltenses acuden a este santuario a festejar al Señor de Chalma en la Epifanía, es decir, el 6 de enero; de ahí que los diferentes poblados realicen ese día una fiesta que inicia con una misa en la que se corona —con una guía de espinas— a los encargados de la peregrinación del siguiente año y que simboliza el inicio de una ardua labor, mientras que los encargados salientes reciben una corona



Entrega de la mayordomía.

¹¹ Robert Shadow y María Rodríguez, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, p. 117.

de flores que representa el trabajo cumplido. Después de la misa los encargados ofrecen una comida a sus paisanos, se queman *castillos* y, cuando los recursos alcanzan, también se organizan bailes.

Durante los días de estancia en el santuario, los milpaltenses aprovechan para bañarse en las aguas del río, compran recuerdos, dulces o juguetes para la fiesta de Reyes en la infinidad de comercios que se instalan en el pueblo. Visitan el contiguo pueblo de Malinalco y su zona arqueológica o pasan una mañana en *El Ahuehuete*, donde se bañan y recolectan agua de la vertiente del río que corre al pie del árbol, para llevarla al pueblo de origen, ya que la consideran “buena para curar”.

El retorno a pie se inicia el día 8 y es cuando tanto *cargantes* como encargados retiran las imágenes de los santos que permanecieron en el santuario. Los peregrinos desandan el camino de ida, pero en esta ocasión duermen en Agua Bendita el primer día del viaje y en Topilejo el segundo. En este último lugar los *cargantes* y peregrinos son recibidos con viandas por sus familiares. La recepción de los santos tiene lugar en el transcurso de la mañana del 10 de enero. Ese día, en cada localidad entran en formación primero los *cargantes*, después los encargados salientes y los entrantes, le siguen los peregrinos y, por último, los camiones que acompañaron la peregrinación. La entrada en el pueblo, que señala el reingreso a la vida social de la población y el inicio del fin de la liminalidad, se acompaña por música de banda, el tronido de los cohetes y los vítores y porras de los milpaltenses que esperan con entusiasmo el arribo de los santos y los andantes. En cada pueblo, en un punto predeterminado, arreglan a los santos que colocan de nuevo en andas, mientras que los encargados se ciñen la corona de espinas o flores, según sea el caso, para dirigirse en procesión a la iglesia del santo patrono donde se oficia una misa de bienvenida. Al término de ésta, los encargados obsequian a los asistentes *el bendito*: una pieza de pan, una palanqueta de dulce y una fruta adquiridas y bendecidas en Chalma. Los *cargantes* reciben un *bendito* especial en agradecimiento por el servicio prestado al pueblo,



San Pablo Oztotepec, vista desde la capilla de Chalmita.

el cual consiste en un *chiquihuite* que contiene en cantidades considerables los mismos productos. Por último, ese día los nuevos encargados inician sus responsabilidades ofreciendo una comida a la población, la cual casi siempre finaliza a altas horas de la noche.

Los milpaltenses ya no acuden a Chalma a propiciar a Tláloc o a Tezcatlipoca. La sacralidad que se le confería al monte, al agua y a la cueva en la época prehispánica se ha modificado al incorporársele sentidos propios del cristianismo. Sin embargo, año con año, los momoxcas recorren el camino de los abuelos para visitar al cristo que un día apareció en la oquedad de un cerro, a cuyos pies corre un río de aguas curativas. El Señor de Chalma tiene el poder necesario para ayudarles a resolver los problemas propios de su vida actual; concede buenas ventas de nopal, libera a los familiares presos y, entre otras cosas, sana a los enfermos. Por esto también es importante recorrer el camino para agradecerle los dones recibidos. Algunos peregrinos, tal vez los menos, todavía le piden agua para lograr una buena producción de maíz. Otros ya no creen en los poderes de la imagen, pero continúan yendo. ¿Por qué lo hacen? En la respuesta a esta pregunta se encuentra otra reflexión que es posible hacer sobre la vigencia y reactivación de esta peregrinación a Chalma. Para muchos milpaltenses acudir al santuario es una tradición, es decir, peregrinan porque así colaboran a mantener un rasgo cultural propio que para ellos es importante conservar porque los identifica como una colectividad diferenciada. Esta explicación da al rito un sentido identitario de gran importancia en el contexto económico y político en el que hoy en día se desenvuelve la vida de estos pueblos. En efecto, la peregrinación a Chalma es un rito reproductor de una cultura propia, la cual continuamente se ve amenazada por el crecimiento urbano del Distrito Federal, crecimiento que favorece la desintegración de los pueblos que todavía conservan una parte de sus tierras de cultivo y un sustrato cultural indígena dentro de la capital del país.



Iglesia de San Lorenzo
Tlacoyucan.

El alma de los muertos es como el aire, es como el viento

MÍRIAM MANRIQUE DOMÍNGUEZ*



LA COSMOVISIÓN DE LOS NAHUAS QUE EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA habitaban lo que hoy es la Ciudad de México, otorgaba al fenómeno de la muerte una importancia singular, de lo cual existen abundantes ejemplos en el lenguaje, la filosofía, las creencias religiosas, las artes y las prácticas rituales. Su relación con la tierra se manifestaba de dos maneras: consumiendo los productos vegetales que de ella surgen, especialmente el maíz, y por otro lado, la fusión de los cuerpos con la tierra al momento de la muerte. En sus crónicas, Sahagún menciona que los dioses de la tierra reclamaban la sangre de los guerreros. Los mexicas consideraban la muerte como una debilidad, un defecto de la especie humana en oposición a las divinidades, que eran entidades inmortales.¹

Los ritos funerarios de los aztecas eran las cremaciones y los enterramientos. Estos últimos estaban reservados para los personajes importantes, a los que se inhumaba con numerosos objetos como ofrendas, e incluso con otras personas vivas que estaban a su servicio (para que los acompañaran en ese tránsito). El enterramiento también se destinaba a los individuos que morían por elección y reclamo del dios del agua, Tláloc, y otras divinidades relacionadas con el agua y la lluvia; por ejemplo, se incluía en esta categoría a “los ahogados, a los azotados por un rayo, a los leprosos, a los gotosos y a los hidrópicos [...] a las mujeres muertas durante el parto, divinizadas y enterradas en el patio del templo. Todos los demás muertos eran incinerados.”²

En sitios arqueológicos ubicados en áreas de la actual Zona Metropolitana de la Ciudad de México, Román Piña Chan notificó hallazgos de diversos tipos de entierros procedentes de distintas épocas. Los más antiguos consisten en agujeros irregulares aledaños a los campos de cultivo o debajo de las chozas y en algunos incluían objetos personales y figurillas femeninas, lo que probablemente se relacionaba con rituales de fertilidad.³ Para el año 800 a.C., “Predominan los entierros flexionados colocados directamente en el suelo; entierros múltiples de un hombre con varias mujeres, de una mujer importante con otras

* Integrante del equipo Ciudad de México.

¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. I, México, UNAM-IIA, 1989, p. 357.

² Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1956, pp. 199-200.

³ Román Piña Chan, *Una visión del México prehispánico*, México, UNAM-IIIH, 1967, p. 178.



Entierro prehispánico con ofrenda.

mujeres, de mujeres con niños sacrificados, etc. Todos ellos con acompañamientos de ofrendas entre las cuales pueden citarse vasijas de gran calidad, ornamentos, implementos de uso personal, comidas, bebidas, yugos pequeños y en ocasiones perros sacrificados que servían como acompañantes.”⁴

El surgimiento de cementerios en la zona cultural del Valle de México se reconoce bien al final del Preclásico Medio, cuando aparecen algunos lugares especiales para enterrar a las personas, es decir, panteones, y entonces los rituales funerarios y las ofrendas se tornan más complejos.⁵ Jesús A. Ochoa explica⁶ que la creación de cementerios depende de una planeación urbanística más elaborada entre los pueblos que habitaban la Cuenca del Valle de México, lo cual ocurre hacia el año 200 a.C., y esto es posible cuando hay una relativa abundancia material que permite destinar un determinado excedente para construir algunos

monumentos a los muertos; ejemplos de esta etapa se hallaron en los sitios arqueológicos de Tlapacoya y Cuicuilco, donde ya se identifican tumbas más elaboradas y monumentos funerarios.

Algunos datos de sucesos ocurridos durante la guerra de conquista evidencian la importancia que los aztecas daban al ritual funerario; en sus crónicas, Diego Durán narra que durante una batalla contra los españoles, los cuerpos de los guerreros mexicas muertos en el combate no se pudieron recuperar debido a que los invasores los arrojaron a las bestias, entonces el pueblo, junto con el *tlatoni*, realizaron para ellos unas exequias fúnebres simbólicas, reemplazando los cadáveres con bultos de tea que luego enterraron.⁷

Desde la conquista, la administración de los panteones estuvo a cargo del clero y era frecuente que hubiera cementerios en las inmediaciones de las iglesias, así como en varios conventos tanto en la ciudad como en los pueblos, como parte de una práctica cristianizante de los colonizadores de enterrar a todos los difuntos en el nuevo espacio sagrado que era la casa del Dios católico.⁸ A partir de las Leyes de Reforma, el control de las inhumaciones lo toma la autoridad civil y aparecen panteones civiles y concesionados, pero permanecen los cementerios de pueblo en diversos puntos del territorio mexicano. En el caso de la Ciudad de México, todavía existen los panteones de pueblo como valuartes de las costumbres funerarias del pasado, y para sus habitantes son a la vez elementos importantes de identidad y apego al territorio.

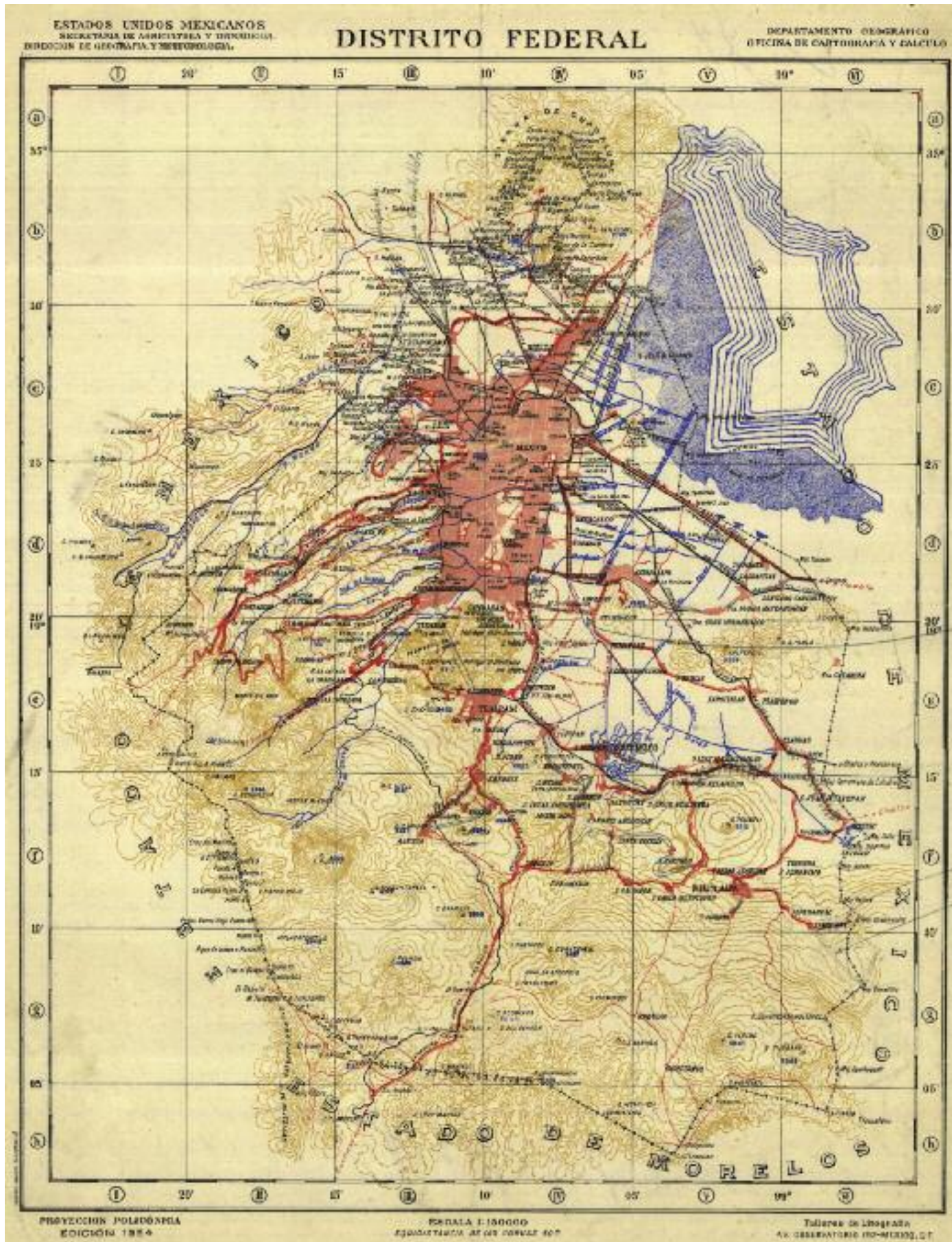
⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁵ *Idem*.

⁶ Jesús Ángel Ochoa Zazueta, *Mixquic, análisis histórico comparativo de la concreción religiosa en una comunidad*, México, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, y de maestría en la UNAM, 1972, p. 377.

⁷ Silvia Murillo Rodríguez, *La vida a través de la muerte*, México, INAH/Plaza y Valdés, 2002, p. 75.

⁸ Elsa Malvido, “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana”, en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Conaculta-INAH, 1997, p. 33.



MAPA 15. Distrito Federal en 1954. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

LOS PANTEONES DE LOS PUEBLOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Los cementerios de pueblo se encuentran hoy, según la ley, catalogados como panteones vecinales. Éstos los administran los nativos del lugar a través de patronatos o mayordomías que controlan su normatividad en algunos aspectos. En cierto modo son autónomos porque cuentan con recursos donados por los propios pobladores; aun así, forman parte de los panteones oficiales y también están subordinados a la supervisión de las autoridades.

En ocasiones, los cementerios de los pueblos originarios se encuentran en terrenos aledaños a la iglesia principal y es frecuente que estas tierras antes pertenecieran a la Iglesia; en otros casos la comunidad cede un área para este fin e incluso recibe donaciones posteriores para ampliarlos; también se ha encontrado que la gente del pueblo compra los terrenos para crear su propio cementerio. Estos panteones son mucho más pequeños que los generales y los delegacionales y actualmente están saturados, razón por la cual en algunos se ha empezado a construir nichos. Un problema adicional es que personas que han emigrado a los pueblos no tienen derecho a ser enterrados en el panteón pese a que llevan muchos años viviendo ahí, lo que motiva algunas inconformidades. Los encargados de administrar estos cementerios deciden cada caso dependiendo de, por ejemplo, si la persona fallecida colaboró para el mantenimiento del panteón y para las fiestas patronales; de ser así, en algunos pueblos le permitirán enterrarse allí.

De acuerdo con datos del Gobierno del Distrito Federal, en la ciudad actualmente existen 118 cementerios de los cuales 103 (87%) son oficiales, y se clasifican como sigue: 10 generales, 14 delegacionales, 77 vecinales (de pueblo) y 2 históricos generales. Existen además 15 cementerios concesionados que suman sólo 13%. Hoy en día, la superficie total que ocupan los panteones es de 825 hectáreas.⁹

Es posible que no todos los panteones de pueblo estén incluidos en nuestro recuento, pues algunos ya no están en servicio debido a que se encuentran saturados y otros son de reciente creación. Sin embargo, el considerable número de cementerios y su distribución en diferentes puntos de la ciudad revela cómo el panteón de pueblo todavía es un elemento relevante de cultura y tradiciones para estas comunidades, lo que explica que se hayan mantenido a través de los años (Mapa 16).



Día de muertos en San Pablo Oztotepec.

DÍA DE MUERTOS, LA CONMEMORACIÓN MÁS IMPORTANTE DEL AÑO EN LOS PANTEONES

A lo largo y ancho de la ciudad, y en otros estados del país, la conmemoración del Día de Muertos se ha convertido en emblema cultural de los mexicanos.

⁹ Edna Soto, *Los panteones del Distrito Federal: hacia una cultura de la cremación*, Gobierno del Distrito Federal, Consejería Jurídica y de Servicios Legales, 2003 (http://www.consejeria.df.gob.mx/est_legislativos/cementerios/panteones.html, 16 de junio de 2003).



Día de muertos en
San Pablo Oztotepec.

Uno de los rasgos que llama la atención de investigadores y escritores es que se trata de un acto solemne y a la vez festivo, en el que se reconoce una especie de broma o burla hacia la muerte, es decir, una cercanía juguetona que no se observa en otros lugares. El sentido festivo se expresa en los dulces hechos en forma de cráneos, ataúdes, adornos de esqueletos disfrazados, y las famosas “calaveras” (versos divertidos sobre la supuesta muerte de determinados personajes, casi siempre muy conocidos en la sociedad); y por otra parte está el ritual que supone la comida y la bebida para dar la bienvenida a los muertos, así como la riqueza o sencillez que se encuentra en las ofrendas que se colocan en las casas de muchas familias y en las tumbas de algunos panteones, todo ello forma parte de este distintivo culto a los muertos.

Durante la Colonia, el cristianismo modificó la actividad cultural de los pueblos indígenas asentados en el Valle de México y las antiguas prácticas religiosas se fusionaron con los nuevos conceptos de la religión católica. Así, el suceso más importante que se realizaba en los panteones en honor de los muertos era la celebración de Todos Santos y el Día de las Ánimas. Existe muy poca información acerca de cómo los mexicanos llevaban a cabo las celebraciones de muertos en la Nueva España. Sin embargo, el relato del fraile capuchino Francisco de Aljofrín, que data de 1740, da noticia de la existencia y venta de figurillas de pasta de azúcar durante estas festividades, llamadas alfeñiques; término que también alude al nombre que se reconoce como propio de la fiesta tradicional mexicana para venerar a los difuntos y que es precisamente el Día de Muertos.¹⁰

En la actualidad no se habla de un solo día de conmemoraciones, sino de varias fechas en que se recuerdan diferentes tipos de difuntos: el 28 de octubre se reza y ofrenda a los “matados”, o muertos en forma violenta; el día 1 de noviembre se recuerda a los “muertos chiquitos”, es decir, a los que murieron siendo niños; y el 2 de noviembre se reserva para los “muertos grandes”, o los que

¹⁰ Stanley Brandes, “El día de muertos, el *halloween* y la búsqueda de una identidad nacional”, *Alteridades*, año 10, núm. 20, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa, 2000, p. 11.

murieron adultos. Esta última es propiamente la fecha conocida como Día de Muertos, pero por costumbre todas estas conmemoraciones se conocen en conjunto con el mismo nombre pero en plural.

Los “Días de Muertos” perduran como una costumbre muy antigua y aunque en los distintos lugares de la República hay prácticas variadas en torno a ellos, es una tradición constante, sobre todo en las regiones centro y sur. En el caso específico de la Ciudad de México, la gente acude en forma masiva a los cementerios para venerar a sus muertos durante estos días especiales: celebran misas solemnes y rezan el rosario acompañados de sus párrocos, les llevan velas, flores y algunas veces ofrendas grandes y músicos para recordarlos en el lugar donde yacen.

COSTUMBRES FUNERARIAS Y CREENCIAS ACERCA DE LOS MUERTOS EN PUEBLOS DE LA CIUDAD

La riqueza de las prácticas rituales mortuorias dentro de los pueblos que aún persisten en la Ciudad de México es tan amplia como diversa, sin embargo, algunos de los trabajos que encontramos al respecto, que datan de los años setenta y ochenta, subrayan el hecho de que estas costumbres se han ido extinguiendo —situación que continúa hasta el presente—; no obstante, podemos

LOS ANIMEROS DE SAN JUAN TLILHUACA, UNA EXPRESIÓN PARTICULAR DEL DÍA DE MUERTOS

TERESA MORA VÁZQUEZ*

EL PUEBLO SAN JUAN TLILHUACA, “lugar de tierra negra o lugar que posee lo negro”, se ubica en la delegación Azcapotzalco, en un espacio habitado en la época prehispánica por grupos tepanecas al norte y mexicanos al sur. Esta división persiste en la memoria histórica de sus habitantes, y todavía hay quienes se identifican: “Yo soy de San Juan Mexicano,” o “Yo soy de San Juan Tepaneca”. Cuando llegaron los españoles percibieron esa diferencia étnica y en consecuencia

les asignaron diferentes santos patronos: San Juan Tepaneca festejado el 24 de junio y San Juan Mexicano, el 24 de diciembre. No obstante esta división y la celebración de dos fiestas patronales por muchos años, una dedicada a san Juan Bautista y otra en honor de san Juan Evangelista, los nativos acordaron fusionarlas para juntar esfuerzos y recursos y darle mayor lucimiento a una sola fiesta patronal.

Desde su fundación, San Juan Tlilhuaca fue famoso por la práctica de la medicina natural y herbolaria, pues recibió una emigración de indios poseedores de este conocimien-

to, quienes al ser considerados brujos por los españoles, fueron perseguidos sistemáticamente durante los primeros siglos de la Colonia. Por largo tiempo, y gracias a la efectividad de sus prácticas curativas, reconocidas más allá de los poblados de su entorno, estos médicos recibieron el sobrenombre de “Los Brujos de San Juan”.

En la época del presidente Lázaro Cárdenas, dos jóvenes recibieron de manos del comisariado ejidal becas de estudio; uno de ellos se convirtió en el primer médico del pueblo. Posteriormente, en los años cincuenta dos nativas del pueblo se titularon

* Coordinadora del proyecto “Atlas Etnográfico de la Ciudad de México”.

afirmar que su persistencia se asocia con la profundidad que representan las creencias mágico-religiosas para sus habitantes como elementos relevantes de identidad étnica.

Ochoa Zazueta, estudioso de las costumbres funerarias y la religiosidad en el pueblo de Mixquic, lo explica con precisión: “Nuestra experiencia en algunas comunidades de reconocida filiación indígena, nos ha hecho observar que, cuando los procesos de extinción cultural son avanzados, el grupo se pertrecha como sobrevivencia de su etnidad, cuando menos en factores lingüísticos, parentales y mágico-religiosos, reductos finales ante lo evidente de su secularización.”¹¹

En la actualidad todavía existen ritos funerarios con elementos de creencias ancestrales combinados con los que son propios de la religión católica; los encontramos documentados sobre todo en regiones al sur de la ciudad: Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac, lo que no excluye que también los haya en otros pueblos, pero como mencionamos, la disminución de estas prácticas es mayor en otros lugares.

Como ejemplos de estos ritos funerarios tenemos que cuando muere un bebé en Zapotitlán,¹² Tláhuac, generalmente lo visten de blanco, de angelito, y antes de ponerlo en su ataúd, lo colocan en una mesa con un mantel también blanco,

¹¹ Jesús Ángel Ochoa Zazueta, “Mixquic, análisis...”, *op cit.*, p. 137.

¹² Míriam Manrique, entrevista con el profesor Lázaro González Peña, nativo de Zapotitlán y director del Museo de sitio de Tláhuac, realizada el 9 de julio de 2004.



Oración de los animeros de San Juan Tlilhuaca.

la cual adornan con arcos de flores blancas, de preferencia alhelí o nube, en algunos casos unas niñas cargan la mesa hasta la iglesia, antes de llevarlo a enterrar. Cuando se trata de un bebé mayor de un año o que ya está bautizado, lo visten como el santo al cual la familia le tiene más devoción; los padrinos de bautizo son los encargados de vestirlo. En el caso de personas jóvenes se acostumbra vestirlos de blanco porque, según las creencias religiosas del pueblo, este color es símbolo de pureza. Además tienen que llevar una rama de rosa de castilla o una vara de membrillo que les servirá para espantar a cualquier animal o cosa extraña que se pueda presentar para agredir el alma del muerto en su camino hacia el cielo, y es que ellos ya no manejan el concepto de inframundo como los antiguos nahuas, porque sus creencias ahora están orientadas por la religión católica.

Tradicionalmente, los habitantes de Tláhuac velan a sus difuntos en casa. Este suceso es motivo de una comida ritual en la que se sirven los platillos propios de cada lugar; el objetivo es que los deudos muestren el interés hacia el fallecido y



Día de muertos en San Pablo Oztotepec

de parteras. Una de ellas ejerció esta profesión por más de 30 años. Con la presencia de un médico y una partera, consideran los naturales de San Juan, se rompió la práctica exclusiva de la medicina herbolaria, pero no la fama de los curanderos del pueblo.

En San Juan Tlilhuaca, cuando eran ejidatarios —merced a la dotación de tierras de las haciendas de Careaga y del Rosario durante el gobierno del presidente Portes Gil— en sus festividades religiosas dedicadas a san Isidro Labrador y la santa Cruz, solicitaban su intervención para lograr buenas cosechas; actualmente los ruegos son para recuperar la salud, resolver problemas y, sobre todo, para contar con su protección durante todo el año.

Gracias al interés de los nativos se creó el Grupo Cultural 24 de Junio, con el objetivo de conservar y difundir la historia y tradiciones de su pueblo, entre las que ocupan un lugar muy especial las celebraciones en torno al Día de Muertos. Un

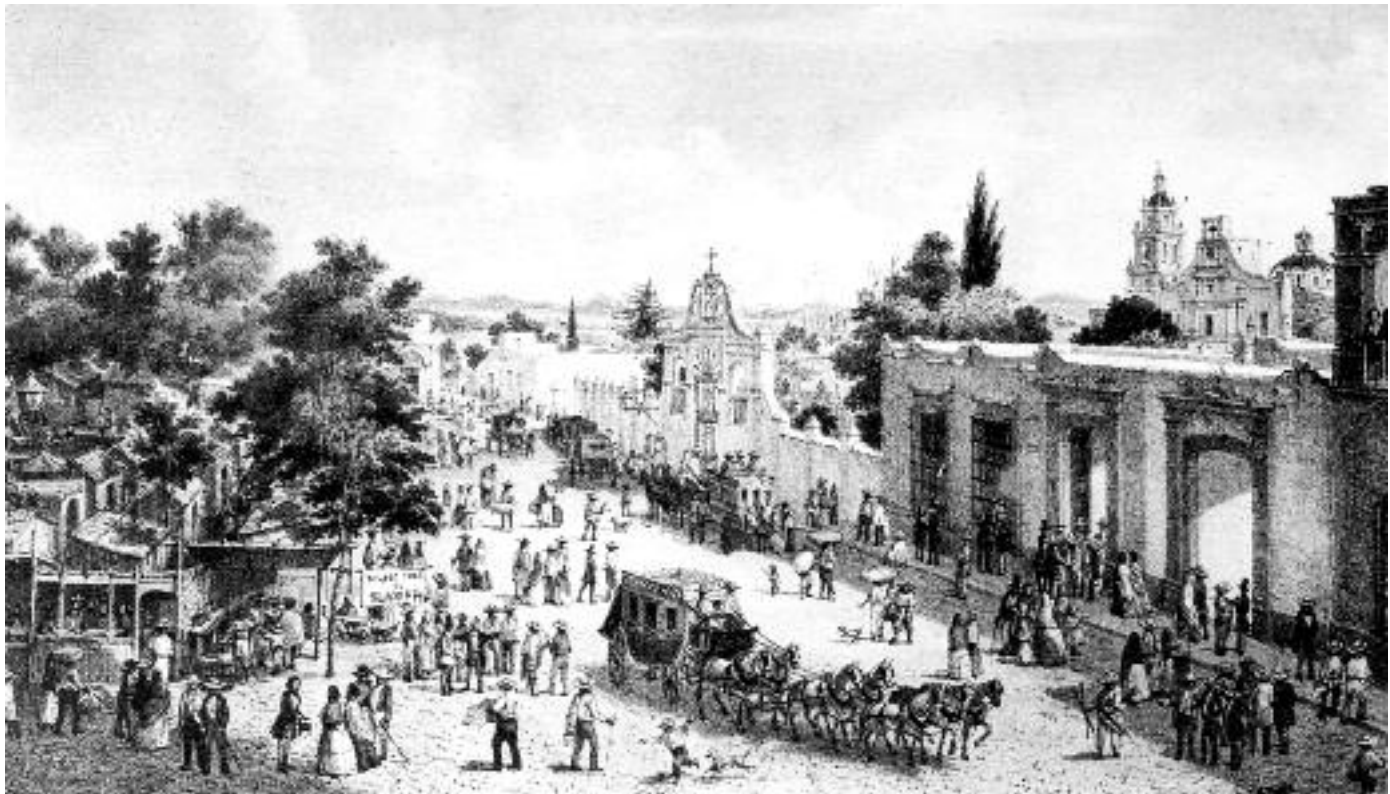
ritual particular del pueblo, introducido por el beato Juan Sebastián de Aparicio durante la Colonia, es “La Procesión de los Animeros”, celebrada el día 1 de noviembre a la que asisten vecinos, visitantes y familiares de los pueblos y colonias cercanas.

Ese día por la tarde inicia la procesión en la que participan jóvenes y adultos, vestidos con ropa de manta, gabán y sombrero; la muerte, representada por un hombre con disfraz de calavera cargando su guadaña, y dos jovencitas que portan un estandarte con el nombre del pueblo y con las imágenes de Mictlantecutli y Mictlancíhuatl, señor y señora de la muerte.

Parte importante de la comitiva son el cohetero y el campanero encargados de anunciar la presencia de los “animeros”. Atrás van los ayateros, jóvenes dedicados a cargar la ofrenda recibida en cada casa visitada. El recorrido dura aproximadamente tres horas, y durante

el trayecto se van sumando niños, hombres y mujeres de todas las edades.

La procesión la encabeza una persona con la imagen de un ánima encadenada y envuelta en llamas, que la guía a los hogares donde rezarán por los difuntos de la familia. Durante el trayecto entonan canciones de saludo, y aunque se van anunciando con los cohetes y la campana, deben tocar la puerta de la casa en turno, para que sus moradores los inviten a pasar. Así, los animeros saludan y se presentan como las ánimas del purgatorio, visitantes exclusivos del 1 de noviembre. Entran cantando una letanía hasta colocarse frente a la ofrenda doméstica y con sus cantos y algunos padrenuestros y avesmarías, le otorgan mayor solemnidad a la ofrenda. Normalmente, las oraciones las repiten los integrantes de la familia y quienes se encuentran presentes. Después de recibir su “ofrenda” compuesta por fruta, panes de muerto y vela-



El Calvario, San Agustín de las Cuevas, Tlalpan.

doras, los animeros dejan la casa cantando:

Salgan, salgan, salgan ánimas en pena
que el rosario santo rompa sus
cadenas.

Este rito se repite en cada una de las más de 50 casas que visitan, desde algunas muy modestas hasta residencias elegantes, en donde se colocan distintos tipos de ofrendas: unas sencillas con algunas frutas y veladoras y otras profusamente adornadas con papel picado, fotografías y diferentes objetos de acuerdo con los recursos y creatividad de cada familia. Paralelamente a la procesión de los animeros, en la Plaza de los Ahuehuetes, lugar de reunión de la gente del pueblo y por donde pasan varias veces, se representa la tradicional danza de Concheros.

A lo largo de las visitas, la ofrenda va creciendo y para trasportarla los ayateros depositan sus productos en una bicicleta acondicionada para

la carga o en una especie de carretilla de mayor capacidad para llevarla al campo santo al término del recorrido. En la entrada del recinto, junto a los adornos y cuadros con representaciones de códices del pueblo, suelen poner una clásica calavera firmada por algún nativo del pueblo:

La muerte hacía su lista
sombreándose en el panteón
pero al ver la gran devoción
dijo, mejor no me llevo a nadie
pero échenme una canción.

R. R.

Dentro de la capilla acomodan los productos de la ofrenda para repartirla a los niños en la noche del 2 de noviembre. Mientras tanto, la concurrencia disfruta de las actividades culturales y degusta los tradicionales tamales y atole del Día de Muertos.

En el campo santo, por ser el día de los difuntos chiquitos, la mayoría de las tumbas ubicadas al lado dere-

cho y hacia el oriente se adornan con flores, globos y juguetes, otorgando al espacio ritual el contenido simbólico que distingue a los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Cuando llegan los animeros se les recibe con el repique de campanas de la capilla del panteón, y allí les espera gran cantidad de lugareños congregados para rezar el rosario. Los niños, por su parte, con trajes de *halloween* observan con curiosidad a los personajes de la procesión mientras preguntan a sus padres quiénes son: "Son animeros, hijo", respuesta a la que sigue una explicación cuyo significado guardarán en su memoria como parte de las tradiciones del Día de Muertos en su pueblo, San Juan Tlilhuaca.

que su partida no pase desapercibida entre la comunidad. En estos casos, se tañen las campanas de la iglesia a las cuatro de la tarde y la gente se pregunta quién murió. Los más allegados acuden al domicilio a entregar una donación que puede ser desde un kilo de frijol, arroz, azúcar, etc., hasta el compromiso de ayudar a preparar la comida para ese día, o para alguno de los días en que se rece el novenario.

El ataúd es llevado por las calles y lo acompañan sus familiares y amigos. Primero van a la iglesia para celebrar la misa de cuerpo presente y luego hasta el panteón. En numerosas ocasiones en los pueblos de Tláhuac se acostumbra que en el cortejo vayan músicos, que pueden ser bandas de viento, mariachis o grupos nortños, dependiendo de los gustos y la capacidad económica de la familia.

Un aspecto que llama la atención en estos rituales es el que realizan alrededor de quienes trabajan la tierra, en concreto nos referimos a los chinamperos, tanto en San Pedro Tláhuac como en Mixquic.¹³ Cuando muere alguno de éstos —sobre todo si se trata de un anciano—, se le viste con la indumentaria que usaba para trabajar así como sus herramientas: azadón, coa y el remo de su trajinera; lo colocan en la misma para hacer un viaje a través del “Lago de los Reyes Aztecas”, como se conoce al lago de esta población. En los días subsiguientes al entierro, se reza un rosario durante nueve días, en los cuales los familiares se turnan para ofrecer comida a los asistentes. Cuando termina el novenario se hace “el levantamiento de la cruz” que se puso en la casa, en el lugar donde murió la persona; esta figura puede estar hecha de flores o cal; lo que queda de la cruz los familiares lo guardan en su domicilio o lo esparcen en la tumba del fallecido.

Mucha gente de Mixquic tiene la creencia de que el familiar muerto se convierte en un protector sobrenatural que vigila el comportamiento de los que se quedan en la tierra, a veces puede juzgarlos para mandar castigos o premios, es una especie de intermediario con la divinidad, lo que en ocasiones provoca temor entre sus allegados.¹⁴

Durante los Días de Muertos en Tláhuac se generaliza la creencia de que los difuntos de cada hogar llegan para recibir el homenaje que los vivos les dispensan; ésta sería una visita benéfica, pero también puede tornarse negativa ya que, como lo atestiguan varias leyendas de la tradición oral en Mixquic, todavía hay quienes piensan —sobre todo los ancianos— que el descuidar la ofrenda puede traer desgracias, provocar visiones de sus familiares muertos en condiciones negativas y, en casos extremos, propiciar la muerte de aquellos que desdeñaron el rito de bienvenida a los muertos. En todos los pueblos de Tláhuac esta conmemoración es parte importante de su calendario ritual.



Panteón vecinal del pueblo de Culhuacan.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Jesús Ángel Ochoa Zazueta, “Mixquic, análisis...”, *op cit.*, p. 86.

SAN ANDRÉS MIXQUIC

Este pueblo se localiza en la delegación Tláhuac, cerca de los límites con el Estado de México, en el extremo sur de lo que era el lago de Chalco. En la época prehispánica estuvo habitado por los mixquicas y su fundación como centro de importancia tuvo lugar alrededor del año 1150 d.C. Sufrió varias invasiones de los mexicas y al final fue colonizado por éstos durante el siglo XV y parte del XVI.

En la actualidad aún existen en Tláhuac siete pueblos y Mixquic es uno de ellos. Año con año se realizan allí una serie de actos para rendir homenaje a los muertos y por su magnitud se ha convertido en referencia indispensable para analizar este fenómeno en la Ciudad de México. Se trata de una celebración popular a la que asisten miles de personas. En las calles de varios pueblos de Tláhuac, y en las del propio Mixquic, se cuelgan afuera de las casas estrellas de colores hechas con cartón y papel de china, celofán o plástico de colores vistosos, como señal para orientar el camino de las almas hacia sus hogares.

El adorno del panteón es el tradicional con flores, sahumerios con incienso y copal, cirios, velas y veladoras, pero la flor favorita de sus habitantes y la que abunda ese día es el cempoalxóchitl (cempasúchil), con cuyos pétalos forman caminos desde la entrada de las casas hasta el cementerio para ayudar a los muertos a encontrar el regreso al hogar cuando van, en espíritu, por su ofrenda. El panteón rodea a la iglesia construida con piedra de color negro por monjes agustinos hacia el año 1563.

Como en otros pueblos, la campana de la iglesia dobla en la tarde del 1 de noviembre para dar la bienvenida a los “angelitos”, es decir, a las almas de los niños muertos; en los altares domésticos y en las tumbas encontrarán alimentos y juguetes para disfrutar de su breve visita. Para los muertos adultos, las ofrendas y altares de las casas ofrecen una inmensa variedad de objetos, desde la comida tradicional que más gustaba al difunto (tamales, atole, mole con pollo, arroz o camote en dulce) hasta sus utensilios de trabajo (machetes, azadones, redes, remos o quizás su violín o guitarra); no es inusual que se coloque ropa, rebozos, huaraches, gabán o tal vez un sombrero. Tampoco puede faltar el pulque, tequila o aguardiente, si es que el difunto gustaba de ellos, cigarros con cerillos y también un vaso con agua para mitigar la sed. A veces hay fotografías de los muertos, o imágenes de santos, calaveritas de dulce, papel picado y, como elemento esencial, la flor amarilla del cempasúchil.¹⁵

Los cirios y las veladoras tienen un papel esencial en las ofrendas, sobre todo en las de los panteones.

Los cirios simbolizan luz, signo también muy utilizado en las ceremonias de Mixquic, porque tienen la creencia de que guían los pasos de las ánimas en su viaje a la eternidad. Se piensa que las almas de los difuntos atraviesan ríos caudalosos y peligros constantes en las tinieblas en sus idas y venidas a la tierra en donde crecieron. Las veladoras que se colocan en los sepulcros son símbolo de inmortalidad, sirven no sólo para disipar las tinieblas, sino también para

¹⁵ Isabel Vargas Pérez, “Mixquic en el Día de Muertos”, *Ce-Acatl*, núms. 51-52, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos y Lingüísticos Ce-Acatl, 1993, p. 20.



Capilla de San Juan,
Xochimilco.

manifestar alegría. Arden junto a la cruz, la cual es el emblema de la resurrección y de la inmortalidad que espera en el mismo lugar de la sepultura.¹⁶

El acontecimiento culminante de estas festividades sucede en el panteón el día 2 de noviembre por la noche y se conoce con el nombre de iluminación. Se trata de un espectáculo en el que todas las tumbas del panteón se ven iluminadas sólo por las velas, veladoras y cirios; en esos momentos se puede percibir en el ambiente el aroma del incienso y el copal fusionados con los de las innumerables flores (que en el día son adornos de colores vistosos y en la noche se tornan invisibles). El silencio y el ambiente espiritual impresiona a propios y extraños; los rezos son desde adentro, en silencio, y un aire de solemnidad se extiende entre los presentes. Esa noche, cada familia se agrupa junto a la tumba de su ser querido o amigo para despedirlo durante ese momento brillante y a la vez lúgubre, llamado también “lumbrada” por los habitantes del lugar.

Se dice que a fines de los años setenta, el Día de Muertos un visitante encontró en el panteón del pueblo una fosa común en donde había huesos y cráneos regados por el piso; este personaje se conmovió al ver estos restos abandonados y fue pidiendo a cada familia que estaba en las tumbas, que le regalaran una flor o una vela para adornar el lugar y le puso una cruz de madera. Así nació lo que la gente del pueblo llama *tzompantli*, que es la ofrenda a los muertos olvidados; desde entonces, cada año se adorna la fosa común.

En Mixquic existe una diosa que fue hallada en excavaciones arqueológicas: Miquixtli, de quien se dice que en tiempos remotos representaba a la muerte. Esta diosa se encuentra en un jardín junto a la iglesia detrás de la vieja torre del campanario, y está flanqueada por dos arbustos con flores. Esta deidad posee dos rostros, uno al frente y otro detrás de la cabeza, yace en un pedestal que en un lado tiene dos escalones donde la gente que la venera coloca veladoras; en el

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.



El tzompantli de Mixquic.

otro lado se reconoce a sus pies una pequeña pileta de agua con dos figuras de piedra en forma de cráneos, uno a cada lado.

Durante los días dedicados a los muertos hay infinidad de puestos de comida y artesanías en las calles del pueblo. Las ofrendas domésticas son para la intimidad de la familia, pero hay ofrendas públicas que participan en un concurso. También se acostumbra poner ofrendas en las escuelas.¹⁷

Otro suceso importante son las representaciones en la explanada con calaveras de carrizo articuladas —que funcionan en forma de títeres—, la cuales se empezaron a presentar desde hace más de veinte años y se han convertido en parte de las costumbres del pueblo; hoy en día estas artesanías son muy importantes para mantener la tradición. La elaboración de éstas —en la que participan sobre todo los jóvenes— consiste en desde cortar el carrizo cuando aún esta verde, para que sea manejable, transportarlo en trajinera a la casa y limpiarlo, hasta usar la imaginación para crear estas sorprendentes artesanías; además con el mismo carrizo hacen objetos para la escenografía.

¹⁷ Míriam Manrique, entrevista citada.



La diosa de la muerte
Miquixtli en Mixquic.

Para el espectáculo del día 2 de noviembre, los personajes se visten y preparan para las diferentes representaciones que se harán con estas calaveras, los temas son acerca de la vida cotidiana del pueblo y de sucesos importantes del país y del mundo durante ese año. Se realizan de quince a veinte representaciones que también son premiadas por un jurado.¹⁸ Algunos años también se ha llevado a cabo una procesión con personas vestidas de negro que cargan un ataúd, rezan a los muertos en sus respectivas casas y piden ofrenda (pan, fruta, ponche, dulces, etcétera).

De acuerdo con la creencia popular, se ha conservado la noción de que las almas de los difuntos son etéreas, por lo que la gente dice “que son como de aire, como viento”, y que vienen a visitarlos durante estos días y también a absorber el aroma de las flores, los alimentos, el incienso y el copal que les ofrendan sus seres queridos, para después dispersarse en el viento y volver al lugar que ahora es su morada.

¹⁸ *Idem.*

Las ofrendas domésticas de los “días de muertos” en La Candelaria, Coyoacán

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS*

EL INTENTO DE BUSCAR LOS ORÍGENES DE NUESTRAS CEREMONIAS Y rituales mortuorios, sea en nuestros grupos indígenas en el México prehispánico o en el momento de la conquista española en el que tuvo lugar la fusión de culturas, nos parece un tanto ocioso ya que la creencia de que los muertos en determinado día del año, “la noche de ánimas”, llegan para comer, obtener calor y convivir por un corto lapso con los vivos, los llamados banquetes funerarios, los aparecidos, las diversas formas de enterramientos, las ofrendas mortuorias y el temor de que los muertos despierten o vuelvan a la vida, entre otras más, se pierde en el tiempo y tienen un carácter universal. Más bien resulta interesante estudiar las variantes que de estas ideas se presentan en cada cultura.

Desde la antigüedad europea se han informado las visitas periódicas de los difuntos a sus antiguos hogares y una serie de ceremonias dedicadas a ofrendarlos en el momento de la muerte, inmediatamente después o tiempo más tarde en recuerdo de su memoria. Esas creencias adquirieron tal importancia, que a pesar de la cristianización, en el siglo IX el papa Gregorio IV vió la necesidad de incorporar en el calendario litúrgico católico la celebración de las festividades dedicadas a los muertos.¹

En forma paralela a las creencias europeas, en el México prehispánico existía, en el momento de la conquista, la celebración de algunas fiestas consagradas a los muertos.² De este modo, fray Diego Durán³ relata que:

...a ocho de agosto, según nuestra cuenta celebran estas naciones el mes noveno de su año, por el orden de 20 días como los demás. Llamaban a la dicha fiesta que en un principio de este mes celebraban con gran regocijo posible Miccailhutontli, el cual vocablo es diminuto y quiere decir fiestecita de los muertos (o fiesta de los muertecitos). Y a lo que de ella entendí, según la relación fue ser fiesta de los niños inocentes muertos, a los cual acudía el vocablo

* DEAS-INAH.

¹ J. M. Jensen, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE, 1966.

² Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte al filo de la obsidiana*, México, SEP, 1975; Yólotl González Torres, “Culto a los muertos entre los mexicas”, *Boletín del INAH*, II, 14, México, INAH, 1976.

³ Fray Diego Durán, *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme*, t. II, México, Porrúa, 1967, pp. 269-271.

diminutivo y así en lo que la ceremonia de este día y solemnidad se hacía, era ofrecer ofrendas y sacrificios a honra y respeto de estos niños.

[...] La segunda causa por lo que esta fiesta era diminutiva conviene a saber, porque era preparación y aparejo de la venidera que la llamaban fiesta grande de muertos, donde se les hacía a los grandes su solemnidad.

Durán considera esta fecha como el 28 de agosto de nuestro calendario y nos dice: “Era día solemnísimo y principal, donde se sacrificaba un gran número de hombres, en lo cual consistía la solemnidad y excelencia de las fiestas”.

Con la conquista, elementos de unas y otras de estas creencias se interrelacionaron, lo que condujo a que en la actualidad se presente en nuestro país una gran variedad de ceremonias y rituales mortuorios en distintos sectores sociales, que varían según el grupo de que se trate.⁴

En este trabajo nos vamos a referir a algunos aspectos relacionados con la fiesta de los “Días de Muertos”, el 1 y 2 de noviembre, si bien desde la víspera, es decir, el 31 de octubre, empiezan las celebraciones. Centraremos nuestra atención en aquellos datos vinculados con la instalación de las ofrendas domésticas, en uno de los grupos originarios del Distrito Federal, el pueblo de La Candelaria, en Coyoacán.

Hablar de este lugar nos parece interesante ya que se trata de un pueblo que, a pesar del impacto de la urbanización, conserva una diversidad de costumbres que poco ha variado con el transcurso del tiempo.

Ubicado en la confluencia de las avenidas División del Norte y Pacífico, La Candelaria constituye junto con Copilco el Alto, Copilco el Bajo, Los Reyes, San Francisco, Culhuacán y San Pablo Tepetlapa, uno de los pueblos de la ya mencionada delegación Coyoacán. Sus límites actuales son la colonia Ciudad

Jardín al norte, San Pedro Tepetlapa al este, Los Reyes al oeste y las colonias Díaz Ordaz y Ajusco al sur.

Aunque se han encontrado algunos vestigios prehispánicos en el lugar, existen pocos datos al respecto. No obstante, debemos señalar que Coyoacán constituyó uno de los asentamientos más antiguos del Valle de México. De este modo, sus fundadores procedentes de Chalco se asentaron ahí desde el siglo XII. Posteriormente, los tepanecas de origen otomí sometieron el lugar, aunque luego fueron a su vez sojuzgados por texcocanos y mexicas.⁵

A la llegada de los españoles, la actual delegación Coyoacán constituía una región agrícola bastante fértil gracias a la



Ofrenda doméstica en La Candelaria, Coyoacán.

⁴ Luis Alberto Vargas, “La muerte vista por el mexicano de hoy”, *Artes de México*, núm. 145, año XVIII, México, 1971, pp. 37-66; Ángel Ochoa Zazueta, *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor en una comunidad*, México, SEP, 1974; Lillian Sheffler, “Juego del velorio de ‘Angelitos’ en Tlaxcala”, *Cuadernos de Etnografía*, núm. 4, México, INAH, pp. 4-66; Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, 1977; Efraín Cortés et al., *Los días de muertos. Una costumbre mexicana*, México, GV Editores, 1986; Araceli Colín Cabrera, *Ha muerto un angelito en Malinalco. Del rito del duelo al duelo subjetivo*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 2001.

⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.

abundancia de agua. Los pueblos que la integraban eran tributarios de Tenochtitlan, lugar con el que sostenían intercambio comercial.

Los españoles se instalaron en Coyoacán, que entonces formaba parte del Marquesado del Valle de Oaxaca. Fueron los franciscanos quienes tuvieron a su cargo la evangelización en esa zona. En el siglo XIX, con el retiro de las aguas del lago de Texcoco, las zonas pantanosas que perduraron fueron propicias para que la agricultura se constituyera en la actividad principal debido a la construcción de drenes y canales.

Los antecedentes que se conservan de La Candelaria, propiamente, datan de 1577, año en el que se entregan en propiedad tierras a 40 familias. En ese



MAPA 17. La Ciudad de México en el año 2003. Fuente: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio, 2003).



Ofrendas domésticas en Tizapán.

momento ya existía una capilla abierta para los indios y se había construido un monasterio conocido como Nuestra Señora de Monserrat.⁶

La Candelaria conservó la fertilidad de su tierra y sus habitantes mantuvieron el trabajo agrícola hasta los años cincuenta, cuando se realizó un desvío de aguas por la construcción de algunas colonias aledañas, situación que dio lugar a un cambio de actividad entre sus moradores. Entonces La Candelaria se convirtió en un pueblo de trabajadores que hasta ahora se emplean en muchas de las fábricas próximas. No obstante, en el pueblo han sobrevivido algunos artesanos (coheteros, herreros, carpinteros, etc.), así como pequeños comerciantes. Las artesanías actuales consisten en arreglos florales, coronas y portadas con adornos de flores para las fachadas de las iglesias.

La especulación comercial hizo que algunos habitantes vendieran sus terrenos cultivables y ello dio paso a la construcción de condominios, a los que llegaron a vivir familias acomodadas, en su mayoría procedentes de otras partes de la Ciudad de

⁶ L. Garay Hansen y M. Lavore Herrera, "Cultura popular como patrimonio", *Habitación, Problemas de Vivienda y Urbanismo*, núm. 6, abril-junio, México, Fondo de la Vivienda del ISSSTE, 1982, pp. 45-53.

QUINTO A LA CALAVERA

TERESA MORA VÁZQUEZ*

UNA EXPRESIÓN DEL CARÁCTER lúdico de las festividades de muertos en las calles de algunos pueblos originarios, la representan los niños durante las tardes de los últimos días de octubre y muy especialmente la del primero de noviembre.

Pedir la calavera fomenta en los niños una relación poco solemne con la muerte, porque gracias a ella tienen la oportunidad de convivir con sus amigos, pero sobre todo

conseguir dinero y golosinas para disfrutarlos durante estas fiestas.

Antes de la influencia del *halloween*, los niños de los pueblos de La Candelaria, Coyoacán; San Lorenzo Huipulco, Tlalpan; Santiago Tepalcatlalpan y San Mateo Xalpa, en Xochimilco, por mencionar algunos, preparaban con anticipación su calabaza o chilacayote, la mayoría de ellos cosechados en las tierras lugareñas; le hacían un orificio para extraer la pulpa, después le confeccionaban sus ojos en forma de triángulo o alargados y los más curiosos la boca y los dientes, finalmente le

colocaban dentro una vela, no sin antes ponerle su asa y una ranura a manera de alcancía. En este trabajo ponían cierto esmero porque un buen diseño podía ser motivo para conseguir más de una moneda. A los más pequeños sus padres les elaboraban la calavera.

Una vez lista la calabaza, los niños formaban pequeños grupos en las calles más transitadas y cuando descubrían a lo lejos alguna persona salían "disparados" para ser los primeros en pedir el "quinto a la calavera", y quienes llegaban en último lugar de inmediato volteaban en

* Coordinadora del proyecto "Atlas Etnográfico de la Ciudad de México".

México. Estos recién llegados casi nunca se han integrado a las costumbres del lugar. De igual modo, las tierras ejidales fueron permutadas por otras en los estados de Veracruz e Hidalgo. La propiedad comunal hasta el momento sigue en litigio.

A pesar del embate de la urbanización, La Candelaria cuenta con 10 886 habitantes⁷ que aún conservan muchas de sus antiguas tradiciones, mezcladas con aspectos de religiosidad popular, de modo que se celebran ocho fiestas religiosas durante el año, además de la Navidad, los Días de Muertos, la representación teatral de la Pasión de Jesús durante la Semana Santa y, en ocasiones, el Carnaval.

RELACIÓN VIVOS-MUERTOS

Primero queremos describir de manera somera la concepción que se tiene en este pueblo de la relación que mantienen los vivos con los muertos. Dicha relación puede presentarse en varios niveles: individual, familiar y comunal. Asimismo, en el propio imaginario del lugar aparece una serie de

Día de muertos.

⁷Censo de Población de 1995.



todas direcciones para ubicar al futuro benefactor y correr para aborarlo antes de que éste se quedará sin monedas. Cada cierto tiempo se juntaban para comentar la cantidad recolectada, así, de cinco en cinco centavos juntaban hasta tres pesos, especialmente quienes salían por lo menos con quince días de anticipación. Los niños de escasos recursos entregaban a su mamá el dinero que habían juntado y lo utilizaban para comprar el pan de la ofrenda.

Aun cuando la mayoría de los niños que se animan y les dan permiso en su casa tienen entre 8 y 12 años, al grupo se integran algunos más pequeños, quienes cogidos de la mano de su madre o de sus hermanos mayores, si bien retrasan la carrera, con una sonrisa logran ganarle la moneda a los más rápidos.

Pedir un “quinto a la calavera” fue un pregón utilizado hasta que se incrementó el precio de los dulces,

entonces cambió, primero a “veinte a la calavera” y últimamente a “un peso para la calavera”.

A partir de los años sesenta, cuando disminuyó la actividad agrícola, los niños empezaron a utilizar además de la calabaza o chilacayote, cajas de cartón, en general de zapatos, tratando de seguir el diseño tradicional; más o menos al finalizar esa década, se incorporan las calabazas de plástico y los disfraces al estilo *halloween* y algunas personas empezaron a regalar dulces en lugar de monedas, sin que por esto pierda el contenido simbólico de la

tradición, pese a la nostalgia de los abuelos por el original “quinto a la calavera”.

Una ceremonia particular celebrada la noche del 1 de noviembre que también ha sufrido la influencia del *halloween* es *El oso de la Magdalena Petlaco*, Tlalpan.¹ Esta tradición inicia durante la Revolución, el 1 de

¹ La etnografía de este ritual se obtuvo de Isaías González Andrés y Loreto González Flores, “El oso, tradición auténtica de Magdalena Petlaco”, en Mario E. Mancilla González, *Memoria viva de ocho pueblos de Tlalpan, México*, Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Desarrollo Social-INAH-Delegación Tlalpan-Praxis, 2004, pp. 116-121.

representaciones que podemos encontrar tanto en el aspecto real como en el simbólico.

A cada uno de estos aspectos corresponden por lo general determinados rituales que describimos más adelante. En La Candelaria, el límite entre el



Ofrenda de muertos en Culhuacán, Iztapalapa.

mundo de los vivos y el más allá, donde moran los muertos, representa una débil línea fronteriza fácilmente franqueable. A pesar de que se toman en cuenta los sitios a los que llegan las almas de las personas fallecidas, apegados a lo planteado por la concepción católica, esto es, el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo, se piensa que “los muertos están entre nosotros todo el tiempo en espíritu. No podemos verlos pero ellos a nosotros sí”.

De igual manera se distinguen algunas reminiscencias de la creencia prehispánica del camino que recorre el fallecido para llegar a su último destino, ya que se dice

que atraviesa lugares agrestes en los que se encuentran montañas de cada lado, infestados de culebras que pueden atacarlos en el camino. El lado derecho de

noviembre de 1929 confirmar este dato, fundada por los señores Francisco Romero, Emilio Romero y el señor Contreras con el fin de que los soldados no se acercaran al poblado durante la noche. Estos señores salían por la noche con una flauta y el gabán amarrado en uno de sus extremos para simular “las orejitas y la trompita del oso, que según ellos provenía de África.”²

Otro propósito era alegrar a los pobladores e informarles que se acercaban los fieles difuntos para convivir con ellos nuevamente, ya que en la época revolucionaria la celebración se había suspendido por los constante saqueos.

Poco tiempo después se empezó a representar dentro de los hogares, donde el oso danzaba al son de la flauta y pedía alimentos y vino argumentando estar hambriento y cansado por el largo viaje realizado desde el continente africano. Los de la casa

le daban fruta y tamales de la ofrenda a nombre de los abuelitos o del “pale” grande (el padre difunto) y el oso volvía a danzar hasta caer de cansancio, para recibir más fruta y alguna bebida, vino o pulque. Esta ceremonia se representaba en diferentes casas a lo largo de toda la noche del 1 de noviembre.

Después de varios años de colaborar con los mayordomos del castillo para la fiesta de la patrona del pueblo, en 1955 la danza del oso fue representada por niños y adolescentes en grupos de cinco a diez integrantes, quienes bailaban de casa en casa al son de un flauta y acompañados por un niño y una niña vestidos de viejitos; muchos de la comitiva llevaban una calavera de chayote y otros, organizados en parejas, se cubrían con cobijas arregladas para simular las orejas y el hocico de un oso. Después de un diálogo que se repetía en cada visita, el oso bailaba hasta caer de cansancio para recibir pan y fruta de la ofrenda, alimentos

que repartía entre los miembros del grupo al terminar el recorrido. Esta distribución ha sido motivo de pleito en varias ocasiones.

Actualmente la danza manifiesta ciertas variaciones, ya no se hace el diálogo y no todos niños se ponen la cobija como disfraz de oso, algunos seleccionan una máscara de muerte o de algún político corrupto y tanto éstos como sus padres prefieren el traje de bruja y la calabaza de plástico.

Algunos osos ya no usan la flauta, se han modernizado y ahora utilizan una grabadora con música tecno, cumbias y salsa; algunas personas de las casas que visitan, piden al oso que baile sus melodías predilectas interpretadas por una banda. Pero aun con esos cambios, para la mayoría de los nativos el oso es una tradición de la que se sienten orgullosos y han procurado conservarla para el disfrute de las futuras generaciones.

² *Ibidem*, p. 123.

esa ruta es el que toman los buenos, mientras que los malos siguen su rumbo por la parte izquierda. Debido a esta creencia, los muertos son enterrados con, además de un crucifijo, una vara de membrillo o rosal, o incluso ambas, que servirán para protegerse de los peligros mencionados en su viaje al más allá. Tenemos, así, el relato de los familiares de una mujer muy anciana que antes de morir pidió que en el momento que esto sucediera la colocaran en el piso de la cocina “para despedirse de la tierra” y que en su ataúd, además de la vara, introdujeran unos montoncitos de maíz y frijol, para de ese modo tener comida en su camino al otro mundo.⁸

NIVEL INDIVIDUAL

Desde el punto de vista individual, las relaciones vivos-muertos se observan cuando alguien se encuentra con una persona, platica con ella y luego se entera de que sostuvo una conversación con alguien que había muerto momentos antes.

Asimismo, se puede recibir la visita periódica de una persona, que después se confirma como un muerto. Una de las curanderas más conocidas del lugar recibió en varias ocasiones, en su casa, la visita de un hombre sin saber que se trataba de un fallecido. Éste, por cierto, le enseñó su profesión de curandera. También, cuando ella padeció una grave enfermedad, otra curandera amiga, que tenía años de haber muerto, la curó en sueños.

Algunas personas a las que han dado por muertas de manera errónea comentan que, mientras estaban en ese estado de muerte aparente, se encontraron con amigos fallecidos, quienes les devolvieron a este mundo diciéndoles: “Todavía no es tiempo que estés aquí, tu vela no se ha apagado, ¡regrésate!” Esta afirmación se basa en la creencia de que cada persona tiene en el más allá una vela que corresponde a su vida, la cual se extingue cuando la vela se apaga.

En ocasiones se puede ver la muerte antropomorfizada, que se aparece bajo la forma de un charro vestido de negro (“El charro negro”), signo premonitorio de la muerte próxima de la persona que presencia dicha aparición. Lo mismo puede decirse de alguien que oye que lo llaman por su nombre y no distingue a nadie.

Como ocurre en casi todas las culturas del mundo, a los muertos también se les teme, lo cual, por cierto, es uno de los hechos que a través de los tiempos ha impulsado



Ofrenda de muertos en Tizapán, Álvaro Obregón.

⁸ Para más datos sobre el entierro véase I. Lagarriga Attias, “Rituales y ceremonias mortuorias en La Candelaria, Coyoacán”, en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés, 2004, pp. 83-97.

a reverenciar a los difuntos: inspiran miedo los seres humanos que al morir se convierten en otra corporeidad, con aspectos benignos o nocivos.⁹

En La Candelaria se piensa que los muertos, cuando se le aparecen a una persona, la pueden asustar y provocarle una de las enfermedades más importantes dentro de la nosología popular: el espanto. Este padecimiento, si no se remedia a tiempo, produce la pérdida del alma y algunas veces la muerte.

Aun cuando alguien puede sufrir espanto por diversas causas, son los muertos, cuando se aparecen, quienes provocan con más frecuencia ese mal entre los adultos. Los niños muy pequeños también pueden sufrir esta alteración, aunque por razones distintas.

NIVEL COMUNAL

En cuanto a la relación vivos-muertos y su importancia, la lucha del pueblo por el panteón, mantenida por años, es una muestra de la relevancia que se le concede a los muertos. De esta manera, a través de acciones conjuntas, La Candelaria logró la ampliación del cementerio en el que sólo se entierra a los nativos del lugar y sus familiares cercanos, siempre y cuando hayan vivido varios años en este poblado. Existe un comité que se dedica al cuidado y mantenimiento del panteón y entre sus obligaciones está la de colocar una ofrenda comunal en él, los días 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre, así como organizar las misas en dicho cementerio durante esos días.

También reciben cuidados comunitarios quienes están próximos a la muerte o que ya fallecieron. En el lugar se cuenta con asociaciones religiosas, como Los Hermanos Eucarísticos de la Comunión y la Orden Terciaria Franciscana, cuya obligación consiste en visitar a los enfermos graves, ofrecerles la comunión y llevarles al sacerdote para que otorgue los santos óleos. Asimismo, los franciscanos acompañan a los miembros de su orden durante su sepelio, en el que rezan y entonan alabanzas.



Ofrenda de muertos en Tizapán, Álvaro Obregón.

LAS OFRENDAS DOMÉSTICAS

Las ofrendas tienen lugar en el ámbito familiar, al igual que el cuidado del moribundo, su entierro, las oraciones de los rosarios durante el velorio y el novenario, el levantamiento de la cruz, las misas y las comidas en cada una de esas ocasiones, además de la

⁹ Joachin van der Leew, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.



Panorámica de milpas,
Santa Fe.

celebración de una comida ritual cuando se cumple un año de la muerte de su pariente. En todos estos actos, a los familiares los acompañan gente del poblado y amigos.

También dentro de los hogares se disponen las ofrendas para celebrar la llegada de sus difuntos los días 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre de cada año. El 1 de noviembre se celebra la fiesta de los “difuntitos”, dedicada a los niños que murieron bautizados y por lo tanto se consideran “angelitos” (es por ello que, según se piensa, al morir ascienden directo al cielo). El día 2 se dedica a los fieles difuntos adultos.

Se cree que los “difuntitos” llegan al pueblo desde el día 31 de octubre, a las ocho de la noche, y se van al día siguiente a las seis de la tarde. Pasadas dos horas de este hecho se presentan en el pueblo los muertos adultos, quienes partirán el día 2 de noviembre a la misma hora que los niños. Cuando los muertos llegan al poblado realizan un recorrido desde el panteón del lugar hasta su antigua casa, de la que salen a las siete de la mañana para dirigirse a la iglesia a oír misa y, una vez terminada ésta, regresan de inmediato al que fue su hogar en vida. Luego vuelven a la iglesia a las tres de la tarde, hora del rosario, y por último van de nueva cuenta a su casa; después, también a las seis de la tarde, regresan al mundo de los muertos.

Los difuntos alumbran su camino al más allá con las ceras que sus familiares depositaron en las ofrendas hogareñas o en sus tumbas. Disfrutan las viandas dispuestas en su honor en el altar doméstico y en la ofrenda comunitaria en el cementerio, de las cuales absorben sólo el aroma.

LAS OFRENDAS

Tanto la ofrenda doméstica como la comunal son muy variadas, sea que se dediquen a los niños o a los adultos. En el caso del panteón, la familia acude



Aspecto general de la iglesia de Santa Fe.

desde el día 31 de octubre a limpiar las tumbas de sus familiares y colocar en ellas flores y ceras. Es en el ámbito doméstico donde la ofrenda es más rica. Se coloca en el lugar principal de la vivienda sobre una mesa arreglada con un mantel junto al altar familiar, dispuesto para la ocasión.

El 31 de octubre en la tarde se coloca la ofrenda para los “difuntitos”, ésta incluye frutas, postre de calabaza, arroz con leche, tamales de dulce, calaveras de azúcar, dulces de almendra, un vaso con agua y pan especialmente elaborado para estas fechas, el cual se vende en el poblado durante esos días: goyetes, alamanes, chamberines y bollos. También se ponen incensarios con copal, veladoras y ceras encendidas —una por cada niño fallecido— y se adorna con flores de temporada: cempasúchil y sempiterna.

A los ocho de la noche del 1 de noviembre se arregla la misma mesa utilizada para los difuntitos, pero ahora con la ofrenda para los muertos adultos pues, como se mencionó, es a esa hora cuando tiene lugar su llegada. La ofrenda consiste

—además de lo señalado para el caso de los niños— en comida más condimentada: mole, tamales con salsa y otros guisados. También se agregan licor, tabaco o refrescos, de acuerdo con lo que acostumbraba comer el familiar fallecido.

Fuera de la casa se colocan dos hileras de pétalos de cempasúchil formando un camino y algunos sahumerios con copal encendido, para mostrarle a los parientes muertos el camino del panteón a su casa. Las puertas y ventanas se dejan abiertas para facilitarles la entrada. A la hora que llegan éstos, el jefe de familia, de pie junto a la puerta de la casa, les dirige unas palabras de bienvenida y les explica que a todos les da mucho gusto su llegada. Se les indica además que se les recordó ese año y que las ofrendas que encontrarán son prueba de ello.

La colocación de la ofrenda sigue determinados pasos rituales. Es el jefe de familia quien dirige la operación y su esposa la ejecuta. Ambos recuerdan de memoria a los parientes fallecidos en cuyo honor ponen la ofrenda; luego, mientras arreglan el altar doméstico, repiten el nombre y grado de parentesco del muerto; por ejemplo: para mi papacito, para mi tía Rosa, para el primo José, etc. Ésta no sólo se dedica a los parientes consanguíneos o afines, también se incluye a los parientes rituales, como los padrinos o los ahijados.

La ofrenda se coloca de izquierda a derecha con la siguiente secuencia: primero las frutas (por lo regular plátanos y naranjas), luego los diferentes tipos de panes, en seguida las veladoras y las ceras, los guisados y postres, y por último el copal. Las flores se ponen en grandes floreros en la mesa o el piso frente al altar, donde en ocasiones también colocan uno o dos cirios.

Igualmente se dispone una ofrenda para “el ánima sola” y otra para el “ánima del purgatorio”, y por último otra más por “las ánimas (de la familia) que pudieran olvidarse”, así como para “todas aquellas almas que ya nadie recuerda o no tienen quién les rece”.

Con excepción de la fiesta de la Virgen de La Candelaria, patrona del pueblo, y la de la recepción y despedida del Señor de las Misericordias en su visita anual al poblado, la celebración de los Días de Muertos es de las más significativas, sobre todo en el ámbito familiar, por lo que es frecuente que los hijos que viven en otras partes del país viajen para participar con su familia en estas festividades. De manera que es común que mientras se instala el altar de muertos estén presentes los hijos, nueras, yernos, nietos y bisnietos.

Una vez instalada la ofrenda, la familia se sienta a cenar. Para la ocasión se prepara un postre con tejocotes, calabaza y piloncillo. También se comen los panes de muerto que no se pusieron en la ofrenda y se bebe ponche de guayaba y tejocote, al que se le añade licor.

RETIRO DE LA OFRENDA

El 3 de noviembre se retira la ofrenda, día que se reúne la familia para comérsela. Si queda un excedente, una parte se distribuye entre los parientes que asistieron para que la lleven a su casa y otra se obsequia a vecinos o amigos que en esos días reciben de visitas. Las velas se dejan encendidas a ratos durante todo el mes, ya que noviembre está dedicado a las ánimas. Durante ese periodo, todas las noches la familia se reúne ante el altar familiar para rezar un rosario en honor de sus muertos.

Por otro lado, es importante mencionar que la ofrenda comunitaria que se coloca en el altar del panteón se reparte entre los integrantes del comité del cementerio.

El ritual doméstico de poner la ofrenda para los difuntos se inicia cuando un matrimonio pierde un hijo. Antes de que esto suceda, o si jamás acontece, las ofrendas se llevan a cabo en la casa del padre del esposo. De esta manera, cuando los progenitores mueren, se conserva la tradición patrilineal de ofrendar a todos los parientes de los que se tiene memoria.

No ofrendar a los difuntos puede acarrear graves daños a la familia. Aquí se mezclan sentimientos de veneración y temor a los familiares o miembros del grupo fallecidos. Como sucede en otros pueblos del país, se relatan diversas historias sobre personas incrédulas o descuidadas en su obligación de ofrendar a sus parientes, cuyas omisiones suponen muchos males.

EL HALLOWEEN

No debemos dejar de mencionar que en México ha irrumpido, procedente de Estados Unidos, desde hace ya varias décadas, el *halloween*, la antigua fiesta del *Samhain*, el año nuevo celta que se celebraba el 1 de noviembre, fecha en que se pensaba que quienes habían muerto durante ese año visitaban sus poblados. Cuando dicha fiesta se cristianizó empezó a conocerse como *Hallows Even*, la víspera de Todos Santos, y posteriormente con el nombre de *halloween* se celebró el 31 de octubre, fecha en que se ofrecían alimentos y bebidas a personas disfrazadas que esa noche recorrían las calles. En La Candelaria esta festividad apareció desde finales de los años setenta.

Si bien las costumbres mortuorias antes descritas permanecen, y tanto las casas como el panteón se decoran esos días con las ofrendas que mencionamos, no es difícil escuchar en la solemnidad ante la presencia de los muertos, los acordes estridentes de música moderna a través de aparatos electrónicos encendidos en algunas viviendas, donde los jóvenes, principalmente, organizan bailes de disfraces (de brujas, calaveras, esqueletos o monstruos) alusivos a ese tipo de celebración.

De igual manera, niños disfrazados o no, portando calabazas de plástico, piden a los transeúntes “su calavera”. A pesar de esas nuevas costumbres, consideramos que el *halloween* no ha reemplazado a la fiesta tradicional, cuyo peso todavía es significativo. Así, la celebración del *halloween* constituye un reflejo de lo que sucede en el país, amenazado cada vez más con elementos culturales provenientes de Estados Unidos.¹⁰

CONCLUSIONES

Como se sabe, una de las características del rito se encuentra en su eficacia. En los datos que presentamos, la eficacia de los ritos mortuorios salta a la vista. De

¹⁰ Stanley Brandes, “El día de muertos, el *halloween* y la búsqueda de una identidad nacional”, *Alteridades*, año 10, núm. 20, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa, 2000, pp. 7-20.

esta manera, en el caso de las ofrendas a las que aquí nos referimos, en La Candelaria los distintos ritos mortuorios han contribuido a reforzar la unión de los vivos con los muertos, tanto en los espacios familiares como en los comunitarios, a aceptar la muerte sin la angustia que de otro modo supondría.

En el caso de la familia, puede decirse que las acciones rituales relacionadas con la muerte le sirven, asimismo, para sobrellevar el duelo al hacer sentir a sus miembros que no se separan de sus seres queridos, logrando de este modo tener presente al grupo familiar por varias generaciones; con ello se consigue no sólo fortalecer la unión familiar, sino también alentar la solidaridad en la comunidad.

Asimismo, al traspasar con estos ritos la frontera imaginaria entre el mundo terrenal y el sobrenatural, se logra que vivos y muertos convivan de forma constante y se hace factible reforzar la pertenencia al lugar de origen. En cierta manera, simbólicamente la población no se merma con la muerte de sus miembros, sino que si éstos se retienen en el imaginario y se les conserva en la memoria individual y colectiva, se preservan procesos sociales como los del reforzamiento de la identidad y las actitudes solidarias grupales, que en nuestra época, en la cual tiende a imponerse el individualismo, están en riesgo de perderse.

Hasta el momento, los cambios sociales bruscos producto de la urbanización y el embate globalizador no han logrado penetrar las estructuras sólidas del grupo, cuyas tradiciones en el dominio funerario hemos presentado. Creemos que su mantenimiento servirá para que los individuos no se disgreguen ni se pierda ese multiculturalismo que la historia ha demostrado que es esencial para el avance y enriquecimiento de las visiones del mundo que guían a las distintas sociedades.



Día de muertos
en Culhuacán.

Las posadas del Niñopa

LAURA ELENA CORONA DE LA PEÑA*
LEONARDO VEGA FLORES**

*Lo interesante de la fiesta es la memoria que nos va generando...
Se trata de algo más que gastos espléndidos,
hay sentimientos y emociones difíciles de expresar...*

OSWALDO TREJO, Barrio de la Concepción Tlacoapa



INTRODUCCIÓN

CON LAS HERRAMIENTAS DE LA SEMIÓTICA POSESTRUCTURAL propuesta por Umberto Eco, en este texto analizamos las posadas del Niñopa en el año 2000; de manera que es necesario aclarar que nos referiremos a esta celebración como un espacio semiótico¹ en el que están presentes distintos s-códigos² particulares. Los s-códigos a los que nos referimos los han establecido a lo largo del tiempo los miembros de la mayordomía y los devotos participantes, y a partir de ellos se concretan formas de rendir devoción a la milagrosa imagen, tanto de manera individual como colectiva. En estas prácticas de devoción se retoman elementos del catolicismo popular, de las localidades, así como otros que se han ido integrando a lo largo de la historia.

Las posadas son festividades relacionadas con la Navidad, celebración con la que los cristianos conmemoran el nacimiento de Jesús. Forma parte a su vez de un conjunto de fiestas que incluyen el Día de Muertos y el *halloween*, y que en el hemisferio norte terrestre están relacionadas con el solsticio de invierno, el vínculo de los vivos con los muertos y la fertilidad de la tierra.³

En el cristianismo primitivo solamente se celebraba la muerte y resurrección de Jesús. Fue hasta el siglo IV, cuando esta religión ya era tolerada y se hizo oficial en el Imperio Romano, que se conmemoró el nacimiento de Jesús, haciendo-

* DEAS-INAH.

** Integrante del equipo Ciudad de México.

¹ Entendido como espacio de significación.

² Se fundamentan en un código-base. Un código es un sistema de significación que reúne entidades presentes y entidades ausentes, además de que proporciona las reglas para generar signos como ocurrencias concretas en el transcurso de la interacción comunicativa. Véase Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, España, Lumen, 1977.

³ Jesús Jáuregui y Gustavo Torres, "Presentación", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, enero-marzo, INAH, 2002, pp. 3-4; Claude Lévi-Strauss, "Santa Claus en la hoguera", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, enero-marzo, INAH, 2002, pp. 4-13.

lo coincidir con el solsticio de invierno y con festejos de religiones más antiguas. Muchas de las tradiciones navideñas no tienen su origen necesariamente en el cristianismo, se han ido incorporando con el paso del tiempo. En Europa, por ejemplo, parte de estas tradiciones tienen sus antecedentes en costumbres romanas o germánicas.⁴

En el caso de los mexicas, en tiempos prehispánicos, durante el solsticio de invierno dedicaban en el mes 15 de su calendario una fiesta a su dios tutelar Huitzilopochtli o *Colibrí Hechizado*, Dios-Sol de la guerra e hijo de Coatlicue. Con la llegada de los españoles, la conquista y la dominación colonial, sobre el mundo indígena se impuso la doctrina cristiana sobre las creencias religiosas locales, por lo que la evangelización fue una de las tareas primordiales para los conquistadores quienes, para lograr su objetivo, se valieron de muchos recursos que incluían aprender las lenguas indígenas e identificar elementos de la cultura local que eran de mucha importancia como los cantos, las danzas y las representaciones teatrales.

Las tradiciones navideñas en México tienen un aspecto muy particular, en especial las nueve posadas celebradas entre los días 16 y 24 de diciembre. En ellas se evoca la solicitud de albergue que José y María hicieron en Belén además de que simbolizan los nueve meses de embarazo de María. La práctica de las posadas se atribuye a los agustinos establecidos en el pueblo de San Agustín Acolman,⁵ ya que en 1587 fray Diego de Soria obtuvo del papa Sixto V

una bula (permiso) que autorizaba la celebración en Nueva España de las misas de aguinaldo (en las que se ofrecía un obsequio), del 16 al 24 de diciembre, en el atrio del templo y entre ellas se intercalaban pasajes y escenas de la Navidad.⁶ A lo largo del tiempo hubo una transición del atrio del templo al pueblo, por lo que dichas misas pasaron a formar parte del ritual familiar y de barrio a partir del siglo XVIII.

Las posadas estaban sumamente extendidas entre la población en el siglo XIX y buena parte del XX; sin embargo, a finales del siglo pasado llegaron despojadas en buena medida de la religiosidad que inicialmente les había dado vida. En México permanecen con elementos que surgieron de las aportaciones del pueblo, además de que en cada lugar adquirieron peculiaridades que las hicieron una expresión propia.



Posadas del Niño.

LA DEVOCIÓN AL NIÑO PA

Por devoción entendemos la expresión de los sentimientos que los creyentes tienen por una imagen, su manifestación puede ser colectiva o individual. El fervor

⁴ Sonia C. Iglesias y Cabrera, *Navidades mexicanas*, México, Conaculta, 2001, pp. 12, 15-22.

⁵ Situado a unos 40 kilómetros al noroeste de la Ciudad de México.

⁶ Sonia C. Iglesias y Cabrera, *Navidades mexicanas*, México, Conaculta, 2001, pp.12, 15-22.



Chinelos en las posadas del Niño pa.

al Niño pa, o Niño pan,⁷ en Xochimilco forma parte de un conjunto de devociones locales al *Niño Dios*, que también está presente en muchos lugares del Valle de México. El antecedente documental más antiguo de la importancia del Niño Dios en Xochimilco se encuentra en el codicilo⁸ del cacique don Martín Cerón del siglo XVI, en el que lega a sus herederos, entre otras cosas, la imagen de un Niño Dios. En todos los pueblos y la mayoría de los barrios de la delegación Xochimilco hay al menos un Niño Dios tutelar, además de que muchas familias tienen su propia imagen.

La imagen del Niño pa está en posesión de los barrios centrales de Xochimilco, a través de la mayordomía que es la depositaria de la imagen durante un año y, por tanto, responsable de su cuidado y de dirigir la mayor parte de sus celebraciones. Los barrios del centro de Xochimilco⁹ —nombre con el que se conoce actualmente a la que se denominó Ciudad de Xochimilco desde la Colonia y hasta bien avanzado el siglo XX— se ubican en la cabecera de la delegación Xochimilco, al sur de la Ciudad de México, y es el lugar donde se encuentran los principales embarcaderos para recorrer los canales y chinampas, uno de los centros turísticos más importantes de la capital.

Como parte de la devoción al Niño pa se desarrolla un ciclo festivo anual que incluye una apretada agenda de actividades con fechas fijas y variables, el cual inicia el 2 de febrero (día de La Candelaria), cuando se efectúa el cambio de mayordomía y continúa con visitas comprometidas con antelación a distintos hogares (ubicados sobre todo en el centro de Xochimilco, después en la delegación del mismo nombre y posteriormente en otras delegaciones del Distrito

⁷ En Xochimilco se emplean los dos nombres: Niño pa y Niño pan. El primero se utiliza con mayor frecuencia tanto de manera escrita (en invitaciones y programas) como verbal.

⁸ Acto posterior a un testamento y que lo modifica.

⁹ Belem de Acampa, El Rosario Nepantlatlaca, La Asunción Colhuacaltzinco Atlitic, La Concepción Tlacoapa, La Guadalupita Xochitenco, La Santísima Trinidad Chililico, San Antonio Molotlan, San Cristóbal Xallan, San Diego Tlacospan, San Esteban Tecpampa, San Francisco Caltongo, San Juan Bautista Tlateuchi, San Lorenzo Tecpampa, San Marcos Tlaltepeltapan, San Pedro Tlalnahuac, Santa Cruzita Analco y Xaltocan.

Federal), además de fiestas como la del 30 de abril (día del niño), las posadas, la Navidad y el 6 de enero (día de reyes).

Para cumplir el cargo de mayordomo es condición ser originario de alguno de los barrios del centro de Xochimilco y anotarse en la lista por decisión propia, lista que tiene un registro de futuros mayordomos que rebasa más de 30 años, por lo que en ocasiones, por lo distante de la fecha en que se ejercerá el cargo, llega a fallecer el esposo o esposa de la pareja de mayordomos.

LAS POSADAS DEL NIÑO PA

A través de la mayordomía del Niño pa, que en el 2000 estuvo a cargo de la señora Graciela Escobar López y sus hijos, la población católica de los barrios del centro de Xochimilco se organiza cada año para realizar las posadas del Niño pa. Los mayordomos invitan a los futuros posaderos con varios años de

anticipación. La posada principal es la novena, que se efectúa el 24 de diciembre, y corresponde a los mayordomos; las demás se llevan a cabo en los barrios de los posaderos, pero como son 17 barrios en Xochimilco y sólo ocho posadas, no a todos los barrios les toca. El mayordomo(a) elige a sus posaderos en el entorno familiar, entre sus conocidos y en algunos casos a gente que no ha tratado previamente (sobre todo de los barrios que le quedan más lejanos); después de invitarlos les dan un tiempo para que piensen si aceptan el compromiso. Son excepcionales los casos en que el posadero es originario y residente de alguno de los pueblos de Xochimilco.

La invitación para ocupar este cargo es una distinción para la familia y un compromiso que requiere del apoyo de



Posadas del Niño pa.

parientes y amigos ante la magnitud de la responsabilidad,¹⁰ aunque también reciben el apoyo de muchos devotos de la imagen. Para la organización y desarrollo de la posada los preparativos empiezan con un periodo de ahorro y compra de materiales no perecederos, los trabajos continúan y se acentúan conforme se acerca la celebración, entonces los posaderos contratan bandas musicales y coheteros, arreglan su casa, elaboran adornos, recuerdos, altares y portadas, preparan alimentos y compran la colación para ofrecerlos a la gran cantidad de asistentes.

Cuando el día tan largamente esperado llega, los posaderos se llenan de júbilo porque el Niño pa pasa la mayor parte del día en su hogar y tienen el privile-

¹⁰ Rodolfo Cordero López, "Los preparativos para una Posada al 'Niño Grande' (relato)", *Rescate Ecológico*, año IV, época II, núm. 33, XII, México, Inquietudes, 1992, p. 44.

gio de cargarlo durante las procesiones, después de las cuales ofrecen al festejado el desayuno y la comida que se comparte con las personas presentes. En un cálido ambiente familiar los asistentes disfrutaban de música, danza, comidas, fuegos piro-técnicos, procesiones y misas; en su gran mayoría son gente de los barrios del centro de Xochimilco pero también los acompañan personas de los pueblos de la delegación y existe la cada vez más frecuente presencia de visitantes del Distrito Federal, de otros estados y del extranjero.

Como una forma de veneración al Niño pa, sus posadas son a su vez espacios semióticos o de significación donde los miembros de la mayordomía y los devotos que participan han establecido, a lo largo del tiempo, s-códigos particulares a partir de los cuales se concreta un patrón general para realizarlas que indica lo que puede o no hacerse, los elementos decorativos, la distribución de actividades, etcétera.



Posadas del Niño pa.

EL DISCRETO CULTO AL “SANTO NIÑO DE LAS SUERTES” EN TACUBAYA

MÍRIAM MANRIQUE DOMÍNGUEZ*

TACUBAYA, ANTIGUA Y TRADICIONAL zona del Valle de México, fue parte del mayorazgo que fundó Cortés en 1535. En el siglo XIX fue cabecera de importantes pueblos como La Piedad y Mixcoac. Por su clima benigno y el afluente de varios ríos, allí existía gran cantidad de árboles frutales, así se convirtió en un lugar propicio para que durante el porfiriato se construyeran grandes y confortables mansiones campestres que pertenecían a las familias de mexicanos adinerados.¹

* Integrante del equipo Ciudad de México.
¹ Edgar Tavárez López, “Delegación Miguel Hidalgo: cuna de sitios históricos”, *Crónicas de*

En la actualidad la urbanización ha convertido a Tacubaya en una gran zona comercial, con algunas colonias donde persisten prácticas de religiosidad popular, entre ellas la devoción al Santo Niño de las Suertes.

En una calle que desemboca en Observatorio, una de las avenidas más importantes de Tacubaya, se encuentra una pequeña placa que dice: “Convento del Dulce Nombre de María y San Bernardo, Observatorio”. No es una iglesia que esté a la

la Ciudad de México, segunda época, año 7, núm. 25, abril-junio, Consejo de Crónica de la Ciudad de México, 2002, pp. 3-4.

vista de todos ni hay alguna señal que indique la existencia de una imagen milagrosa; no obstante, en su interior está El Santo Niño de las Suertes, reconocido por los vecinos del lugar y por personas que vivieron cerca, quienes han contribuido a que su fama trascienda el ámbito de la colonia.

El convento es una construcción antigua y austera; en la entrada, a la derecha se encuentra la capilla del convento, que resulta pequeña y sencilla, con un altar de madera tallada y algunas bancas también de madera. Al frente de la capilla y detrás del altar se observa la imagen del Santo

LOS S-CÓDIGOS

De la variedad de s-códigos particulares que confluyen en las posadas del Niño-pa, en este trabajo nos referiremos a los siguientes: procesional, devocional, indumentarias (trajes que viste la imagen), gastronómico, visual, sonoro y olfativo.

S-código procesional

En el transcurso de cada una de las posadas se realizan al menos cuatro procesiones: 1) por la mañana se va de la casa de los mayordomos a la de los posaderos; 2) a medio día sale de allí y se dirige al templo para celebrar una misa; 3) al terminar ésta parten a la casa de los posaderos; 4) por la tarde van de la casa de los posaderos a la de los mayordomos.

Las procesiones son los momentos de mayor participación y en todas se sigue la gramática establecida en lo que hemos denominado *s-código procesional*, cuyos signos se pueden clasificar en coreográficos y materiales. Los primeros tienen como característica principal el movimiento y en ellos incluimos tanto a las danzas como a las formaciones que hacen los participantes. Las características más importantes de los signos materiales son color y forma, que constituyen una ofrenda además de que comunican distintos mensajes a propios y ajenos —como respeto y cariño por la imagen— o bien informan por dónde está pasando o pasó la procesión; en este grupo de signos encontramos

Niño de las Suertes; es la imagen de un infante de unos meses de nacido con rostro apacible y bello dormido sobre un cráneo descarnado. La imagen está resguardada por una vitrina con dos esculturas de ángeles a los lados.

Alrededor del Niño de las Suertes hay pegadas en la pared varias placas en donde los fieles expresan su agradecimiento por los favores recibidos y por los diferentes milagros atribuidos a este Niño Dios. En el interior de la vitrina hay muchos exvotos o “milagros” de oro (corazones, brazos, piernas cruces, etc.), así como juguetes. En la pared de atrás de la capilla se encuentra un pizarrón con numerosas fotografías de niños, adultos, padres con sus hijos, personas que han recibido los beneficios y protección de la imagen. En la misma pared, los fieles cuelgan ropita de bebé, calcetines, zapatitos, chambritas o gorros y cartas de agradecimiento.

Las religiosas del convento pertenecen a la orden de la Inmaculada

Concepción, fundada en 1494 por santa Beatriz de Silva, prima de Isabel la Católica. El convento está dedicado a san Bernardo, quién es su protector.

En algún tiempo las religiosas bernardas vivieron en el centro, pero desde hace 73 años residen en Tacubaya. El inmueble que hoy habitan lo ocuparon en 1940, se trata de una vieja vecindad la cual compraron poco a poco y con el paso del tiempo la transformaron en convento.

Cuando se llega al convento con la intención de obtener datos acerca del Santo Niño de las Suertes, las religiosas ofrecen *La Piadosa Tradición del Santo Niño Jesús*, pequeño tríptico que contiene, además de su origen mítico, la historia del milagro que favoreció su resguardo por parte de las monjas bernardas. Según este documento, a principios del siglo XIX dos sacerdotes misioneros caminaban por el rumbo de Tlalpan y de pronto escucharon el llanto de un bebé, sin embargo, no había un lugar

en los alrededores que pudiera estar habitado y tampoco se veía persona alguna. Al acercarse al sitio de donde provenía el llanto, encontraron a un hermoso niño desnudo de unos cuantos meses de edad; presuntos los religiosos se acercaron a levantarlo y protegerlo, pero cuando lo tomaron en sus manos, sucedió la prodigiosa transmutación del niño vivo a la imagen venerada desde entonces, con la extraña particularidad de que traía un cráneo humano haciendo las veces de almohada. Cuando lo levantaron brotó un manantial, conocido desde entonces como el Ojo del Niño en la Hacienda de San Juan de Dios en Huipulco, Tlalpan. Después de esta experiencia, los sacerdotes fueron inmediatamente a presentar la imagen al obispo don Francisco Lizana, quien sorprendido exclamó: “¡Puestas unidas la naturaleza divina con la humana, el Creador con la criatura y por medio de la gracia has vencido al pecado!”

los pétalos de flores y/o confeti que se tiran frente a la imagen a su paso, los fuegos pirotécnicos, globos, gorros, luces de bengala, arreglos florales, etcétera.

Sobre los signos coreográficos podemos mencionar que aunque algunos posaderos invitan a algún grupo de danza regional, estas invitaciones son muy variables y los grupos no participan en las procesiones, por lo que sólo nos referiremos a la comparsa de chinelos, que por lo general organiza la mayordomía en turno para que acompañe al Niño pa durante todas las procesiones.¹¹ Antes de iniciar cada una de éstas, los danzantes se forman en una fila ante la imagen, uno a uno pasan frente al Niño pa, se inclinan y algunos le besan la ropa; durante la procesión se forman en dos filas y realizan figuras coreográficas al centro de éstas, como una forma de escoltar y proteger la imagen. La danza no sólo es una ofrenda de los danzantes al Niño pa, también es una manifestación de apoyo a la mayordomía y a los posaderos.

Como signos coreográficos señalamos las formaciones de los participantes, las cuales dirigen personas agrupadas en “comisiones” o “grupos de orden” que apoyan a los organizadores indicando a la gente cómo debe distribuirse, avanzar

¹¹ En las celebraciones del año 2000 participaron los chinelos que se preparaban para las posadas del año 2001, ya que no se conformó la cuadrilla correspondiente.

Milagros del Santo niño.



El siguiente relato es el que se refiere a cómo este Niño Dios quedó bajo el resguardo de las religiosas bernardas y cómo fue el propio niño quien hizo el milagro para que esto ocurriera: Se dice que la primera idea del obispo fue que el niño quedara en el convento de la

Purísima Concepción, pero tras consultar con el Cabildo se decidió que se hiciera una rifa entre todos los conventos de México.

La rifa se tuvo que hacer dos veces y en ambas, sorprendentemente, salió el convento de las monjas bernardas, pero como las iban a incor-

porar a otro convento, se hizo la rifa por tercera ocasión pero ya no se incluyó a éste, sin embargo, volvió a aparecer el nombre “Bernardo”, como el convento elegido, pero esta vez con letras doradas.

De este modo no quedó duda ante el obispo de que la imagen

o detenerse; estos “grupos de orden”, para reconocerse y ser reconocidos, a su vez apelan a signos particulares como el color o el estampado de la ropa o los distintivos en forma de listones impresos o gafetes. Todas las procesiones siguen un orden y una ruta preestablecida que deciden los mayordomos y posaderos y que protegen elementos de la policía asignados al solicitar el permiso correspondiente ante la delegación.

Por lo que respecta a los signos materiales, los pétalos de flores y el confeti se colocan en canastas decoradas que portan niños pequeños o mujeres jóvenes elegantemente vestidos, los arrojan a los pies de quienes portan al Niño para formar una especie de alfombra o tapete que marca el paso de la procesión. Por lo que toca a los fuegos pirotécnicos —que se pueden lanzar de día o de noche—, son ofrendas coloridas dedicadas a la imagen en los que se plasman distintos elementos propios de la devoción de quienes los ofrecen —como imágenes de la Virgen de Guadalupe y del Niño—, además de objetos asociados al carácter infantil de la imagen, como juguetes o figuras llamativas. Otros signos son los globos, los gorros y las luces de bengala con los que los participantes marcan el paso de la procesión.

Como se puede apreciar, a través del s-código procesional también se delimitan: 1) los espacios mediante sonidos, aromas, luces, etc., de manera que es posible saber por dónde va la procesión por los cohetes, la música y los cantos, o por dónde ya pasó por los pétalos de flores, el confeti o el aroma a incienso, a flores o a

había escogido su morada con estas religiosas, como tampoco dudó en entregárselas acompañada de varias indulgencias.

El culto al Santo Niño de las Suertes, en Tacubaya, es una tradición que se transmite de padres a hijos, sobre todo entre los que nacieron o trabajan en el lugar, por eso aun cuando muchos ya residan en otros lugares vienen a verlo.

Como se sabe que es muy milagroso le solicitan recuperar la salud, también le rezan para tener armonía en el hogar y prosperidad en los negocios, y los alumnos de las escuelas cercanas le piden ayuda en los estudios. Una petición frecuente de los matrimonios es poder tener hijos, porque se cree que la imagen de un infante pequeño inspira a las parejas que no han podido ser padres.

Antes, la fiesta del Santo Niño de las Suertes se celebraba el 14 de enero, pero como la mayoría de los años era entre semana, los fieles difícilmente podían visitarlo en esa fecha,

por lo que ahora se realiza el segundo domingo de enero. Ese día se ofician tres o cuatro misas para que los devotos puedan conmemorarlo; las ofician párrocos voluntarios de Tacubaya o de otros puntos de la ciudad, como de Cuajimalpa o Iztapalapa. Éste es el único día que se nota la afluencia de personas afuera del convento. Los domingos también se ofrece una misa con algún sacerdote voluntario. En Navidad las religiosas adornan la capilla y le cantan *Las mañanitas* al niño.

El culto cotidiano al Santo Niño de las Suertes se hace en un ambiente íntimo y discreto, cada día se pueden observar mujeres y hombres de todas edades que pasan un momento y se sientan en la capilla a meditar o a rezar, también llegan amas de casa que van a recoger a sus niños a la escuela y al regresar entran con ellos a visitarlo, del mismo modo se ven personas que camino al trabajo, al pasar por el convento, se persignan delante del Santo Niño para

después ir a sus labores. También es frecuente ver a novios adolescentes que van de paseo al famoso Parque Lira de Tacubaya —que está muy cerca del convento— y entran a verlo.

Por las características de intimidad de la capilla, la gente se conmueve ante esta imagen y abren su corazón contándole sus amarguras. Por eso en ocasiones algunos fieles, sobre todo mujeres, lloran y murmuran cuando rezan y es frecuente observar a algunos padres de familia que los fines de semana llevan a sus hijos pequeños y todos se acercan para poder ver bien al “niñito” y acariciar su vitrina.

Para la exégesis religiosa, la imagen de este Niño Dios representa —al dormir sobre un cráneo que es símbolo de la muerte— el triunfo del hijo de Dios sobre ésta. Para el católico la muerte significa despertar a la vida verdadera, la resurrección equivale a una vida divina y así se manifiesta la victoria de Dios.

la pólvora quemada; y 2) los momentos importantes como la recepción, la eucaristía y la entrega del Niño pa, porque para cada uno de ellos se realiza una procesión.

S-código devocional

Durante las posadas las personas tienen la oportunidad de acercarse a la imagen en sus recorridos, en casa de los mayordomos o en la de los posaderos, lo que les permite expresarle sentimientos de cariño y respeto de distintas formas: platicar con él, dedicarle oraciones o cantos, besar su traje, ofrecerle flores o regalos y de esta manera le agradecen o le piden favores. En este tipo de relación que establece el devoto con la imagen existen patrones de comportamiento marcados por este s-código, que todavía sigue mucha gente. El primero que observamos consiste en atender simbólicamente al Niño pa como a un niño vivo: lo visten, le ofrecen los alimentos en platos pequeños, le llevan juguetes, lo regresan en un horario adecuado a su casa, etc. El segundo consiste en darle trato de imagen religiosa y por tanto se le protege con un palio durante las procesiones, se evita que lo toquen directamente o que le tomen fotos con flash y se le venera en altares contruidos especialmente para su visita en casa de los mayordomos y posaderos, además de ofrecerle misas. El altar para el Niño pa ocupa el lugar más importante de la casa y en él se coloca la imagen al centro de una mesa o templete rodeado de flores. Entre las oraciones que se le dedican encontramos las siguientes:



Posadas del Niño pa.

Niño lindo, Niño gallardo,
Niño amoroso, a pedirte vengo
Como generoso,
Que la pena que traigo,
Me la vuelvas gozo, pues tú eres mi padre
Y mi Dios bondadoso.

Otra es:

Niño pa de Xochimilco
niño milagroso, niño misericordioso
compadécete de mi sufrir
mándame una luz divina a mi vivir
para esos momentos de tristeza
dame mucha fortaleza
para esos momentos de amargura
tú que tienes el alma tan pura
remédame esta aflicción
alivia mis penas y mi dolor
llévame siempre en tu corazón.

Este s-código está lleno de detalles y atenciones que involucran la emotividad de los devotos, para quienes la imagen deja de ser un objeto y algunos de ellos

incluso lo contemplan como un interlocutor que tiene sentimientos y estados de ánimo.

S-código de indumentarias

Los posaderos seleccionan el modelo, confeccionan o mandan a hacer uno o varios trajes para la imagen que, aunque ha sido vestida de muchas formas, comúnmente la arreglan con ropones de bautizo; durante el cambio, o los cambios, de ropa el posadero en turno tiene el privilegio de estar presente y los trajes pasan a formar parte del extenso vestuario del Niño, el cual está registrado y se entrega a cada nuevo mayordomo. Este s-código indica a los participantes las formas "posibles" de vestir a la imagen ya que a través de la selección y confección de los trajes los posaderos tienen otra vía para expresarle su cariño, a la vez que comunican a los demás la dedicación que tuvieron para ello y sus preferencias tanto de colores como de modelos y detalles particulares que generalmente quedan plasmados en las placas de los numerosos fotógrafos que siguen al Niño, muchos de los cuales venden sus fotos en el atrio del templo.

S-código gastronómico

Como ocurre en la mayoría de las celebraciones religiosas y civiles, en las posadas del Niño la comida es un elemento central y un espacio-tiempo de convivencia.

Posadas del Niño.



Cada posadero tiene el compromiso de ofrecer desayuno y comida a todos los asistentes. Generalmente el desayuno consiste en tamales y atole de distintos sabores, mientras que la comida incluye carnitas, arroz, nopales, guacamole, salsas, agua de sabores o refrescos. Además, los posaderos invitan a familiares y amigos a cenar después de que entregaron al Niño en casa de los mayordomos y en esta cena comparten con ellos los alimentos que comieron durante el día de una manera más informal. Cada horario de comida sigue un patrón en cuanto a contenido (organización, menú general, desarrollo, etc.) y se distingue por la expresión de dicho contenido (sabores de los atoles y tamales, tipos de salsas, sabores de aguas y refrescos, arreglo de las mesas, etcétera).

En cuanto al contenido podemos decir que tanto en el desayuno como en la comida generalmente se ofrecen después de una procesión y la gente ocupa las mesas distribuidas en el patio del posadero, y cuando no caben se ocupa la calle. Mientras las personas se acomodan en las mesas, el posadero, la mayordoma, cocineras y cocineros se reúnen en el lugar donde se prepararon los alimentos para que el Niño bendiga la

comida y, entre otras cosas, se pide “que alcance”. Primero sirven los platos para la imagen que colocan en su altar y acto seguido se inicia la distribución de comida para todos los asistentes; después, a quienes ayudaron se les entregan itacates. El desayuno se ofrece a alrededor de mil personas, mientras que la comida, cuando la asistencia es muy nutrida es para cuatro mil o cinco mil. Por la noche se reparten cerca de cinco mil bolsas de colación y en casa de los posaderos se sirve ponche y tamales. Mientras el Niño pa está presente, no se puede beber alcohol. El s-código gastronómico está dirigido principalmente a los sentidos del gusto y del olfato, es muy amplio en sus expresiones (platillos, presentación) y muy específico en su contenido (compartir los alimentos con el niño y con los demás devotos).

S-código visual

Con este término nos referimos al uso de formas, colores y materiales que buscan “agradar visualmente” al Niño pa, dar un carácter festivo a su visita y señalar los espacios. Los devotos expresan la alegría de convivir con su imagen mediante portadas, adornos, fuegos pirotécnicos y sobre todo en los altares, con líneas de luces, fuentes de agua, murales, festón, flores, velas, etcétera.

El altar, como espacio privilegiado para la devoción al Niño pa, es una propuesta de los posaderos que se esmeran en adornarlo y al que los devotos añaden elementos como arreglos florales, veladoras y obsequios; también es el lugar donde se pone la caja de limosna, la campana y las ceras escamadas que se llevan durante las procesiones.

Las portadas, por su parte, marcan las entradas al barrio, a la calle o a la casa de la mayordoma o del posadero. Pueden tener una base de metal o madera y se decoran con vistosos diseños hechos con pintura y otros materiales como semillas, dulces, aserrín, papel o flores. Algunas portadas incluyen al centro una foto o un cuadro del Niño pa y todas tienen un mensaje cariñoso para recibirlo. Con estos elementos los posaderos marcan el paso de la imagen por sus espacios habituales, el barrio, la calle y su casa. También se usan adornos de plástico picado (anteriormente de papel, “ya no porque se rompían con el aire”) para decorar el trayecto que recorrerá el Niño pa por las calles del barrio y con ellos se forma una especie de techo de colores lleno de figuras navideñas y del Niño pa, además de textos de agradecimiento o con el apellido de los posaderos. Los vecinos del barrio también adornan las calles por las que pasará la imagen: moños, flores, adornos navideños, etc. Todos estos elementos, además de que tienen un fin estético, marcan los espacios por donde pasará o pasó la imagen.

Otra característica de estas festividades es quemar fuegos pirotécnicos que fabrican artesanos de Morelos y del Estado de México, contratados con meses o años de anticipación. Los cohetes se queman durante la mayor parte del día y marcan momentos de intensidad de la fiesta (lugares, inicio, fin y ruta de la procesión). En el recorrido para ir a misa vuelan los globos de cantolla y es una novedad, durante el día, quemar en el atrio parroquial un castillo con muñecos articulados que arrojan papeles de colores y juguetes entre el humo y estruendo de los cohetes; por la noche, en la valla que forma la procesión de casa de los posaderos a la de la mayordoma, centenares de luces de bengala son encendidas y en el trayecto a casa de los mayordomos, las canastillas, bombas, ruedas y castillos inundan el cielo de colores. Los castillos se queman principalmente antes

de llegar a casa de la mayordoma y frente a la parroquia o en la capilla del barrio del posadero; al Niño pa siempre se le ubica frente al castillo, ofrecido en su honor, para que “lo vea quemarse”.

S-código sonoro

Con mariachi o banda se llevan *Las mañanitas* al Niño pa muy temprano en casa de los mayordomos cuando los posaderos llegan por él. Después, la música de bandas de viento, indispensable para la danza de Chinelos, acompaña a la imagen en sus procesiones. En casa de los posaderos participan coros, estudian-tinas, tecladistas y marimbas. Para las posadas, la mayordomía del año 2000 organizó el Coro Niño pa 2000, integrado por niños y adolescentes, hombres y mujeres, de los barrios de Xaltocan y San Juan. Por la noche, tras entregar al Niño pa, los posaderos ofrecen en su casa un baile con grupos musicales sobre todo del género tropical, y en pocos casos con música disco o de mariachi. Como observamos, el contenido principal es la alegría de la visita del Niño pa y la expresión es muy variada.

S-código olfativo

En el transcurso de las posadas, aromas de incienso y de flores acompañan y marcan el paso de la imagen en procesión. El incienso tiene una función “purificadora” del espacio y se distribuye en el aire antes de que pase el Niño pa, mientras que el aroma de las flores expresa alegría. En este rubro también se incluye el olor de los cohetes y fuegos pirotécnicos que marcan el paso de las procesiones y lugares importantes, indicando a propios y ajenos dónde se encuentra el Niño pa.

CONCLUSIONES

Al analizar la devoción a la milagrosa imagen como un *sistema de significación*, observamos que se desarrolla principalmente en los barrios del centro de Xochimilco y que en él confluyen los diferentes s-códigos descritos. Con base en nuestra experiencia, podemos decir que las posadas: *a)* siguen un “programa” básico de actividades en el que los tiempos están marcados por la celebración eucarística y las comidas; *b)* hacen uso de distintos espacios públicos y privados para cada una de las actividades, marcando con vallas humanas, adornos, oraciones, luces y aromas los espacios “activos” en cada momento; *c)* dentro de su grupo organizativo, los posaderos distribuyen a las personas en grupos especializados “de seguridad”, pastorela, comparsa de chinelos, etc.; *d)* los distintos s-códigos que confluyen en cada posada contienen elementos que se expresan de múltiples maneras, es decir, tienen un grado de libertad en cuanto a cómo se llevan a la práctica a través de colores, figuras, trajes, adornos, menú, etcétera.

Los hechos sociales se pueden analizar de diversas formas, el investigador elige un marco conceptual o lo estructura tratando de explicar la realidad. En este trabajo aplicamos la semiótica de la cultura a una realidad compleja, el culto del Niño pa, para lo cual seleccionamos específicamente las posadas del año 2000. De acuerdo con nuestras observaciones y reflexiones podemos explicitar los distintos s-códigos; sin embargo, es necesario apuntar aquí que se trata



Posadas del Niño Pa.

de una de las lecturas posibles. Finalizamos señalando que las posadas del Niño Pa son una importante tradición y un referente identitario para la población católica de los barrios del centro de Xochimilco.



Bibliografía

- Acosta Reynaud, Cecile, "Comunidad, territorio y religión: formas de vinculación en Milpa Alta", tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 2003.
- Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, Valencia, Grupo de Empresas Gil Terrón-Valencia Cultural, 1977.
- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, México, UNAM-IIA, 1986.
- Aguilar Contreras, Abigail et al., *Plantas medicinales del herbario del IMSS*, México, IMSS, 1998.
- Aguilera, Carmen, *Los códices de México*, México, INAH, 1989.
- Alonso, Jorge, "Decadencia de una religiosidad (un acercamiento a la religiosidad popular)", *Christus*, agosto-septiembre, México, Centro de Reflexión Teológica, 1974.
- Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (s. XII al XX). Etimológico, regional e hispanoamericano*, t. II, México, Aguilar, 1988.
- Alves, Isidro, *O carnaval devoto*, Brasil, Vozes, 1980.
- Amo R., Silvia del et al., "Algunos aspectos ecológicos y económicos del amaranto ('alegría'): un cultivo tradicional en México", en Instituto Nacional Indigenista, *Cuatro estudios sobre sistemas tradicionales*, México, INI, 1988, pp. 55-73 (Serie de Investigaciones Sociales 17)..
- "Anales de San Gregorio Acapulco. 1520-1606", paleografía de Byron McAfee y Robert H. Barlow, trad. de Fernando Horcasitas, *Tlalocan*, III, 2, México, 1948, pp. 102-141.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, UNAM, 1983 (Etnología, Serie antropológica 57).
- , "Sistemas terapéuticos y conflictos culturales", en *Medicina tradicional en México*, México, INER, 2000.
- , "Sobre el muerto de las coronas", en *Conferencia en centro INAH Guerrero*, en prensa.
- , *Medicina tradicional y cultura*, México, IPN, 1987.
- Arau Chavarría, Rosalinda, *Historia de una organización urbano-popular en la Ciudad de México. (Prácticas democráticas y constitución de necesidades)*, México, CIESAS-SEP, 1987.
- Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999.
- Arriaga, C. L., V. S. Aguilar y D. J. Alcocer, *Agua continentales y diversidad biológica de México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2000.
- Arriaga, L., J. M. Espinoza et al. (coords.), *Regiones terrestres prioritarias de México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2000.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1974 (Breve biblioteca Reforma).
- Baños Ramos, Eneida, "El Lienzo de San Bernabé Ocotepéc", en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Primer Simposio*, México, INAH, pp. 277-305 (Colección Científica).
- Barabas, Alicia M., "Territorialidad, santuarios y peregrinaciones", *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 34, México, INAH, 2001, pp. 16-18.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, "Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, México, INAH, 1998, pp. 17-39 (Colección Científica 347).
- Bedolla, Ana Graciela y Juan E. Venegas (texto y recopilación), *La comida en el medio lacustre. Culhuacán*, México, INAH-Centro Comunitario Culhuacán, 1990.

- Benítez, Fernando, *Historia de la Ciudad de México*, México, Salvat, 1984.
- Berger, Peter I., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Betancourt, Manuel V, "Códice 1548", *Boletín Guadalupano*, núm 35, noviembre, México, Basílica de Guadalupe, 2003.
- Biblia, La*, México, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1976.
- Bonfil, Guillermo, *Culturas populares y política cultural*, México, SEP-Museo de Culturas Populares, 1982.
- Borboa Gómez, Martín, *Día de Muertos, los peregrinos, Santo Obispo*, México, s/e, 2001.
- Brandes, Stanley, "El Día de Muertos, el halloween y la búsqueda de una identidad nacional", *Alteridades*, año 10, núm. 20, julio-diciembre, México, UAM-Iztrapalapa, 2000, pp. 7-20.
- Broda, Johanna, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth., Nature and Society", en David Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, University of Colorado Press, 1991, pp. 74-120.
- Brown Villalba, Cecilia, Lourdes Celis Salgado y Miguel Mesmacher, *El territorio mexicano*, t. II, México, IMSS, 1982.
- Buendía, Víctor, "Los vivos días de muertos en Mixquic", *México Desconocido*, núm. 83, octubre, México, Novaro, 1983, pp. 42-43.
- Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1983.
- Canabal C., Beatriz et al., *La ciudad y sus chinampas*, México, UAM-Xochimilco, 1992.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen, 1985.
- Cazaneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Ceballos, G. y C. Galindo, *Mamíferos silvestres de la Cuenca de México*, México, Limusa, 1984.
- Ceja Moreno, Mario, "Azcapotzalco, una población del postclásico vista a través de sus enterramientos", tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH, 1987.
- Celedón Granados, Verónica Rocío y Martha Leticia González Martínez, "Yerberos y curanderos en el Mercado Sonora del Distrito Federal: magia, ciencia, memoria y tradición", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 2002.
- Cifuentes, Bárbara, *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX*, México, Plaza y Valdés-Conaculta-INAH, 2002.
- Cervantes Salazar, Francisco, *México en 1554*, México, Complejo Editorial Mexicano, 1973 (Colección Metropolitana 7).
- Contreras García, Irma, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana (siglos XVI al XX)*, México, UNAM, 1986.
- Codex Azcatitlán*, París, Bibliothèque Nationale de France-Société des Americanistes, 1995.
- Codex Mendoza*, Kurt Ross (comentarios), Barcelona, Liber, 1978.
- "Códice techialoyan de San Bartolo Ameyalco", mecanoescrito, s/f.
- Colín, Araceli, "Ha muerto un angelito en Malinalco. Del rito del duelo al duelo subjetivo", tesis de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.
- Cordero López, Rodolfo, "Los preparativos para una posada al Niño Grande", *Rescate Ecológico*, año IV, época II, núm. 33, XII, México, Inquietudes, 1992, pp. 44-47.
- Cortés Ruiz, Efraín et al., *Los días de muertos. Una costumbre mexicana*, México, GV Editores, 1986.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1975.
- Cruces, C. R., *Lo que México aportó al mundo*, México, Panorama, 1986.
- Chevalier, Michael, *México antiguo y moderno*, México, FCE, 1983 (SEP 80).
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amecameca*, México, FCE, 1965.
- Delgado Lara, Martha Luz, *Una herencia Tecpaneca. Peregrinación de los naturales, Atzacapotzalco, D.F. Historia oral*, México, Martha Luz Delgado Lara Editora, 2003.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Fernández Editores, 1969.

- Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, 1991.
- Diéguez Caballero, Ileana, "Las construcciones metafísicas en Yemayá y Ochún. La santería cubana desde las teorías literarias", tesis de maestría en literatura comparada, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000.
- Durán, fray Diego, *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme*, t. II, México, Porrúa, 1967.
- Durkheim, Émile, *Formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama (Punto Omega), 1981.
- Escárcega López, Everardo, *Cuadernos de información agraria. Distrito Federal 1916-1986*, México, CEHAM, s/a, pp. 13-16.
- Escurra, Ezequiel, *De las chinampas a la megalópolis*, México, SEP-FCE-Conacyt, 1990.
- Fagant-Posadas, Valérie, "Donner une figure à ses dieux et à ses démons. Une ethnographie du pèlerinage au sanctuaire de Chalma", *Trace. Imágenes y sacralidad*, diciembre, núm. 34, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 51-63.
- Florescano, Enrique, "La transformación de la antigua economía y la formación de los trabajadores coloniales (1500-1560)", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXIV, núm. 10, México, UNAM, 1980, pp. 1-10.
- Frazer, James, *La rama dorada: magia y religión*, México, FCE, 1956.
- _____ y Elsa Malvido (comps.), *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, t. II, México, IMSS, 1982 (Serie Historia, Colección Salud y Seguridad Social).
- Garay Hansen, L. y M. Lavore Herrera, "Cultura popular como patrimonio", *Habitación, Problemas de Vivienda y Urbanismo*, núm. 6, abril-junio, México, Fondo de la Vivienda del ISSSTE, 1982, pp. 45-53.
- García Acosta, Virginia, *Los señores del maíz. Tecnología alimentaria en Mesamérica*, México, Conaculta, 1990.
- García Chávez, Rodolfo, "Teología de la Liberación y comunidades eclesiales de base, en la parroquia de San Pedro Mártir", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 2001.
- García García, Melesio Melitón, *La Magdalena Contreras, DF. Su historia*, México, Tesorería del DDF, 1979.
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1971.
- Garma Navarro, Carlos, "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac", en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 65-79 (Colección Texto y Contexto 20).
- Garza Villareal, Gustavo (comp.), *Atlas de la Ciudad de México*, México, Departamento Distrito Federal-El Colegio de México, 1987.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Gestión Campesina, A. C. (Adelita San Vicente, coord.), *Informe de evaluación del Programa de Desarrollo Regional Sustentable (Proders) de la región sur del DF*, México, proyecto "MEX/99/006. Fortalecimiento de las Capacidades Institucionales, Monitoreo y Evaluación de los Programas de Desarrollo Regional Sustentable (Proders)", Semarnat-DFID-PNUD, 2001.
- _____, *Evaluación cualitativa de Programas Comunitarios en San Nicolás Totolapan, Magdalena Contreras, Distrito Federal*, México, documento del proyecto "MEX/99/006. Fortalecimiento de las Capacidades Institucionales, Monitoreo y Evaluación de los Programas de Desarrollo Regional Sustentable (Proders)", Semarnat-DFID-PNUD, 2001.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967, 1980 (Colección América Nuestra).
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Glass, John B. y Donald Robertson, "A census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, vol. XV, Austin, Howard C. Kline, University of Austin Press, 1975, pp. 401-472.
- Gobierno de la Ciudad de México, Álvaro Obregón. *Monografía*, México, Gobierno de la

- Ciudad de México, 1996.
- Gobierno de la Ciudad de México, *La Magdalena Contreras. Monografía*, México, Gobierno de la Ciudad de México, 1996.
- , *Milpa Alta. Monografía*, México, Gobierno de la Ciudad de México, 1996.
- Gobierno del Distrito Federal, *Cementerios públicos*, Gobierno del Distrito Federal, Consejería Jurídica y de Servicios Legales, 2003, http://www.consejeria.df.gob.mx/est_legislativos/cementerios/panteones.htm, consultada en junio de 2003.
- Gomezcésar Hernández, Iván Manuel (coord.), *Concurso testimonial sobre la historia y cultura de Milpa Alta. I: Historia agraria*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1992.
- , “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta, México”, tesina de maestría en ciencias antropológicas, UAM-Iztapalapa, 2000.
- , *Tierra arrasada. El zapatismo en Milpa Alta*, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 1994.
- González Andrés, Isaías y Loreto González Flores, “El oso, tradición auténtica de Magdalena Petlacalco”, en Mario E. Mancilla González, *Memoria viva de ocho pueblos de Tlalpan*, México, Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Desarrollo Social-INAH-Delegación Tlalpan-Praxis, 2004, pp. 116-121.
- González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la ciudad de Tenochtitlan*, México, INAH-Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología-H. Cámara de Diputados, 1976.
- González González, Anáhuac, *Santa Cruz Acalpixtla, pueblo originario de la Ciudad de México*, México, Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Desarrollo Social, 2004.
- , “Los concheros. La reconquista de México”, en Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las danzas de la conquista*, México, FCE, 1997, pp. 207-227.
- González de la Vara, Fernán, *La cocina mexicana a través de los siglos. II Época prehispánica*, México, Clío, 1996.
- González Torres, Yólotl, “Culto a los muertos entre los mexicas”, *Boletín del INAH*, II, 14, México, INAH, 1976.
- Gortari Rabiela, Hira de y Regina Hernández Franyuti (comps.), *Memoria y encuentros: la Ciudad de México y el Distrito Federal, 1824-1928*, t. II, México, DDF-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.
- Gortari Rabiela, Hira de y Regina Hernández Franyuti, *La Ciudad de México y el Distrito Federal: una historia compartida*, México, DDF-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1998.
- Grether, Rosaura, *Propuesta técnica del Programa de Desarrollo Regional Sustentable de la Región Sur del Distrito Federal*, México, UAM-Iztapalapa, 1996.
- , *Diagnóstico regional del sur poniente del Distrito Federal*, México, UAM-Iztapalapa, 1996.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1994, 1995.
- Guerrero, Raúl, “La danza de los concheros”, *Danzas Mexicanas, Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, sexta época, t. II (1941-1946), 1947, pp. 259-278.
- Gutiérrez, R. J. et al., *Distrito Federal. Educación ambiental. Caminos ecológicos*, México, Limusa-Noriega Editores, 1997.
- Hernández Pérez, Faustino, “Las enfermedades tradicionales en el Estado de México”, *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 57, México, INAH, 2000, pp. 40-43.
- , “Prácticas y saberes curativos de las madres de familia en relación a las diarreas infantiles. El caso de Ciudad Nezahualcóyotl”, tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH, 1996.
- , *Trabajo de campo en Xochimilco*, México, DEAS-INAH, 2001.
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España. Obras completas. Escritos varios*, t. IV, México, UNAM, 1984.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM-IIIH,

- 1974.
- Iglesias y Cabrera, Sonia C., *Navidades mexicanas*, México, Conaculta, 2001 (Colección Fiestas Populares de México).
- INAH, *La comercialización de las plantas medicinales en la colindancia de Puebla y Guerrero*, México, INAH, 2000 (Serie Patrimonio Vivo 3).
- INEGI, *Conteo de población y vivienda 1995. Perfil sociodemográfico*, México, INEGI, 1996.
- _____, *División territorial del Distrito Federal de 1810 a 1995*, México, INEGI, 1997.
- _____, *Capitales. Una visión histórico urbana*, vol. 5, México, INEGI, 2000.
- _____, *XII Censo de población y vivienda 2000*, México, INEGI, 2000.
- _____, *Encuesta Nacional de Empleo 2000*, México, INEGI, 2001.
- _____, *Scinse (Sistema para la consulta de información censal por colonias)*, México, INEGI, 2001.
- Inestrosa, Sergio, *Vivir la fiesta. Un desenfreno multimediado*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- Izázola, H. (coord.), *Población y medio ambiente. Descifrando el rompecabezas*, México, El Colegio Mexiquense-Sociedad Mexicana de Demografía, 1999.
- Jáuregui, Jesús y Gustavo Torres, "Presentación" *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, enero-marzo, México, INAH, 2002, pp. 3-4.
- Jensen, J. M., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE, 1966.
- Jiménez Castillo, Manuel, "El cambio social y la función del sistema de cargos", en Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas (coords.), *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, Conaculta-INAH-UAM-Iztapalapa, 1991.
- Lagarriga Attias, Isabel, "Algunas enfermedades infantiles relacionadas con diarrea en la medicina tradicional en La Candelaria, Coyoacán", *III Congreso Interno de Antropología Médica*, Cuaderno de trabajo núm. 40, México, INAH-DEAS, 1991, pp. 73-87.
- _____, "La medicina tradicional en México y su concepción de algunos padecimientos infantiles", *III Congreso Interno de Antropología Médica*, Cuaderno de trabajo núm. 40, México, INAH-DEAS, 1991, pp. 31-47.
- _____, "La medicina tradicional en Jalapa, Ver., algunas enfermedades infantiles", *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*, vol. I, México, IMEPLAN, 1977, pp. 69-81.
- _____, "Las enfermedades tradicionales regionales", en Silvia Ortiz Echániz (coord.), *La medicina tradicional en el norte de México*, México, INAH, 1999, pp. 159-174.
- _____, *Medicina tradicional en México. Conceptos, actitudes y valores de sus seguidores*, México, INER, 2000, pp. 17-54.
- _____, "Rituales y ceremonias mortuorias en La Candelaria, un pueblo de Coyoacán, Ciudad de México", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, UNAM-IIA-Plaza y Valdés, 2004, pp. 83-98.
- _____, y Juan Manuel Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, 1977.
- Lavalle, Josefina, "La danza-teatro. Una forma de la danza popular tradicional", *Boletín CID-Danza*, núm. 11, octubre-diciembre, México, publicación trimestral del Centro de Investigación, Información y Documentación de la Danza del Instituto Nacional de Bellas Artes, 1986.
- Leff, E. y J. Carabias (comps.), *Cultura y manejo de recursos naturales en México*, México, Porrúa-UNAM, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- León, Jorge de, "Representación de la Pasión de Cristo", *Documentos del Museo del Cerro de la Estrella*, mecanoscrito, México, 1986.
- León-Portilla, Miguel (coord.), "Los aztecas durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin", en *Historia de México*, t. 4, México, Salvat, 1978.
- _____, *Tonantzin-Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mophua"*, México, El Colegio Nacional-FCE, 2000.
- _____, y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*,

- México, Celanese Mexicana, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude, "Santa Claus en la hoguera", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, enero-marzo, México, INAH, 2002, pp. 4-13.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1995.
- Lockhart, James, "Los nahuas después de la conquista", *Historia*, núm. 28, México, INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1992, pp. 29-46.
- Lombardo, Sonia, "Orígenes y evolución de la Ciudad de México: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX", en Gustavo Garza Villarreal (comp.), *Atlas de la Ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal-El Colegio de México, 1987, pp. 45-63.
- López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, 1975.
- , *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM-IIA, 1983.
- , "Cosmovisión y salud entre los mexicas", en Alfredo López Austin y Carlos Viesca (coords.), *Historia general de la medicina en México, 1. México antiguo*, México, Alianza, 1985.
- y L. López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, 1996.
- López Soriano, Eliseo, *Mixquic y la conmemoración de los difuntos*, México, s/e, 1995.
- López Valentín, Araceli, "La Navidad: una fiesta popular", *Rescate Ecológico*, año IV, segunda época, núm. 33, XII, Xochimilco, Inquietudes, 1992, pp. 3-7.
- Lotman, Iuri M., *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, ed. de Desiderio Navarro, Valencia, Frónesis Cátedra-Universidad de Valencia, 2000.
- Madsen, Claudia, "A study of Change in Mexican Folk Medicine", *Middle American Research Institute*, núm. 24, Nueva Orleans, Tulane University, 1955, pp. 89-138.
- Malvido, Elsa, "Civilizados y salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana", en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, Conaculta-INAH, 1997, pp. 29-49.
- Martínez Marín, Carlos, "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 161-178.
- Martínez, Máximo, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, FCE, 1987.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte al filo de la obsidiana*, México, SEP, 1975 (Colección Sepsetentas).
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mellado Campos, Virginia, Carlos Zolla y Xóchitl Castañeda, *La atención al embarazo y al parto en el medio rural mexicano*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Rural-IMSS, 1989.
- Menegus Bornemann, Margarita, "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México-CIESAS-Instituto Mora-UNAM-Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999.
- , *Del Señorío a la República de Indios. El caso de Toluca 1500-1600*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1991.
- Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, INI-Secretaría de Desarrollo Social, 1993.
- Miranda Pacheco, Sergio, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*, México, USO-APN-FP, 1998 (Colección Sábado Distrito Federal).
- Moedano, Gabriel, "Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca", en *Memorias de la XII Mesa Redonda. Religión en Mesoamérica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 599-610.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (ed. facs). Compuesto por el muy Reverendo Padre Fray Alonso de Molina, de la Orden del Bienaventurado nuestro Padre sant Francisco. Dirigido al muy excelente señor Don Martín Enríquez, Visorrey desta nueva España. En México en Casa de Antonio Spinosa. 1571*, estudio preliminar de Miguel León-

- Portilla, México, Porrúa, 1977.
- Monjaras, Jesús, "Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso de Axayácatl, cacique de Iztapalapa", *Tlalocan*, vol. VIII, México, UNAM-IIA-IIH, 1980, pp. 289-321.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atlas. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956.
- Murillo Rodríguez, Silvia, *La vida a través de la muerte*, México, INAH-Plaza y Valdés, 2002.
- Navarrete Z., Noé Juan, *Iztapalapa: fiestas de mayordomías. Un estudio histórico-social*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 1985.
- Nivón, Eduardo y María Ana Portal, *Cultura y ciudad*, México, Gobierno del Distrito Federal, 1999 (Colección Tu ciudad así funciona).
- Noguez, Xavier, "El código de Tlatelolco. Una nueva analogía", en Xavier Noguez y Stephanie Woods (coords.), *De tlacuilos y escribanos*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 1998.
- O'Gorman, Edmundo, "La conservación de la traza colonial", en Hira de Gortari Rabiela y Regina Hernández Franyuti, *Memorias y encuentros: la Ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*, t. II, México, DDF-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988, pp. 5-6.
- Obregón Rodríguez, María Concepción, "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México. III.: El horizonte Posclásico*, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, "Mixquic, análisis histórico comparativo de la concreción religiosa en una comunidad", tesis de licenciatura en antropología social, ENAH; y de maestría en la UNAM, 1972.
- , *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor en una comunidad*, México, SEP, 1974 (Colección SepSetentas 153).
- Olavarrieta Marengo, Marcela, "Magia en la región de los Tuxtlas, Jalapa, Ver.", tesis de maestría en antropología social, Universidad Veracruzana, 1974.
- Orozco y Berra, Manuel, *Manuscrito del s. XVI*, México, Innovación, 1979.
- Ortiz Echániz, Silvia, "El tratamiento de las diarreas infantiles en los templos espiritualistas trinitarios marianos de la Ciudad de México", *III Congreso Interno de Antropología Médica*, Cuaderno de Trabajo núm. 40, México, INAH-DEAS, 1991, pp. 57-71.
- , "La curación espiritualista y sus terapéuticas", en Jaime Villalba Caloca (comp.), *Medicina tradicional en México*, México, INER, 2001, pp. 79-102.
- , *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH, 1990 (Colección Científica).
- Ortiz Magos, Juan, "Ofrenda de corazones de Tlatelolco al Tepeyac", *Boletín Guadalupano*, núm. 35, noviembre, México, Basílica de Guadalupe, 2003.
- Palerm, Ángel, "Sistemas agrícolas en Mesoamérica contemporánea", en Jacinta Palerm, *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*, Querétaro, UAQ, 1992, pp. 245-281.
- Pérez Zevallos, Juan Manuel y Luis Reyes García, *Xochimilco ayer I*, México, Instituto Mora-Gobierno del Distrito Federal-Delegación Xochimilco, 2002.
- , *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los Títulos Primordiales de San Gregorio Atlapulco. 1519-1606*, México, Instituto Mora-Gobierno del Distrito Federal-Delegación Xochimilco, 2003.
- Pilcher, J., *¡Que vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, México, CIESAS-Ediciones de la Reina-Conaculta, 2001.
- Piña Chan, Román, *Una visión del México prehispánico*, México, UNAM-IIH, 1967.
- Plantas medicinales*, México, *Plantas medicinales de América*, s/a (<http://www.plantasmedicinales.com.mx/>, consultado en septiembre de 2004).
- Portal, María Ana, "Espacio festivo y reproducción cultural: dos fiestas en la delegación de Tlalpan", *Iztapalapa*, núm. 15, año 8, enero-junio, México, UAM-Iztapalapa, Dirección de

- Ciencias Sociales y Humanidades, 1988, pp. 67-76.
- Portal, María Ana, "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 141-151 (Colección Texto y contexto 20).
- , "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta", *Alteridades*, núm. 9, año 5, México, UAM-Iztapalapa, 1995, pp. 41-50.
- , "Características generales del sistema de cargo urbano", *Iztapalapa*, núm. 39, año 16, enero-junio, México, UAM-Iztapalapa, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, 1996, pp. 25-42.
- , *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D. F.*, México, Conaculta-UAM-Iztapalapa, 1997.
- y Vania Salles, "La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco", *Alteridades*, año 8, núm. 15, UAM-Iztapalapa, 1998, pp. 57-65.
- Prat i Carós, Joan, "Los santuarios marianos en Cataluña", en María Jesús Buxó Álvarez Santaló y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 211-252.
- Ramos-Elorduy, J. y J. M. Pino, "El consumo de insectos entre los aztecas", en J. Long, *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1997, pp. 89-101.
- Reyes, C. P., "Fauna de la Cuenca del Valle de México", en *Memorias de las obras del sistema de drenaje profundo del D. F.*, México, Instituto de Ecología-Secretaría de Obras y Servicios del Departamento del Distrito Federal, 1976, pp. 137-180.
- Reyna Trujillo, Teresa (coord.), *Investigaciones recientes sobre el amaranto*, México, UNAM, 1988.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Rodríguez Lazcano, Catalina y Fernando Rodríguez, *Tlalpan*, México, DDF, 1984 (Colección Delegaciones políticas 3).
- Rodríguez, María y Robert Shadow, *El pueblo del señor. Las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, UAEM, 2000.
- Rodríguez, Mariángela, *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestas. Semana Santa en Iztapalapa*, México, CIESAS-SEP, 1991.
- Rojas, Teresa, "La agricultura en la época prehispánica", en Teresa Rojas (coord.), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Conaculta-Grijalbo, 1991, pp. 15-41.
- Rojas Garcidueñas, José, *El teatro de la Nueva España en el siglo XVI*, México, SEP, 1972 (Colección Sepsetentas 101).
- Rubel, Arthur et al., *El susto. Una enfermedad popular*, México, FCE, 1984.
- Ruiz, Máximo, *Reina Corazón Divino. Tríptico al Santo Niño de las Suertes*, México, tríptico del Convento Dulce Nombre de María y San Bernardo, 1968.
- Ryesky, Diana y Martha Paniagua, *El comercio de plantas medicinales en el sureste del Distrito Federal: cinco estudios de caso*, México, Cuadernos de trabajo 23, INAH-Departamento de Etnología y Antropología Social, 1978.
- Rzedowski, J., *Vegetación de México*, México, Limusa, 1978.
- y G. C. Rzedowski, "Sinopsis numérica de la flora fanerogámica del Valle de México", *Acta Botánica Mexicana* 8, 1989, pp. 15-30.
- Sagarpa, *Anuario estadístico de la producción agrícola de los Estado Unidos Mexicanos 2000*, México, Sagarpa, 2002.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1992.
- , *Primeros memoriales*, ed. facs., fot. por Ferdinand Anders, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- , *Códice Florentino*, México, AGN, 1979.

- Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, 1997.
- Sánchez, Alfonso, "Peregrinación de los pirotécnicos", *Boletín Guadalupano*, núm. 35, noviembre, México, Basílica de Guadalupe, 2003.
- Sánchez, Octavio, "Prácticas de producción en la música popular: una visión desde la semiótica de la cultura", *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular Rama Latinoamérica (<http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>, consultado en julio de 2001).
- Sardo, Joaquín, *Relación histórica del Santo Cristo del Santuario y Convento de Chalma*, México, Impresos Olalde, 1989.
- Semarnat, *Anuario estadístico de la producción forestal. 2000*, México, Semarnat, 2001.
- , "Sur del Distrito Federal", en *La deforestación en 24 regiones. Proders*, México, SemarnatConanp, 2003, pp. 190-197.
- SEP-Distrito Federal, *Ancestrales ahuehuetes, juguetones alebrijes*, México, SEP, 1989.
- Shadow, Robert y María Rodríguez, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 81-140.
- Sheffler, Lilian, "Juego del velorio de 'Angelitos' en Tlaxcala", *Cuadernos de Etnografía*, núm. 4, México, INAH, 1975, pp. 4-66.
- Solís, F., *La cultura del maíz*, México, Clío, 1998.
- Soto, Edna, *Los panteones del Distrito Federal: hacia una cultura de la cremación*, Gobierno del Distrito Federal, Consejería Jurídica y de Servicios Legales, 2003, (http://www.consejeria.df.gob.mx/est_legislativos/cementerios/panteones.html, consultada en junio de 2003).
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1956.
- SRA, *La transformación agraria. Origen, evolución, retos, testimonios*, México, SRA, 1998.
- , *Situación de la propiedad social y propuesta de trabajo agrario en el Distrito Federal*, México, SRA, mayo de 2001.
- Sten, María, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*, México, SEP, 1981 (Colección Sepsetentas 120).
- Stone, Martha, *At the sing of midnight: the concheros dance cult of Mexico*, ilus. por Laurie Cook, Arizona, The University of Arizona Press, 1975.
- Tavares López, Édgar, "La Villa de Guadalupe", *Crónicas de la Ciudad de México*, núm. 23, octubre-diciembre, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, 2001.
- , "Delegación Miguel Hidalgo: cuna de sitios históricos", *Crónicas de la Ciudad de México*, año 7, núm. 25, segunda época, abril-junio, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, 2002, pp. 3-15.
- Thomas Louis, Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- Toledo, V. M., *Ecología y autosuficiencia alimentaria*, México, Siglo XXI, 1992.
- Toussaint, Manuel, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández, *Planos de la Ciudad de México. Siglos XVI y XVII*, México, UNAM-IIE-DDF, 1990.
- Turner W., Víctor, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1987.
- UAM-I, *Diagnóstico de la región sur poniente del Distrito Federal (documento interno)*, vols. I y II, México, UAM-Iztapalapa, Dirección General de Programas Regionales, junio de 1997.
- Valle Berrocal, M. L., "La alimentación en una comunidad xochimilca: Santa Cecilia Tepetlapa", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1998.
- Valle, Perla, *La Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, trad. del náhuatl de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 1999.
- Valverde, Carmen y Guillermo Adrián Aguilar, "Localización geográfica de la Ciudad de México", en Gustavo Garza Villarreal (comp.), *Atlas de la Ciudad de México*, México,

- Departamento del Distrito Federal-El Colegio de México, 1987, pp. 19-22.
- Van der Leew, Joachim, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.
- Vargas Pérez, Isabel, "Mixquic: en el Día de Muertos", *Ce-Acatl*, núm. 51-52, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl, 1993, p. 21.
- Vargas, Luis Alberto, "La muerte vista por el mexicano de hoy", *Artes de México*, núm. 145, año XVIII, México, 1971, pp. 37-66.
- Vargas, L. A. y L. Casillas, "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI", en J. Long, *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1997, pp. 155-167.
- Velasco Toro, José, "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", *Boletín 2*, México, CEAS, 1999.
- Vera y Talonia, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica de las parroquias del mismo*, Amecameca, Imprenta del Colectivo Católico, 1980.
- Villalba Caloca, Jaime (comp.), *Medicina tradicional en México*, México, INER, 2000.
- Villaseñor Ramírez, Sandra, *Historia lacustre de San Pedro Tláhuac*, México, Gobierno del Distrito Federal-INAH, 2004.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1986.
- Virgen de Guadalupe, México Desconocido*, ed. especial, México, 2001.
- Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, México, SEP, 1972 (Colección Sepsetentas 46).
- Wauchofe, Robert y Howard F. Cline (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources*, part 3, Austin, Texas University Press, 1975.
- Williams, Douglas A., *Muerte en Muerélagá. El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barcelona, Barral, 1972.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977 (Homo sociologicus 21).
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1992.
- Zolla, Carlos et al., *Medicina tradicional y enfermedad*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1988.
- Zúñiga, Araceli y Norberto Rodríguez Carrasco, "Los concheros al fin del milenio", *Danzas de la conquista. 2. Los concheros al fin de milenio*, en homenaje al antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, México, INAH, 1997.

REPORTES DE TRABAJO DE CAMPO

- Equipo Ciudad de México. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, *Informes de trabajo de campo años 1999 a 2005*, mecanoscritos, México, INAH-DEAS, 1999 a 2005.

ARCHIVOS CONSULTADOS

- Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH).
 Archivo General de la Nación (AGN).
 Archivo Parroquial de Tacuba (APT).
 Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
 Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH.

Identificación de imágenes

- 4 Panorámica del centro de la Ciudad de México, Ablestock.
- 9 Personajes de carnaval en La Villa, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 14 Plaza Mayor de la Ciudad de México, Óleo sobre tela, anónimo de la segunda mitad del siglo XVIII, que muestra la plaza mayor de la Ciudad de México y la salida en público del marqués de Croix, Virrey de la Nueva España, en su primera visita a la catedral. Museo Nacional de Historia.
- 14 Portada de la capilla del Peñón de los Baños, Manuel Ramos (atrib); capilla del Peñón de los Baños portada; Peñón de los Baños, Distrito Federal, Fototeca de la CNMH-0015-051CNCA-INAH-MX.
- 15 *Códice Téchialoyan*, García Granados 07, Noguez Xavier y Rosaura Hernández R. Colegio Mexiquense, gobierno del Estado de México, 1992.
- 15 *Títulos primordiales de Santa Martha Xocotepetlapan* (Milpa Alta), AGN, Ramo Tierra, vol. 3032, exp. 3, fojas 190r-191a; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 16 Chinampas en Xochimilco, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 17 Tejamanileros, Octavio Hernández Espejo, 2006.
- 18 Concheros en Tlatelolco, Moisés Ventura, 2000.
- 19 Danza de rayados y franceses de Comonfort, Guanajuato, Moisés Ventura, 2000.
- 19 Peregrinación en Azcapotzalco, Alejandra Rogel, 2002.
- 20 Monumento al Ángel de la Independencia, Ablestock.
- 27 *Casta I: De español a india, mestizo*. Conaculta-INAH-MEX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 28 *Códice Boturini 03 o Tira de la peregrinación*, investigación de estudio y paleografía, Dinorah Lejarazu Rubín y Manuel Germán Lejarazu, 1991, México, Taller de Artes Gráficas Grupo Gisma.
- 36 Santa Cruz Xochitepec, Miguel Ángel Ramírez, 2006.
- 37 *Códice Téchialoyan*, García Granados 06, Noguez Xavier y Rosaura Hernández R. Colegio Mexiquense, gobierno del Estado de México, 1992.
- 39 Azcapotzalco, 0446-086, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos.
- 40 Organización comunitaria, San Pablo Oztotepec, Acervo de la Organización comunitaria de San Pablo Oztotepec, s/f.
- 40 Organización comunitaria, San Pablo Oztotepec, Acervo de la Organización comunitaria de San Pablo Oztotepec, s/f.
- 41 *Códice Tlatelolco 01*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 46 *Matrícula de tributos*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 47 *Matrícula de tributos*, detalle, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 48 *La isla de México en el siglo XVI* de Luis Covarrubias, *Arqueología Mexicana. Lagos del Valle de México*, vol. XII, núm. 68, julio-agosto, México, INAH, Raíces, 2004, p. 23.
- 49 Representación de la conquista en un biombo colonial, detalle. Biombo anónimo del siglo XVIII que muestra escenas de la conquista de Tenochtitlan, Museo Franz Mayer.
- 50 Mapa de una de las primeras representaciones de la Isla de México, publicado en Nuremberg en 1524, *Arqueología Mexicana. Lagos del Valle de México*, vol. XII, núm. 68, julio-agosto, México, INAH, Raíces, 2004, p. 29.
- 50 Representación dibujada hacia 1545, atribuida al cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, *Arqueología Mexicana. Lagos del Valle de México*, vol. XII, núm. 68, julio-agosto, México, INAH, Raíces, 2004, p. 60.
- 53 Jurisdicción eclesiástica y barrios de la Villa de Tacuba, APT, Libro de Inventarios o Asientos.
- 54 Puesto de mercado, Conaculta-INAH-MEX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 55 *Juana Ma. Cortés Chimalpopoca*, Conaculta-INAH-MEX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 56 *Alegoría de las autoridades*, Conaculta-INAH-MEX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 57 La calle de Roldán. Litografía de C. Castro y J. Campillo, *Arqueología Mexicana. Lagos del Valle de México*, vol. XII, núm. 68, julio-agosto, México, INAH, Raíces, 2004, p. 37.
- 57 Carro alegórico en Iztapalapa, acervo de la familia Peña Villareal, s/f.
- 60 Jurisdicción eclesiástica de Xochimilco, 1778, AGN, N° C. 2823; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 61 Templo de Santa Cruz Portales; General Anaya, fotógrafo no identificado, agosto 1959. Santa Cruz Portales, templo; General Anaya, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0298-033 CNCA-INAH-MEX.
- 62 Una mirada desde el Cerro de la Estrella, I, Miguel A. Ramírez, Iztapalapa, 2006.
- 63 Iglesia de Santiago, Guadalupe Hidalgo, Manuel Ramos (atrib), ca. 1925, Santiago, iglesia; Guadalupe Hidalgo, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0021-046 CNCA-INAH-MEX.
- 64 México en 1810, 1876 y 1909, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 65 Carta corográfica del Distrito Federal, 1877, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 66 Ex convento de San Matías Apóstol, Iztacalco, Lauro E. Rosell, ca. 1932; Ex convento de San Matías Apóstol, aspecto general; Iztacalco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0067-053 CNCA-INAH-MEX.
- 67 Carta corográfica del Distrito Federal, 1899, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 68 Portada del Convento de Mixquic, Tláhuac, Rafael García Granados, ca. 1930, Convento de Mixquic, portada; Tláhuac, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0072-093 CNCA-INAH-MEX.
- 69 El Distrito Federal en 1922, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 70 Ingreso al atrio de iglesia parroquial, Tlalpan, Lauro E. Rosell, 1932; Iglesia parroquial, portada atrial; Tlalpan, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0055-090 CNCA-INAH-MEX.
- 71 Una mirada desde el Cerro de la Estrella. Parte del basamento del sitio arqueológico y el crecimiento poblacional al fondo, Miguel A. Ramírez, Iztapalapa, 2006.
- 74 *Mapa de Popotla*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 75 *Mapa de Sigüenza*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 76 *Plano Parcial de la Ciudad de México*, detalle, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 77 *Códice del Tecpan de Santiago Tlatelolco*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 78 *Mapa de la Ciudad de México en 1550*, Biblioteca de la Universidad de Uppsala, *Arqueología Mexicana. Aztecas*, edición especial 13, México, INAH, Raíces, 2003, p. 78.
- 79 *Títulos primordiales de San Miguel Xicalco, Tlalpan*, AGN, Fondos Títulos Primordiales de la Reforma Agraria del AGN, caja 1, exp. 5, foja 31a; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 81 *Códice Mendoza, Arqueología Mexicana. Aztecas*, edición especial 13, México, INAH, Raíces, 2003, p. 76.
- 82 *Códice Ixtapalapa*, detalle, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-México.
- 83 Iglesia en el pueblo de Tizapán, Álvaro Obregón, Ignacio E. Reyes, ca. 1923; Iglesia en el pueblo de Tizapan, aspecto general; Álvaro Obregón, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/2136-011 CNCA-INAH-MEX.
- 84 Puerta del atrio de la iglesia de La Magdalena Contreras, J. R. Luján, junio 1961; Iglesia de Magdalena Contreras, puerta del atrio; Magdalena Contreras, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0377-054 CNCA-INAH-MEX.
- 85 Portada de la iglesia de San Juan Mixcoac, Manuel Ramos (atrib.), ca. 1932. Iglesia de San Juan Mixcoac, portada; Mixcoac, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0775-077 CNCA-INAH-MEX.
- 88 Chinampas de Iztapalapa, acervo de la familia Peña Villareal, s/f.
- 90 Invernadero, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 92 Flor de nochebuena. Ablestock.
- 98 Chinampa en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 99 Chinampa en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 100 Campos de cultivo, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 101 Extrayendo lodo del fondo del apantle en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004.
- 102 Milpa en chinampa, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México",

- 105 INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2004. Parque de San Nicolás Totolapan, Magdalena Contreras, Patricia García Sánchez, 2005.
- 106 Parque de San Nicolás Totolapan, Magdalena Contreras, Patricia García Sánchez, 2005.
- 107 El campo de Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Rodrigo Armada Ramírez, 1999.
- 108 Vista de la iglesia de San Mateo Tlalatenango, Cuajimalpa, Lauro E. Rosell, ca. 1932, San Mateo Tlalatenango, vista de la iglesia; Cuajimalpa, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0066-013 CNCA-INAH-MEX.
- 111 Bosque del Parque Nacional del Desierto de los Leones, Cuajimalpa, Patricia García Sánchez, 2005.
- 112 Bosque del Parque Nacional del Desierto de los Leones. Pedro Molinero, 2007.
- 113 Capilla de los susurros, Parque Nacional del Desierto de los Leones, INAH-MEX.
- 116 San Pedro Cuajimalpa, Santa Fe y Tacuba. Mapa de 1720, AGN N° C. 1245, Ramo: Tierras, vol. 1821, exp. 1, f. 205; Reproducción fotográfica Octavio Hernández Espejo.
- 117 Carta corográfica del Distrito Federal, 1918, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 118 Pueblos de Xicalco, Ajusco, Petlacalco, Chimalcoyoc, San Pedro Mártir y San Andrés en el actual Tlalpan. Mapa de 1722, AGN N° C. 1324, Ramo: Tierras, vol. 2004, exp. 1, cuad. 4, f. 40; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 119 Pueblos de Mexicaltzingo, San Andrés Tetepilco y San Mateo Churubusco. Mapa de 1747, AGN N° C. 4120, Ramo: Civil, vol. 1131, exp. 4, f. 68; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 120 Pueblo de Axotla en la jurisdicción de Coyoacán. Mapa de 1750, AGN N° C. 3058, Ramo: Hospital de Jesús, leg. 308, exp. 1, f.3; Reproducción fotográfica: Octavio Hernández Espejo.
- 121 Centro Social de San Pedro Mártir, Tlalpan, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2004.
- 123 Parroquia de Magdalena de las Salinas, Guadalupe Hidalgo, Lauro E. Rosell, ca. 1932; Magdalena de las Salinas, vista antigua de la parroquia; Guadalupe Hidalgo, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0078-012 CNCA-INAH-MEX.
- 124 Capilla de la Asunción, fuente y vista del conjunto, Xochimilco, Manuel Ramos, ca. 1922; Capilla de la Asunción, fuente y vista del conjunto; Xochimilco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0053-068 CNCA-INAH-MEX.
- 127 Vista de la iglesia de Santa María Aztahuacan, Iztacalco, Lauro E. Rosell, ca. 1932; Santa María Aztahuacán, vista de la iglesia; Ixtacalco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0066-038 CNCA-INAH-MEX.
- 130 Chiles rellenos y tortas de papa, Feria de la Comida Lacustre, Cuemanco, Xochimilco, Esther Gallardo González, 2004.
- 130 Cebolla, Ablestock.
- 131 Guajolota. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 132 Quelites. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 132 Preparación del pato, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS. Acuarela: Gerardo Mora, 2004.
- 133 Elaboración de mole, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2000.
- 133 Limones cortados. Ablestock.
- 134 Jumiles. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 135 Comida en honor del Niñopa, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Moisés Ventura, 2000.
- 135 Tlachiquero, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS. Acuarela: Gerardo Mora, 2004.
- 136 Preparando ponche, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Teresa Mora Vázquez, 2000.
- 136 Fresas, Ablestock.
- 137 Tomates, Ablestock.
- 137 Comida para los tejamanileros, Octavio Hernández, 2006.
- 138 Ajos, Ablestock.
- 139 Desayuno a invitados especiales en la Magdalena Atlitlic, Magdalena Contreras, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2003.
- 139 Amaranto. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 140 Productos de amaranto, Tulyehualco, Esther Gallardo, 2005.
- 141 Mercado de la Ciudad de México, San Pedro Oztotepec, Rosanna García, 2000.
- 142 Barbacoa. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 144 Vista de la iglesia de Santa Cruz Meyehualco, Iztacalco, Lauro E. Rosell, ca. 1932; Santa Cruz Meyehualco, vista de la iglesia; Ixtacalco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0066-039 CNCA-INAH-MEX.
- 145 Portada de la feria, Santiago Tulyehualco, Xochimilco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2004.
- 146 Feria del Mole, San Pedro Atocpan, Rodrigo Martínez, 2001.
- 150 Hierbas calientes, INAH-DEAS, María del Carmen Anzures, 2002.
- 152 Romero. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 153 Tratamiento de la caída de mollera, INAH-DEAS, Martha Hernández Caliz, 2002.
- 154 Tratamiento de la caída de mollera, INAH-DEAS, Martha Hernández Caliz, 2002.
- 155 Canela. Ablestock.
- 155 Guayaba. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 156 Yerbabuena. *Larousse de la cocina mexicana*, México, Larousse, 2006. Foto: Federico Gil.
- 157 Anís de estrella. Ablestock.
- 158 Recolectora de hierbas, Santa Ana Tlacotenco, delegación Milpa Alta, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2005.
- 160 Hierbas calientes, INAH-DEAS, María del Carmen Anzures, 2002.
- 161 Templo de San Pedro Apóstol, Cuajimalpa, José María Lupercio (atrib.), ca. 1915, Fototeca de la CNMH/1403-063 CNCA-INAH-MEX. Tepozan. UNAM.
- 162 Pirul. Pedro Molinero, 2007.
- 164 Romero. Ablestock.
- 165 Nicho vacío en Tacubaya, Lauro E. Rosell, ca. 1932. Vida cotidiana, nicho vacío; Tacubaya, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0055-025 CNCA-INAH-MEX.
- 166 Plaza de la Constitución, Zócalo, Ciudad de México, Ablestock.
- 170 Danza de Santiagueros en la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2003.
- 171 Plano del Distrito Federal, 1929, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 172 Mayordomos de la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2003.
- 173 Atrio parroquial en la fiesta patronal de San Pedro Mártir, año 2003, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2003.
- 174 Cruz milagrosa, Cerro de Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco, Miguel Ángel Ramírez González, 2006.
- 175 Pintura elaborada para la fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco 1999, Álvaro Obregón, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 1999.
- 176 Fiesta Patronal de la Magdalena Contreras 2002, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2002.
- 177 Dando la bienvenida a las Correspondencias en La Magdalena Atlitlic, Magdalena Contreras, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2002.
- 178 Celebración en Tacubaya, Lauro E. Rosell, ca. 1932. Tacubaya Av. Jalisco 18, nicho vacío; Tacubaya, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0056-053 CNCA-INAH-MEX.
- 182 En la Plaza de las Tres Culturas, Tlatelolco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2004.
- 183 El Distrito Federal en 1969, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 184 Concheros, Plaza de las Tres Culturas, Tlatelolco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2004.
- 186 Concheros, César Ramírez, 1988.
- 187 El *huentzin*, padre de todos los tejamanileros, Octavio Hernández, 2006.
- 188 Concheros en la Plaza de las Tres Culturas, Tlatelolco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2004.
- 191 Sahumadora de un grupo de comerciantes ambulantes, Plaza de las Tres Culturas, Tlatelolco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Esther Gallardo González, 2005.
- 192 Arriero descargando el metate para preparar los alimentos de la danza, Favio Meltis, 1999.
- 193 *Matrícula de tributos*, detalle, Biblioteca Nacional de Antropología e

- Historia-México.
- 194** La comida de los patronos, danza de Arrieros, Favio Meltis, 1999.
- 195** Acompañando a la danza de Arrieros, Favio Meltis, 1999.
- 197** Danza de Santiagueros en la fiesta de La Candelaria, Luis Lizaola, 2000.
- 200** Soldado judío en Semana Santa, Ixtacalco, Reynoso, 27 de marzo 1964. Semana Santa, "soldado judío"; Ixtacalco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/A-11 T-3 P-23 F-4. CNCA-INAH-MEX.
- 201** Semana Santa en Iztapalapa, César Ramírez, s/f.
- 202** Domingo de Ramos en San Gregorio, Xochimilco, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 203** Semana Santa en Iztapalapa, César Ramírez, s/f.
- 204** Semana Santa San Gregorio, Xochimilco, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 205** Los *varones* en el descendimiento de Jesús, San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, Leonardo Vega Flores, 2002.
- 206** Cerro Tetecom en Viernes Santo en la Sierra de Santa Catarina, Iztapalapa. Representación de la Col. Tenorios, Salvador Miguel Mejía, 2004. Acervo de Beatriz Ramírez (cronista de la delegación Iztapalapa).
- 207** "Simón Cirineo", Semana Santa en San Gregorio, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 208** Viernes Santo en Santiago Acahualtepec, Iztapalapa, 2005. Acervo de Beatriz Ramírez (cronista de la delegación Iztapalapa).
- 209** "Jesucristo", Semana Santa en San Gregorio, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 210** "La Virgen", Semana Santa en San Gregorio, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 211** Motivo de los tapetes de las *amarguras*, San Juan Ixtayopan, Octavio Hernández Espejo, 2001.
- 212** Desde pequeños participan en la elaboración de los tapetes, San Juan Ixtayopan, Tláhuac, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Octavio Hernández Espejo, 2001.
- 214** "Enjugando el rostro de Jesús", Semana Santa en San Gregorio, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 215** Previo a la Pasión en el Cerro de la Estrella, Iztapalapa, 2002, Beatriz Ramírez (cronista de la delegación Iztapalapa).
- 217** "El divino rostro", Semana Santa en San Gregorio, Xochimilco, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 218** "Rumbo al Calvario", Semana Santa en San Gregorio, Xochimilco, Octavio Hernández Espejo, 2000.
- 219** Motivo de los tapetes de las *amarguras*, San Juan Ixtayopan, Octavio Hernández Espejo, 2001.
- 223** Recibimiento del Señor de Chalma por la mayordomía, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 224** Virgen de la Asunción, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 225** Peregrinación de concheros frente a la Basílica, La Villa, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Leonardo Vega Flores, 2000.
- 227** Acomodo de la Virgen de la Asunción para todo el trayecto, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 228** Nicho de la Virgen de la Asunción para la peregrinación a Chalma, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 229** Trayecto a Chalma, parada en Tierra Blanca donde se le da fruta a la gente, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 231** Regreso de Chalma en San Pedro Atocpan, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 232** La Peregrinación de los Naturales de Azcapotzalco en La Villa, Azcapotzalco, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Alejandra Rogel de Alba, 2003.
- 234** Trayecto de San Pedro Atocpan a Villa Milpa Alta, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 235** Entrega de la mayordomía, Sr. Rodolfo Acevedo Arrieta, Mayordomía del Señor de Chalma, Villa Milpa Alta, años 2001-2002.
- 236** San Pablo Oztotepec, vista desde la capilla de Chalmita, Lauro E. Rosell, ca. 1933; San Pablo Oztotepec, vista desde la capilla de Chalmita; Milpa Alta, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0075-046 CNCA-INAH-MEX.
- 237** Iglesia de San Lorenzo Tlacoyucan, Lauro E. Rosell, ca. 1933; San Lorenzo Tlacoyucan, vista general de la iglesia; Milpa Alta, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0076-047 CNCA-INAH-MEX.
- 240** Entierro prehispánico con ofrenda, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS. Acuarela: Gerardo Mora, 2004.
- 241** Distrito Federal en 1954, Mapoteca Manuel Orozco y Berra.
- 242** Día de muertos en San Pablo Oztotepec, acervo de la Organización Comunitaria de San Pablo Oztotepec.
- 244** Día de muertos en San Pablo Oztotepec, acervo de la Organización Comunitaria de San Pablo Oztotepec.
- 246** Oración de los animeros de San Juan Tlilhuaca, Azcapotzalco, Proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Moisés Ventura, 2002.
- 247** Día de muertos en San Pablo Oztotepec, acervo de la Organización Comunitaria de San Pablo Oztotepec.
- 248** El Calvario, San Agustín de las Cuevas, Tlalpan, Casimiro Castro, ca. 1856; El calvario en San Agustín de las Cuevas, Tlalpan (sic), litografía; Tlalpan, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0019-026 CNCA-INAH-MEX.
- 249** Panteón vecinal del Pueblo de Culhuacan, Beatriz Ramírez (cronista de la delegación Iztapalapa), 2005.
- 251** Capilla de San Juan, Xochimilco, Manuel Ramos, ca. 1922; Capilla de San Juan, aspecto general; Xochimilco, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0053-071 CNCA-INAH-MEX.
- 252** El *tzompantli* de Mixquic, San Andrés Mixquic, Tláhuac, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Alejandra Rogel Alba, 2002.
- 253** La diosa de la muerte *Miquixtli* en Mixquic, San Andrés Mixquic, Tláhuac, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Alejandra Rogel Alba, 2002.
- 256** Ofrenda doméstica en La Candelaria, Coyoacán, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Teresa Mora Vázquez, 2004.
- 257** La Ciudad de México en el año 2003, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2003.
- 258** Ofrendas domésticas en Tizapán, Álvaro Obregón, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Marcela del Olmo Ruiz, 2000.
- 259** Día de muertos, César Ramírez, 2000.
- 260** Ofrenda de muertos en Culhuacán, Iztapalapa, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Rodrigo Martínez Vargas, 2001.
- 261** Ofrenda de muertos en Tizapán, Álvaro Obregón, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Marcela del Olmo Ruiz, 2000.
- 262** Ofrenda de muertos en Tizapán, Álvaro Obregón, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Marcela del Olmo Ruiz, 2000.
- 263** Panorámica de milpas, Santa Fe, Lauro E. Rosell, ca. 1932. Panorámica, milpas; Santa Fe, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/0078-071 CNCA-INAH-MEX.
- 264** Aspecto general de la iglesia de Santa Fe, Manuel Toussaint, ca. 1940 (?). Iglesia, aspecto general; Santa Fe, Distrito Federal. Fototeca de la CNMH/A-11 T-13 P-71 F-4; CNCA-INAH-MEX.
- 267** Día de Muertos en Culhuacán, Iztapalapa, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Rodrigo Martínez, 2001.
- 270** Posadas del Niño, Marcela del Olmo Ruiz, 2002.
- 271** Chinelos en las posadas del Niño, Marcela del Olmo Ruiz, 2002.
- 272** Posadas del Niño, Leonardo Vega Flores, 2002.
- 273** Posadas del Niño, Leonardo Vega Flores, 2002.
- 275** Milagros del Santo niño, Tacubaya, Miguel Hidalgo, proyecto "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", INAH-DEAS, Moisés Ventura Sánchez del Valle, 2004.
- 277** Posadas del Niño, Teresa Mora Vázquez, 2002.

*Los pueblos originarios
de la Ciudad de México.*

Atlas etnográfico

se terminó de imprimir en diciembre de 2007
en los talleres de Impresora y Encuadernadora
Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. San Lorenzo No. 244,
Col. Paraje San Juan, 09830 México, D. F.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión

Se tiraron 2,000 ejemplares

