

## CIUDAD ANTIGUA, PUEBLOS DIVERSOS. PUEBLOS Y BARRIOS DE IZTAPALAPA

Andrés Medina Hernández

Instituto de Investigaciones Antropológicas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

### HISTORIA DE DOS CIUDADES

La refundación de la Ciudad de México como capital de la Nueva España en el siglo XVI establecerá, desde sus inicios, una segregación residencial con respecto a la población originaria que ocupaba las antiguas ciudades mesoamericanas, lo cual habría de conducir a la constitución de dos ciudades: la española que impone un patrón de asentamiento renacentista y será sede de las instituciones políticas y religiosas virreinales, así como centro del control económico articulado a la metrópoli europea, y la india, agrupada desordenadamente en el vasto entorno lacustre, proveedora de los alimentos y de la fuerza de trabajo. Dos ciudades, por otro lado, que se daban la espalda en términos sociales y culturales, como lo refiere Federico Fernández Christlieb (2000), pero organizadas en un sistema colonial en el que la población india ocupa la posición subordinada.

La traza renacentista se configura en una hermosa ciudad de grandes edificios para las autoridades políticas y religiosas novohispanas, así como de espaciosos palacios para la residencia de sus funcionarios, de los comerciantes y de la nueva nobleza instituida luego de la consolidación de su dominio político y económico.

Los miembros de las Repúblicas de Indios, por su parte, tienen prohibido habitar la ciudad española; su condición de mano de obra, particularmente como servidumbre en las casas españolas, obliga al establecimiento de barrios ubicados en la periferia urbana. Así, se define un patrón residencial que se repetirá en la mayor parte de las ciudades fundadas durante el dominio español en el continente americano, constituyéndose en el eje de sociedades pluriétnicas. Sin embargo, como lo apunta Darcy Ribeiro (1977) con relación a los “pueblos patrimonio” y su fuerte tradición civilizatoria, esta condición diversa asume un poderoso impulso confrontativo que acaba definiendo dos sociedades en pugna constante, como lo evidencian la situación contemporánea y la historia de Guatemala, Perú, Bolivia y Ecuador.

Durante el siglo XVI la Ciudad de México define su traza y sus límites urbanos, situación que mantiene a lo largo del periodo colonial, hasta mediados del siglo XVIII, cuando se comienza a extender hacia el poniente, con el remozamiento de la Alameda central, y rompe la traza reticular con el llamado Paseo de Bucareli, inaugurado en 1775 (Fer-

nández, F. 2000 : 79). Con esto se inicia una época en el desarrollo urbano de la Ciudad de México que Fernández Christlieb llama neoclásica, y la cual se compone de tres periodos: la “ciudad centralizada”, que cubre el lapso 1770-1852, la “ciudad bipolar” (1852-1877), cuando Chapultepec, al poniente de la traza original, se convierte en el nuevo polo estructurador, y la “ciudad en expansión”, que corresponde al periodo de la dictadura porfirista (1877-1911) (Fernández, F. 2000: 70). En este último periodo se sientan las bases del crecimiento de la ciudad a partir de la intensa especulación inmobiliaria desatada entre la clase política del porfirismo, como bien lo apunta Andrés Lira (1983). Es entonces cuando las grandes haciendas de la Cuenca de México, particularmente las situadas en el norte árido, son compradas con vistas a convertirse en zonas urbanas articuladas a la Ciudad de México; aunque la zona con las mejores condiciones para la provisión de los servicios básicos será el poniente, la que se convertirá durante el siglo XX en la zona residencial para los miembros de la élite económica y políticamente dominante.

Esta condición favorable será explotada desde los comienzos mismos del dominio hispano, cuando por la abundancia de corrientes de agua se instalan numerosos molinos, donde se elabora la harina de trigo con la que se prepara el pan y las pastas para la población española. Esto significaría la destrucción de los asentamientos y la expulsión de sus habitantes indios, construyéndose entonces un centro urbano, Tacubaya, que adquiere gran notoriedad en el siglo XIX como sitio de descanso y esparcimiento para las clases adineradas (Miranda Pacheco, 2007).

Con el inicio de la pacificación del país, luego de diez años del conflicto armado del que emergen los regímenes nacionalistas de la Revolución Mexicana, se inicia un proceso de crecimiento urbano de la Ciudad de México que la transformará sustancialmente, pues de ser una ciudad relativamente pequeña en 1900, con 345 mil habitantes, para finales del siglo XX será una inmensa mancha urbana conteniendo 18 millones de personas. Este crecimiento desmesurado tendría un carácter desordenado, pues con la corrupción política y la voracidad de las empresas inmobiliarias los nuevos asentamientos crecerían rápidamente, sin la provisión de los servicios urbanos básicos, desarrollándose numerosas colonias habitadas por inmigrantes pobres que serán la fuerza de trabajo para el desarrollo económico del país y de la ciudad misma.

Para 1940, cuando se inicia el periodo de crecimiento económico auspiciado por la Segunda Guerra Mundial, la ciudad capital tiene un millón 640 mil habitantes. La política nacionalista de “desarrollo estabilizador” atrae a numerosos inmigrantes de todo el país, pero sobre todo a la población de las regiones con mayor densidad de población indígena, que son las más pobres y marginales. El crecimiento urbano adquiere un carácter acelerado, la mancha urbana se expande rápidamente y trasciende los límites del Distrito Federal hacia las zonas de desarrollo industrial, en el norte, y

hacia la zona oriental, en el fondo árido del antiguo lago de Texcoco, donde se instalan las habitaciones precarias de los trabajadores, en su mayoría inmigrantes. Para 1950 la expansión urbana inicia la etapa de más intensa conurbación, cuando alcanza a Tlalnepantla, municipio del Estado de México; para 1970 abarca ya a once municipios de la misma entidad federativa, y ya para 1980 son 21 los municipios (Medina, A. 2006).

En el año de 1980 la mancha urbana ha crecido hasta albergar a 13 millones de personas, constituyéndose entonces en lo que se llama la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), la que ya para final de siglo abarca a 40 municipios del Estado de México y uno del de Hidalgo, Tizayuca. Para entonces la Zona Metropolitana contiene a una quinta parte de la población nacional, aproximadamente, con sus 18 millones de personas. Hasta 1980 la corriente migratoria se concentra mayoritariamente en cuatro municipios del Estado de México: Tlalnepantla, Naucalpan, Ecatepec y Nezahualcóyotl; en una segunda oleada, entre 1985 y 1990, la inmigración se concentra en Ecatepec y en Chalco (Medina, A., 2006).

Como es de suponerse, el crecimiento desmesurado de la mancha urbana se hace a costa de las tierras, los bosques y las aguas de los antiguos pueblos mesoamericanos que rodean a la Ciudad de México. Esta expansión agresiva no es nueva, por supuesto, pues se inicia en los comienzos mismos de la sociedad colonial, en el siglo XVI, cuando las órdenes religiosas que tienen el control de la población india, se apropian de sus recursos para construir iglesias y conventos, así como para producir granos y frutos con los que se alimentarán y obtendrán otros medios de subsistencia. Sin embargo, con el crecimiento acelerado y desaforado de la mancha urbana adquiere un carácter tan agresivo que amenaza la integridad cultural y social misma de estos antiguos asentamientos.

Todo este proceso expansivo se acompaña de una violencia institucional que provoca numerosas y diversas reacciones de las comunidades indígenas; las condiciones políticas imperantes les niegan los recursos jurídicos para su defensa, por lo que toda la lucha que despliegan adquiere un carácter diverso, que va desde la negociación a través de los recursos de la política informal, espacio del clientelismo por parte de las instituciones gubernamentales —particularmente del partido oficial de entonces— hasta la oposición desesperada que lleva a la represión por parte de las fuerzas policíacas y militares, cuando no a invasiones programadas por funcionarios gubernamentales, que así construyen las bases sociales de sus ambiciones políticas.

## LA ANULACIÓN POLÍTICA DE LA CIUDAD INDIA

La indefensión legal de las antiguas Repúblicas de Indios comienza con las reformas borbónicas, de mediados del siglo XVIII, cuando son despojadas de sus recursos eco-

nómicos, principalmente los bienes de comunidad; luego, como efecto de la Constitución de Cádiz, en 1811, los miembros del antiguo cabildo indio son desplazados por la población ajena a esas comunidades. El golpe más violento es el que propician las Leyes de Reforma, particularmente la Ley Lerdo de 1856, cuando no sólo se desconocen las propiedades comunales, sino sobre todo la representación política de las comunidades, el cabildo indio, con lo que la mayor parte de ellas pasa a la clandestinidad. Las propias Parcialidades de San Juan y de Santiago, que reúnen a las antiguas poblaciones que formaban parte de los antiguos señoríos de México —Tenochtitlan y Tlaltelolco—, son formalmente desconocidas, aunque continúan funcionando como entidades políticas ante el gobierno federal, para finalmente disolverse en 1917, con el establecimiento de la Constitución Política que rige todavía al país (Lira, A., 1983).

En esta Constitución se otorga un papel importante en la organización política del país al municipio, como se expresa en el Artículo 115 que contiene la Ley del Municipio Libre; el Distrito Federal adquiere su configuración administrativa básica todavía bajo la dictadura porfirista, con la Ley Orgánica de 1903. Con el régimen nacionalista se mantiene la organización municipal hasta 1928, cuando bajo la influencia del general Álvaro Obregón, reelegido presidente de la República, se expide un decreto, ya con Emilio Portes Gil como presidente interino, por el cual cambia la condición política del Distrito Federal, pues los municipios son cambiados a delegaciones, con lo que sus habitantes pierden la facultad de nombrar a sus autoridades políticas, pues el nuevo régimen establece la figura de Regente del Distrito Federal, nombrado directamente desde la presidencia de la República, quien a su vez nombra a los delegados. Con esto se inicia un periodo caracterizado por una estructura política verticalista y autoritaria, en la que diferentes instancias del partido oficial, fundado el siguiente año, 1929, asumen el papel de mediación entre los antiguos pueblos campesinos y las autoridades gubernamentales (Miranda Pacheco, 1998).

La Ley Orgánica del Distrito Federal aprobada en 1928 establece una organización política compuesta de un Departamento Central, correspondiente a la antigua traza colonial, es decir la original Ciudad de México, y 12 Delegaciones. El regente se apoya en un Consejo Consultivo de la Ciudad de México para establecer sus vínculos con la población, pero muy pronto este espacio es copado por los emergentes sectores del partido oficial: la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Confederación de Organizaciones Populares (CNOP). Desde entonces emergen los diversos obstáculos para la ciudadanía de las instancias de mediación entre los órganos gubernamentales y la base de la población, siendo uno de los más frecuentes, hasta nuestros días, la penetración de los partidos políticos.

Con la Ley Orgánica de 1970 el Distrito Federal se reorganiza con la creación de cuatro delegaciones más (Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza, Benito Juárez y Cuauhtémoc), y el conjunto de las 16 delegaciones asume el nombre de Ciudad de México; como órganos de mediación se crea un Consejo Consultivo y una Junta de Vecinos, ambos ocupados por miembros del partido oficial.

En un esfuerzo por acceder a la base ciudadana de la ciudad la Ley Orgánica del Distrito Federal de 1978 organiza las Asociaciones de Residentes y los Comités de Manzana; asimismo se establece una organización territorial que reconoce cuatro tipos de unidades: colonias, unidades habitacionales, barrios y pueblos; las elecciones para nombrar a los integrantes de las asociaciones y de los comités se realizan en abril de 1980; sin embargo, en los hechos estas instancias son marginadas ante la vigencia del sistema vertical y de las redes de relaciones clientelares establecidas por el partido oficial (Medina, A., 2009).

## **LA EMERGENCIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

Esta inercia centralista ligada al papel mediador del partido oficial comienza como cambiar a consecuencia de la emergencia de un extendido proceso de oposición que reclama la apertura de espacios democráticos, proceso que tiene en el movimiento estudiantil popular de 1968 uno de sus primeros referentes. Sin embargo, el impulso mayor lo dará la reacción popular ante la inmovilidad gubernamental luego del terremoto que afecta devastadoramente a la Ciudad de México en 1985; surge entonces un movimiento urbano popular que rápidamente se extiende por las colonias y las zonas marginales de la ciudad. En este impulso se consigue la organización de una Asamblea de Representantes, cuyos miembros son elegidos, en 1988, en una votación general; esta Asamblea, sin embargo, no pasa de ser una mera instancia gestora para los ciudadanos.

Un paso mayor lo constituye el plebiscito que se abre a los habitantes de la Ciudad de México y en el que se hacen algunas preguntas sobre la necesidad de que la categoría política del Distrito Federal, adquiriera un estatuto político como el de las restantes entidades federativas. El proceso de votación tiene lugar el 21 de marzo de 1993, y sus consecuencias se expresan en el inicio de la Reforma Política para el Distrito Federal del 10 de septiembre del mismo año, lo que conduce a las elecciones para Jefe de Gobierno en julio de 1997, en las que obtiene el triunfo el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Cuauhtémoc Cárdenas.

En un nuevo esfuerzo de ciudadanización se somete a votación una Ley de Participación Ciudadana, mediante la cual se crean los Consejos Ciudadanos, cuyo número es de 365; sus miembros, los consejeros ciudadanos, son elegidos en noviembre de

1995. Una investigación realizada por investigadores del plantel Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, revelará que la respuesta más numerosa y activa en estas elecciones procederá de los antiguos pueblos mesoamericanos comprendidos dentro de la circunscripción del Distrito Federal, pero principalmente de los situados en la mitad sur del territorio. En la mayor parte de ellos son elegidos como consejeros ciudadanos miembros destacados de sus organizaciones comunitarias, sea dirigentes agrarios o bien mayordomos (Robinson, S., 1998).

Con la elección del Jefe de Gobierno del Distrito Federal se inicia una profunda transformación de las instancias políticas y administrativas de la Ciudad de México; se establece la Asamblea Legislativa, la cual aprueba el Estatuto de Gobierno en 1998, así como se crean el Instituto Electoral del Distrito Federal y el Tribunal Electoral del Distrito Federal.; también se elabora una nueva Ley de Participación Ciudadana, que tiene como parte fundamental de su actividad a los Comités Vecinales, cuyos integrantes son elegidos en julio de 1999.

Con este panorama de cambios políticos en el Distrito Federal llegamos al año 2000, cuando se realizan las elecciones presidenciales y las del Distrito Federal, tanto para Jefe de Gobierno como para, por primera vez, Jefes Delegacionales. En las primeras obtiene el triunfo el candidato presidencial del Partido de Acción Nacional (PAN), en tanto que en las segundas el de Jefe de Gobierno del PRD, con lo que se cierra el largo periodo de 71 años de gobiernos dominados por el partido oficial, el PRI.

En las movilizaciones políticas y los diferentes eventos en los que participan diferentes sectores de los habitantes del Distrito Federal aparecen por primera vez los representantes de los autollamados “pueblos originarios”, particularmente miembros de los pueblos de Xochimilco y Milpa Alta, que reclaman un reconocimiento político a sus especificidades culturales, pero sobre todo a sus instancias políticas representativas, como es la Asamblea Comunitaria, y sus Autoridades tradicionales. Aparecen entonces los Coordinadores de Enlace Territorial como autoridades de los “pueblos originarios”; sin embargo su situación es ambigua, pues algunos de ellos son nombrados por sus asambleas comunitarias y mantienen una relativa autonomía frente a las autoridades delegacionales, pero otros, no obstante ser elegidos en procesos electorales locales, son incorporados como empleados delegacionales (Medina, A., 2009).

Esta politización que se observa en los “pueblos originarios” atañe particularmente a los de cuatro delegaciones sureñas: Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco, los cuales eligen a 42 coordinadores. Son ellos los que participan activamente en el proceso electoral del año 2000, y quienes desde antes, durante la Reforma Política del D. F., se manifiestan de diferentes formas en los foros organizados por los partidos políticos para conocer las demandas de los habitantes de las diferentes delegaciones. Hay que destacar

el carácter predominantemente agrario de estas delegaciones, pero sobre todo su patrimonio cultural mesoamericano, expresado, entre otras características, en el papel central que tienen la lengua náhuatl en sus actividades cotidianas, hasta mediados del siglo XX, y una tradición agrícola ligada al cultivo de maíz y hortalizas, así como a técnicas altamente productivas, como las chinampas y otros diferentes sistemas de riego.

Una de las primeras manifestaciones de los pueblos originarios como nuevos sujetos políticos es la celebración del Primer Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac el 25 de noviembre del año 2000 en San Mateo Tlaltenango, de la Delegación Cuajimalpa. En esta ocasión se reúnen 378 delegados de los estados de México y Morelos, así como del Distrito Federal; de ésta última entidad llegan representantes de los pueblos originarios de las delegaciones de Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Magdalena Contreras, Iztapalapa y la propia Cuajimalpa. En sus resolutivos se hace referencia a los Acuerdos de San Andrés y a la autonomía, también se reclama el reconocimiento del derecho consuetudinario de “usos y costumbres” y se expresa un abierto rechazo a las expropiaciones de tierras para urbanización de San Mateo Tlaltenango, San Gregorio Atlapulco, San Miguel y Santo Tomás Ajusco; asimismo manifiestan una abierta oposición a los megaproyectos residenciales, turísticos y comerciales que privatizan las tierras (Medina, A., 2007<sup>a</sup>).

Los resolutivos del congreso también aluden explícitamente al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para apoyar sus reivindicaciones autonómicas y para exigir se les escuche y consulte en los planes urbanísticos de la Ciudad de México. No obstante, el crecimiento de la marcha urbana sigue su proceso expansivo sin el menor respeto a estos justos reclamos, como se observa en nuestros días con la destrucción parcial de Mexicalzingo y su zona arqueológica, en Iztapalapa, así como con la ocupación del antiguo fondo del lago de Chalco, particularmente en la parte de Tlaltenco, Delegación Tláhuac, con el fin de construir la línea 12 del Metro y un basurero. De hecho, se observa un retroceso en la política del Gobierno del Distrito Federal hacia los pueblos originarios, pues el anterior Consejo Consultivo, organizado bajo la administración de Manuel Andrés López Obrador, ha dejado de funcionar con el actual Jefe de Gobierno, Marcelo Ebrard, y se ha perdido esa instancia de mediación para recurrir a los viejos procedimientos de la política clientelar.

Una vez aparecidos los pueblos originarios de la Ciudad de México como sujetos políticos, con sus reclamos y reivindicaciones frente a la política del Gobierno del Distrito Federal y a las presiones de las grandes inmobiliarias, la cuestión que se plantea es la del reconocimiento de tales “pueblos originarios”, así como el de su cantidad. ¿Quiénes son los “pueblos originarios”? ¿Cuántos son? Paradójicamente estas pregun-

tas no tienen una respuesta fácil y accesible, a pesar de tratarse de comunidades cuya antigüedad se remonta por lo menos al siglo XVI, si no es que mucho antes, como es el caso precisamente de Iztapalapa, Mexicalzingo, Churubusco y Culhuacán, pueblos de ascendencia tolteca que llegan a la Cuenca de México desde el siglo VII y se instalan en torno al Cerro de la Estrella (Piho, V., 1996).

La denominación de “pueblo originario”, inspirada en el citado Convenio 169, es una propuesta que elude las implicaciones racistas del término “indio”, pero sobre todo conducirá a una distinción políticamente importante frente a la activa movilización de los residentes indígenas, es decir los descendientes de los inmigrantes procedentes de prácticamente todas las regiones interétnicas del país, quienes rechazan se les llame “migrantes” y reclaman un reconocimiento a su condición étnicamente diversa y soluciones a los problemas que enfrentan, además del racismo, particularmente en lo relativo a la justicia, la educación, la salud y la vivienda (Banda, O. e I. Martínez, 2006). Así, en la Ciudad de México tenemos entonces dos grandes movimientos políticos con muy diferentes reivindicaciones: el de los pueblos originarios y el de los residentes indígenas.

Antes de la celebración del Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac, en el año 2000, no tenemos un referente preciso que registre el uso de tal denominación por parte de los antiguos pueblos mesoamericanos de la Ciudad de México. Sin embargo, de entre todos ellos destaca la intensa actividad política desplegada por la Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta desde los años treinta, por lo que no es difícil que haya sido en ese contexto que surge el nombre de “pueblos originarios”. Veamos algunos datos sugerentes que apoyan esta suposición.

## **MILPA ALTA PUEBLO ORIGINARIO**

Históricamente Milpa Alta forma parte del poderoso *tlahlocayotl* de Xochimilco, uno de los más importantes y poderosos de la mitad meridional de la Cuenca de México; sojuzgados bajo el dominio de la Triple Alianza, recupera su autonomía bajo la dominación hispana, aunque sólo para convertirse en Corregimiento en el que coexistirán dos gobiernos: el impuesto por la administración colonial y el sistema político mesoamericano, modificado para adecuarse a las nuevas circunstancias. La difícil y complicada historia de las relaciones entre las dos estructuras políticas ha sido ricamente documentada por Juan Manuel Pérez Zevallos (2005), rebatiendo la antigua concepción sobre desaparición de los sistemas políticos mesoamericanos en el siglo XVI. Lo cierto es que Xochimilco es sometido a una política orientada al desmembramiento de los antiguos señoríos mesoamericanos, para acotar su influencia; así, Cortés se apropia de una enor-



me extensión, donde funda la ciudad de Tlalpan, actual delegación del mismo nombre; la parte más meridional se incorpora a lo que será el Estado de Morelos, pero Milpa Alta se mantiene dentro de la jurisdicción de Xochimilco, aunque con cierta autonomía por la dimensión del territorio, lo que se expresa en el establecimiento de las cabezas de doctrina por parte de las órdenes religiosas (Pérez Zevallos, 2005).

En la reorganización política que se realiza en los primeros años del México independiente, la Intendencia de México se compone de siete distritos: el de México, a su vez, se integra por doce partidos. El partido de Xochimilco, por su parte, se integra con las municipalidades de Xochimilco, Milpa Alta, Atocpan, Tulyehualco y Atlapulco. Posteriormente, el presidente Antonio López de Santa Ana cambia esta organización administrativa, pero con el gobierno de Benito Juárez establece una nueva organización para el Distrito Federal, en la cual el partido de Xochimilco, con cabecera en el propio Xochimilco, se componía de los pueblos de Tulyehualco, Tláhuac, Atocpan, Aztahuacán y Milpa Alta (Medina, A. 2007b: 26).

A comienzos del siglo XX, bajo la dictadura de Porfirio Díaz, se realiza otra reorganización que ya prefigura la estructura administrativa que se continuará, con ligeros cambios, hasta nuestros días; con la Ley de Organización Política Municipal del Distrito Federal de 1903 se definen 13 municipalidades, apareciendo separadas, por primera vez, las de Xochimilco y Milpa Alta. El cambio de estatuto político que introduce el decreto presidencial de 1928, por el que doce municipios se convierten en delegaciones y uno en Departamento Central, mantiene la separación entre Milpa Alta y Xochimilco (Medina, A. 2007b). Es entonces cuando comienza a desarrollarse un movimiento orientado a la reinención histórica y cultural de Milpa Alta, en el contexto del nacionalismo revolucionario de los años treinta y del impulso otorgado a los movimientos políticos de los pueblos indios a través de la política indigenista. Este activo y creativo proceso de reinención ha sido narrado con simpatía y pasión por el antropólogo Iván Gomezczésar (2005), de cuya rica descripción tomamos algunos de los datos siguientes.

Diversos acontecimientos son significativos para Milpa Alta, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, los que apuntan al nacimiento de este proceso de reinención de su historia y su cultura. En el intenso impulso desatado para la construcción de una educación bilingüe, en el que se configura el enorme problema de la diversidad lingüística y de las dificultades técnicas para elaborar los recursos didácticos y pedagógicos, se estimula el interés en las lenguas amerindias, particularmente las mayoritarias, en las que el náhuatl tiene el primer lugar. Así, en 1938 se funda en Tepoztlán la Sociedad Pro-lengua Náhuatl Mariano Jacobo Rojas; y para el año siguiente, como resultado de las discusiones habidas en la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, organizada por el

Departamento de Asuntos Indígenas y el Departamento de Antropología, del Instituto Politécnico Nacional, se crean la Academia de la Lengua Náhuatl, la de la Lengua Maya y la de la Lengua Otomí. Entre los fundadores de la Sociedad Pro-lengua Náhuatl aparece el profesor Fidencio Villanueva, originario de Milpa Alta y hablante de náhuatl; quien promueve la organización de la Primera Feria Regional de Milpa Alta, en cuyo ambiente da a conocer la primera versión de la historia fundacional de Milpa Alta.

El impacto de las políticas educativas, de la reforma agraria cardenista y de la influencia creciente de la Ciudad de México inician profundos cambios en la organización social de Milpa Alta; una indicación de esto es la transformación en las organizaciones comunitarias heredadas del antiguo cabildo español, en particular las relacionadas con los grandes ciclos ceremoniales, es decir las antiguas mayordomías, como lo indica María de Jesús Martínez Ruvalcaba en su minuciosa etnografía sobre el sistema de cargos (1988).

Sin embargo, un poderoso impulso a este proceso de reinención es la lucha desplegada en la defensa de sus bosques, que tiene como referente inicial la concesión de la explotación forestal otorgada a la Compañía Papelera de Loreto y Peña Pobre por parte de las autoridades del Distrito Federal; uno de los primeros indicadores de la expansión agresiva y destructiva de la mancha urbana en el marco de la política económica del gobierno mexicano que, como en numerosos capítulos posteriores en la historia de la dos ciudades, provoca una respuesta organizativa por parte de los comuneros de Milpa Alta. En 1948 se organiza el Comité de Defensa de los Montes Comunales de Milpa Alta, que enfrenta la acción destructiva de la papelera y que conduce a numerosos enfrentamientos.

En esta actividad por la defensa de sus bosques y por la configuración de su nueva identidad cultural el doctor Francisco Chavira, un destacado dirigente de los comuneros de Milpa Alta, da a conocer una nueva versión de la historia fundacional en su *Historia de la delegación Milpa Alta* en 1949. El despliegue de una agresiva política por parte de la compañía papelera, que crea sus guardias blancas, provocando diversos enfrentamientos armados con los comuneros, así como un proyecto de construcción que los despoja de una parte de las tierras comunales, particularmente al pueblo de Santa Ana Tlacotenco, lleva a los comuneros a reorganizarse en una nueva asociación para la defensa del bosque, denominada "Constituyentes de 1917"; su lucha logra, luego de numerosas vicisitudes políticas, la suspensión de las concesiones, expresada en la resolución presidencial del 27 de febrero de 1975.

En la constitución del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), en octubre de 1975, que reúne a los representantes de la mayor parte de los pueblos indios a través de sus "consejos supremos", aparecen los comuneros de Milpa Alta como Consejo Su-

premo de los Nahuas del Distrito Federal, con Carlos López Ávila como su presidente, un maestro autor de otra versión de la historia fundacional.

El movimiento de los comuneros de Milpa Alta aumenta su presencia con su participación en las grandes movilizaciones campesinas que atraviesan las décadas de los años setenta y ochenta. Luego de abandonar las filas del CNPI por su incorporación a la política del partido oficial, el PRI, los comuneros se articulan con los movimientos de los campesinos morelenses, con quienes comparten una antigua identidad. Así, para el año de 1979 se da una transformación profunda por la que se consolida la organización de los comuneros. En el mes de junio participan en el Primer Encuentro Nacional Campesino; luego, en agosto participan también en el Primer Congreso Nacional Extraordinario del Movimiento Nacional Plan de Ayala, pero ahora se presentan por primera vez como Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA). Finalmente, para los días 12 al 14 de octubre, se realiza en el propio Milpa Alta el Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes, del cual emerge uno de los más fuertes movimientos campesinos, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala.

Con estos antecedentes podemos reconocer la maduración de un proceso político y cultural que constituye a uno de los más importantes protagonistas del movimiento de los “pueblos originarios” en la Ciudad de México. Las diversas movilizaciones realizadas en diversos procesos electorales, como el de 1988 en el que fraude permite la asunción presidencial del candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, Milpa Alta se hace presente de diversas maneras dentro de los movimientos de oposición; es en este contexto que se funda el Partido de la Revolución Democrática y se da un paso más hacia la reforma electoral que tendrá lugar en los años noventa, y a la cual ya nos referimos antes.

El impacto del levantamiento del Ejército Zapatista Liberación Nacional, el primer día de enero de 1994, en el movimiento indígena nacional es trascendental; las reivindicaciones de los pueblos indios en la voz de los comunicados de la insurgencia chiapaneca son ampliamente difundidas y pronto representantes de los pueblos indios acudirán a los diferentes encuentros convocados en Lacandonia, en las bases del EZLN. Un momento cumbre de este proceso es la realización de las negociaciones con el gobierno federal, que culminan con la firma de los Acuerdos de San Andrés, en febrero de 1996, y que también se expresan en el propio movimiento indígena con la organización del Congreso Nacional Indígena, primera organización autónoma a nivel nacional.

En el esfuerzo por reclamar al gobierno federal que respetase los acuerdos firmados en San Andrés Sakamch'en y procediera a su realización, un gran contingente de zapatistas se desplaza hacia la Ciudad de México, lo que se llamará la Marcha de los IIII zapatistas. Uno de sus acompañantes, el poeta Oscar Oliva, declararía:

Quiero enfatizar que estos mil ciento once zapatistas fueron muy bien recibidos, pero tal vez el mejor recibimiento que observé a lo largo del camino, desde San Cristóbal hasta esta capital, en toda la carretera, en el Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca, en Puebla, en Cuernavaca, en muchas partes, salían a saludarlos, a platicar con los mil ciento once tojolabales, tzotziles, tzeltales y choles, el mejor recibimiento que tuvieron fue en Milpa Alta y Xochimilco (Oliva, O. 2000: 14).

Una consecuencia inmediata fue la reafirmación de la identidad zapatista de los pueblos del sur de la cuenca de México; es decir, de su dura experiencia de guerra en los aciagos días en que el ejército federal combatía a los zapatistas con una estrategia de “tierra arrasada” que arrasó con los pueblos sureños de la cuenca, como lo ha narrado con sencillez la profesora Luz Jiménez (Horcasitas, F., 2000). Ya antes la Coordinadora Nacional Plan de Ayala se había fundado con base en el movimiento zapatista del Estado de Morelos y de otros movimientos en diferentes partes del país, aunque su fundación misma se hace en Milpa Alta, donde los anfitriones son los miembros de COMA. En sus banderas aparece el rostro de Emiliano Zapata detrás de un rifle, con leyenda: Luchamos por la tierra, y por el poder”.

Para el año de 1996 tiene lugar en Milpa Alta un Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac, en esta ocasión los participantes asumen “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” (Mora, T., 2007: 27).

Todos estos acontecimientos sensibilizan políticamente a los pueblos del sur del Distrito Federal, de tal suerte que en el Encuentro de Organizaciones Indígenas de la Ciudad de México, celebrado en el mes de febrero de 1998, al que asisten tanto representantes de diversas organizaciones de indígenas residentes como de los pueblos originarios, se presentan como pueblos indígenas los representantes de Ixtayopan y de Tlalnepantla, el primero de la Delegación Tláhuac y el segundo de la de Xochimilco; no asumen todavía el nombre de “originarios” (Lozano, D. e I. Meyenberg, 1998).

En cambio, en los encuentros sobre la presencia indígena en la Ciudad de México, organizados por el Gobierno del Distrito Federal en el año 2000, ya se asumen varios de los representantes como “pueblos originarios”. De hecho, quien hace la presentación, el 9 de abril, Jesús Rosete Cruz, de la “Casa de los Pueblos Originarios del D. F.”, manifiesta una primera caracterización de tales pueblos:

La idea es que comencemos a ver los problemas que existen en los pueblos originarios. A la fecha, en el Distrito Federal existen alrededor de 48 pueblos que aun cuentan con territorio propio, donde cultivan su tierra, además tienen gran parte

de zona boscosa y esto les ha dado una serie de dificultades a los propios pueblos para conservar este territorio; pero por otra parte también tienen una cultura propia, distinta de la que hay en la Ciudad de México, la cual se ha mermado por el avance de la mancha urbana y una serie de dificultades al interior de los ejidos y las comunidades (Gómez, M. y otros, 2000: 18).

Por su parte, uno de los representantes de Xochimilco, el pedagogo Francisco Villalpando, afirma: “soy indígena de esta Ciudad de México, de Xochimilco”, y más adelante continúa: “...nosotros, como pueblos originarios, no estamos tan articulados para seguir defendiendo nuestros espacios...” (Villalpando, F., 2000: 21). Amalia Salas, también xochimilca, expresa en el mismo encuentro: “Ahora es justo que nosotros, como pueblos originarios, nos apoyemos mutuamente, nos ayudemos y que nuestras raíces no las olvidemos...”. En su turno, Alicia Díaz Camacho, representante del Grupo de Productores Agropecuarios Ixtayopan, de Tláhuac, advierte, de entrada: “...soy del pueblo originario de San Juan Ixtayopan” y continúa: “La problemática que tenemos los pueblos originarios es, sobre todo, el crecimiento de la mancha urbana”, para cerrar con una referencia al pasado zapatista: “muchos de nuestros bisabuelos o abuelos se incorporaron al Ejército Libertador del Sur...Porque esa es otra parte que estamos trabajando, recuperar nuestra memoria histórica, recuperar la memoria de la gente grande” (Díaz Camacho, A, 2000: 27, 28).

¿Cuántos pueblos originarios hay en el Distrito Federal? Esta es una cuestión muy sugerente, porque depende de cómo definamos esta calidad de “originarios”. Por ejemplo, en Censo General de Población del año 2000 se consignan 117 pueblos y 174 barrios (en Mora, T. op cit); sin embargo aquí aparece una confusión a partir de lo que se entienda por “barrio”. En una definición general corresponde a una identidad exclusivamente territorial, es parte del territorio de una entidad urbana con una identidad propia. Así podemos entenderlo en la categorización de las unidades territoriales que se hace para el Distrito Federal: barrios, pueblos, colonias y unidades habitacionales. Sin embargo, en la perspectiva de los pueblos originarios un barrio es parte constitutiva del pueblo mismo; por ejemplo, Xochimilco, en su cabecera delegacional, tiene 17 barrios, cada uno con un santo patrón y una estructura organizativa propia; pero el conjunto de estos pueblos, está articulado por un complejo sistema de ciclos ceremoniales. Por otro lado, los propios pueblos originarios se componen de barrios, por ejemplo en Santiago Zapotitlán, de la delegación Tláhuac, se compone de dos barrios, Santiago y Santa Ana, cuya dualidad permea la organización religiosa. Paradójicamente la información censal cuenta pueblos y barrios como unidades separadas, lo que aumenta engañosamente su número en la suma de todos.

Por otra parte nos encontramos con el caso de antiguos barrios de un pueblo que, con el crecimiento demográfico, se asumen como pueblos autónomos; tal es el caso de Los Reyes Culhuacán, parte de los barrios que componen el antiguo señorío de Culhuacán. Sin embargo, todos estos barrios y pueblos, en su articulación integran una totalidad: Culhuacán, lo cual se expresa en la ritualidad en la que se reúnen todos ellos, como lo ha estudiado con minuciosidad etnográfica Patricia Pavón (2008).

Un caso diferente es el de Milpa Alta, donde se reconocen varias instancias políticas. En primer lugar lo que Consuelo Sánchez (2008) llama los “pueblos particulares”, de los cuales hay doce en la Delegación, pero nueve de ellos constituyen la “Confederación de Pueblos de Milpa Alta”, lo que la autora citada denomina “macrocomunidad”; todos ellos se reconocen como miembros no sólo de la delegación de Milpa Alta, sino parte de la historia y de la cultura de esta unidad.

En sentido estricto cada pueblo constituye una unidad social y cultural específica; y es al que le podemos aplicar el término de “pueblo originario”. En esta perspectiva se ubica la definición que propone T. Mora: “unidades sociales portadoras de una singular identidad conformada por su tradición histórica, territorial, cultural y política” (Mora, T. 2007:13).

Buena parte de lo que reconocemos como pueblos originarios se ubica principalmente en la mitad meridional del Distrito Federal; no obstante, una mirada detenida al conjunto revela que están en todo el territorio, pero además se entrelazan culturalmente con aquellos otros que están en la Cuenca de México, es decir en la jurisdicción del Estado de México. Sin embargo, en tanto estos pueblos originarios mantienen como base, real y simbólica, la agricultura mesoamericana, reproducen su tradición civilizatoria; pero el proceso de urbanización los transforma gradualmente, a tal grado que algunos desaparecen como entidades territoriales, como es el caso de Tlacoquemécatl, en la Delegación Benito Juárez. Un destino al que se aproximan también sus vecinos San Lorenzo Xochimanca y San Sebastián Xoco, borrados prácticamente por la voracidad inmobiliaria.

Una aproximación más cuidadosa a la condición del conjunto de pueblos originarios de la ciudad de México nos muestra una serie de características a partir de las cuales se contrastan con la masa homogénea de la mancha urbana; son la parte de la ciudad india que se mantiene viva y que despliega sus diversos recursos sociales y culturales para reproducirse. Esto lo veremos con más detalle en la sección que sigue.

## **LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: UNA CARACTERIZACIÓN ETNOGRÁFICA.**

Los pueblos originarios de la Ciudad de México son fundamentalmente comunidades agrarias corporadas que han sido transformadas en profundo por la influencia de la

mancha urbana, la cual las amenaza no sólo despojándolas de sus recursos acuíferos y forestales, sino sobre todo avanzando sobre su territorio, una dinámica que históricamente procede de la sociedad colonial que se establece con el dominio español. El carácter corporativo de las comunidades es impuesto por las políticas de congregación desarrolladas por la administración novohispana, particularmente por las órdenes religiosas que tienen a su cargo la catequización y el control de la mano de obra de los pueblos indios. Política que, por una parte, tiende a la desintegración de los antiguos estados mesoamericanos que organizaban política y económicamente a la población de la Cuenca de México, pero que por la otra introduce una intensa identidad comunitaria que tiende a homogeneizar a la población.

Esta tendencia corporativa se acentúa a partir de la imposición de un santo patrón para cada comunidad, que en lo general corresponde al momento en que se conceden las tierras comunales y se establecen sus límites, ritual que es fijado a través de los títulos primordiales, como lo ha indicado certeramente Eliana Acosta en el caso de Milpa Alta (2007). La comunidad fortalece su cohesión interna a través de complejos sistemas de reciprocidades que tienen como uno de sus ejes las grandes celebraciones ceremoniales que se realizan a lo largo del año. Estas reciprocidades entretejen los lazos del parentesco, consanguíneo, afín y ritual con la organización territorial en el sistema de barrios. La base histórica de este sistema procede de los antiguos calpules de la población mesoamericana de la Cuenca, y se continúa hasta nuestros días en la existencia de las familias troncales; es decir redes familiares que tienden a relacionarse con un barrio definido. La organización político-religiosa comunitaria constituye el eje en el que se anudan todas estas redes para configurar así el carácter corporativo y fundar una ciudadanía comunitaria específica que otorga a sus miembros la calidad de originarios, y que tiene en el santo patrón el símbolo que condensa su identidad.

Estas comunidades corporativas adquieren su perfil histórico y cultural específico a partir de su base económica, la agricultura de tradición mesoamericana, es decir centrada en el cultivo del complejo de milpa, que tiene en el maíz a su mayor protagonista. El trabajo colectivo de la milpa no sólo funda el sistema de relaciones sociales comunitarias, sino también transmite y reproduce una tradición civilizatoria que se remonta a los comienzos de las sociedades sedentarias de la Cuenca de México, y que abarca al conjunto de sociedades y estados que configuran la vasta región, o súper área, mesoamericana. Esta característica es central para entender la cultura de estas comunidades agrarias, es la que les otorga su perfil específico actual en el marco de la urbanización y de la globalización.

La raíz mesoamericana de las comunidades se expresa en su tradición campesina dedicada al cultivo del maíz, así como al de hortalizas, flores, frutales y yerbas medicinales. El antiguo sistema de chinampas de los pueblos lacustres está hace tiempo

en proceso de desaparición, no obstante se continúa en numerosos pueblos de la mitad meridional del Distrito Federal, donde se cultivan flores y hortalizas. Esta agricultura mesoamericana se mantiene y reproduce en escala menor, aunque con una importancia simbólica significativa, en los cultivos de huertas y jardines, en el de las flores, en escala familiar.

La presencia de la ciudad india en los intersticios y márgenes de la ciudad española, ahora criolla y nacional, se advierte a simple vista por dos características: una toponimia expresada en la lengua náhuatl asociada con el nombre de un santo patrón; esta toponimia tiene una relación densa con la antigua geografía sagrada mesoamericana; desentrañarla constituye un esfuerzo creativo apoyado en los antiguos sistemas de escritura y en las complejas relaciones establecidas con la cosmovisión mesoamericana a través del náhuatl.

En estrecha relación con la toponimia encontramos un patrón de asentamiento que identifica a la ciudad india; este patrón tiene como referente principal una plaza central a la que rodea la iglesia o capilla que alberga al santo patrón, el edificio de las autoridades políticas, el mercado, y las casas señoriales de las familias más importantes. El punto central está otorgado a la iglesia, desde cuya cruz atrial se establecían las mediciones que marcaban los límites del pueblo y las de los diferentes tipos de tierras. Desde esta plaza central se desprenden las calles, las cuales no necesariamente se pliegan a la pauta reticular, sino más bien tienen un trazo irregular, reflejando los límites de los barrios, los accesos de familias particulares y otras características relacionadas con la cultura particular de cada comunidad.

El núcleo organizativo de estas comunidades se sitúa en sus instituciones comunitarias, las cuales son de dos tipos: las que proceden del antiguo cabildo de indios impuesto por las autoridades novohispanas, particularmente en su eje religioso, como son las fiscalías y las mayordomías. En la dinámica que les impone los ciclos ceremoniales comunitarios, que tienen su máxima expresión en el dedicado a la celebración de los santos patronos, fundan su reproducción social y cultural, así como el espacio de negociación y resistencia con el entorno social, pero sobre todo con las instituciones de gobierno de la ciudad. El otro tipo institucional es el establecido por la reforma agraria de los regímenes surgidos de la Revolución Mexicana, que tiene su mayor impulso durante el gobierno cardenista, en los años treinta del siglo XX; es decir el comisariado ejidal, el comisariado de bienes comunales y la asamblea comunitaria. Esto introduce una estructura que articula a los ejidatarios con otras instancias políticas del gobierno federal; pero el recurso que impacta con mayor fuerza a las comunidades y consolida su tradición colectivista es la asamblea comunitaria. Esta asamblea es la base de las tradiciones políticas contemporáneas de las comunidades devenidas pueblos originarios en la Ciudad de México.



Frente a las presiones que ejerce la agresiva política de la iglesia nacional sobre las tradiciones religiosas de los pueblos originarios, ha habido diferentes respuestas, tales como defenderse a partir de la legislación civil, tal es el caso de las asociaciones civiles. Este es el recurso que han seguido los mayordomos del Niñopan en Xochimilco y los de Los Reyes Coyoacán. Otro recurso es la desaparición nominal de las mayordomías, para convertirse en comisiones de festejos, a partir de las cuales se negocia tanto con las autoridades eclesiásticas como con las delegacionales. Uno más, que ha adquirido una gran importancia recientemente, es el control de los panteones comunitarios a través de comisiones que se articulan al sistema comunitario, e incluso lo refuerzan, como se advierte en la exigencia de participación en las instituciones comunitarias a sus miembros para adquirir el derecho a ser sepultado en el cementerio local. Ante la amenaza de la desaparición de los panteones comunitarios por parte de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, se ha generado un activo movimiento de los pueblos originarios, los cuales se han organizado para la defensa colectiva con grandes movilizaciones de sus miembros

En fin, los pueblos originarios de la Ciudad de México, es decir la ciudad india, han construido una cultura que fortalece su condición corporativa, expresada en una religiosidad comunitaria, es decir cuya liturgia es manejada por los propios miembros, lo que les es disputada por los párrocos locales, estableciéndose así un forcejeo y una negociación entre comunidad e iglesia nacional. Esta religión comunitaria tiene una raíz que se articula con el cristianismo medieval introducido por las órdenes religiosas y con la tradición religiosa mesoamericana; cada pueblo originario elabora su propia versión a partir de estas dos vertientes, contaminada en grado diverso por el integrismo y la intolerancia de la iglesia contemporánea.

Sin embargo, el conjunto de pueblos originarios no constituyen un archipiélago de comunidades, sino que han establecido una elaborada red de relaciones de intercambio, manifiesta en la elaborada ritualidad que rodea a las visitas de las imágenes patronales, a las imágenes peregrinantes, a los sistemas de promesas y correspondencias. También incide en la configuración de estas redes el sistema de peregrinaciones, las cuales se dirigen lo mismo a los antiguos centros de culto de raíz mesoamericana, como Chalma y el Tepeyac, que ha los centros de tradición mariana, como San Juan de los Lagos y Zapopan, en Jalisco, o Juquila, en Oaxaca. En las rutas de peregrinación se establecen y mantienen antiguos nexos históricos, pero también otros nuevos; y todo ello contribuye decisivamente a la reproducción de las identidades comunitarias y a la continuidad de los pueblos originarios, que no a su “supervivencia”, como se les ve frecuentemente, en una perspectiva cargada de desdén y racismo.

Pero así como encontramos comunidades corporadas en la base social de los pueblos originarios, también se mantienen conjuntos de ellas que originalmente forman parte de

antiguos altépetl, algunos de los cuales constituían las ciudades-estado protagonistas de las luchas políticas en el sistema lacustre de la Cuenca de México. Tal es el caso del antaño poderoso señorío xochimilca, fragmentado en varias partes que se distribuyen en diversas delegaciones (Xochimilco y Milpa Alta forman el núcleo mayor, a las que se añaden las comunidades de Tlalpan y una de Tláhuac), así como en el norte del limítrofe Estado de Morelos. A estos complejos he propuesto llamarles pueblos-altépetl (Medina, A., 2007b), pues su antigua unidad se reproduce ahora en sus ciclos ceremoniales religiosos. Tal parece ser el caso de los pueblos originarios de Azcapotzalco y de Tacuba, pero también el de Iztapalapa y Culhuacán. Los datos que aportamos en la sección siguiente son presentados con el ánimo de respaldar esta propuesta.

## **LOS PUEBLOS DE LA DELEGACIÓN IZTAPALAPA**

La delegación Iztapalapa es la que cuenta con la mayor población, de entre todas las que componen el Distrito Federal; con el 7.3% del territorio, alberga al 20.6% de la población (es decir, 1 millón 773 mil 343 personas). Arrasada por las fuertes corrientes migratorias que llegan en la segunda mitad del siglo XX, así como por la extensión desenfrenada de la mancha urbana, sus habitantes originales, miembros de los antiguos pueblos originarios de filiación colhua, han quedado reducidos a solamente un 9% del total (Aguayo Quezada, S., 2004; Perrusquía, A., 2006). Este crecimiento acelerado ha destruido la base de la actividad productiva agrícola, las chinampas, y muchos otros recursos que formaban parte de su modo de vida lacustre. La instalación de industrias y la urbanización misma atrajo grandes contingentes de trabajadores que se asentaron, en su mayor parte, en viviendas de autoconstrucción; a esto hay que añadir las grandes unidades habitacionales promovidas por diversas instituciones gubernamentales y por los grandes sindicatos nacionales. ¿Dónde quedaron sus pueblos originarios?

Culhuacán, Iztapalapa, Mexicaltzingo y Huitzilopochco (ahora Churubusco) constituían prestigiosos señoríos de tradición tolteca, a los que los antiguos mexicas y el propio Sahagún llamarían *Nauhtecuhli*, los cuales con la dominación de la Triple Alianza pasarían a formar parte de la provincia tributaria, llamada Petlcalco, que nutría con recursos humanos y naturales a la Ciudad de México-Tenochtitlán. Mantuvieron estos cuatro señoríos su condición agrícola, y tributaria de la ciudad capital, durante el periodo novohispano y todo el siglo XIX. Sin embargo, el proceso de desecación del sistema lacustre comienza a minar la base económica de su modo de vida; y para los años cuarenta, del pasado siglo XX, cuando se intensifican las obras para traer agua potable de Xochimilco y de la cuenca del río Lerma, en el valle de Toluca, ese modo de vida entra en agonía.

En el caso específico de Iztapalapa, el despojo de sus fértiles tierras comienza en 1948, cuando la Secretaría de Obras Públicas expropia parte de los ejidos de Iztapalapa, Santa María Astahuacán, Santa Martha Acatitla y Acahualtepec con el fin de construir una estación radio-telegráfica internacional. Al pueblo de Iztapalapa le fueron expropiadas 269 hectáreas, que fueron evaluadas a mil pesos la hectárea; sin embargo, la indemnización nunca se efectuó. Lo mismo sucedió en 1954, el 18 de mayo, cuando le fueron expropiadas otras 5 hectáreas, esta vez evaluadas en diez mil pesos la hectárea. Todavía en 1975 los ejidatarios seguían reclamando el pago de las indemnizaciones correspondientes (Sánchez, A., 1990: 44).

No obstante esa catástrofe, que golpea a los pueblos originarios de los cuatro señorios culhuas, sus herederos continúan ahí, bajo la amenaza constante de las políticas urbanas. Divididos por la estructura administrativa delegacional, el pueblo originario de Churubusco, ubicado dentro de la Delegación Coyoacán, hace tiempo ha desaparecido; los otros tres quedaron dentro del espacio delegacional de Iztapalapa, aunque cercenados también, por lo menos Culhuacán, como lo indicaremos más adelante. ¿Cuál es la situación actual de esos pueblos originarios?

Una primera mirada destaca el contraste entre esos pueblos originarios y el entorno urbano proletario; así, Arturo Perrusquía, estudioso de los pueblos de Iztapalapa, postula que los quince pueblos que enumera bien pueden considerarse como un área cultural; es decir, como un conjunto de pueblos originarios que comparten una misma tradición. En su caracterización apunta que Culhuacán se divide en ocho barrios, tres de los cuales están en la Delegación Coyoacán (Perrusquía, A. 2006: 205, 209). Sin embargo, un acercamiento etnográfico cuidadoso nos revela una situación de mayor riqueza y complejidad; aparecen entonces dos conjuntos de pueblos, articulados internamente por una densa red de intercambios ceremoniales que reivindicán una unidad histórica; tales son Iztapalapa, con sus barrios y pueblos, y Culhuacán, con sus barrios.

Mexicaltzingo es un pueblo originario prácticamente destruido por el desarrollo urbano de la Ciudad de México, reducido a su antigua iglesia y convento, sobreviven solamente algunas familias, pues la mayor parte tuvo que emigrar ante las agresivas políticas inmobiliarias. La aniquiló también su ubicación estratégica a la orilla del Canal Nacional, en el punto donde había un dique que regulaba el caudal procedente de los lagos de Chalco y Xochimilco; de su importancia y grandeza permanecen las construcciones religiosas coloniales y una vasta zona arqueológica, con importantes construcciones, sepultada y amenazada por el propio desarrollo urbano (Ávila, R. y L. Beutelspacher, 1989).

**IZTAPALAPA ALTÉPETL**

Como una evidencia de su rica tradición civilizatoria el pueblo de Iztapalapa muestra una extremadamente compleja organización social y ceremonial, de la que tenemos varias investigaciones etnográficas; sin embargo, más que dar cuenta de esta complejidad tales trabajos sugieren diversas pistas para futuras investigaciones. Por lo que sabemos hasta ahora, el pueblo de Iztapalapa, cabecera de la delegación, se organiza en dos mitades, cada una de las cuales tiene sus respectivos barrios:

**Barrios de Iztapalapa**

Izomulco/ Axomulco*	Atlatilco/ Atlalilco*
San Pedro	San Lucas
San Pablo	Santa Bárbara
San José	Santa Bárbara
San Miguel	
Asunción	

\*Estas variantes en el nombre aparecen en diversos trabajos; aquí consignamos ambas, a reserva de mayores investigaciones a futuro.

Cada barrio tiene su capilla y su propio sistema de mayordomías, es decir su propio ciclo ceremonial, sin embargo todos ellos se reúnen en diversas ocasiones para realizar rituales en los cuales mantienen su identidad local y reafirman su pertenencia a las unidades mayores, la mitad y el pueblo.

Una primera mirada a las mayordomías de los barrios dedicadas a la fiesta patronal respectiva muestra su gran diversidad: en La Asunción encontramos cuatro mayordomías: la mayordomía principal, la de “pPortada”, la de “Las Mañanitas” y la de “La Octava”; cada una realiza grandes desembolsos para costear la parte del ritual que le corresponde; así, las portadas implican un gasto considerable por el uso intenso de flores y de la estructura que sostiene el arreglo. Toda la gente, y particularmente los otros mayordomos, es sensible a la calidad y al costo de la portada, de ello depende el prestigio del mayordomo. La mayordomía de Las Mañanitas debe pagar un buen conjunto musical para acudir a la iglesia con el ritual que abre la fiesta; y la cuarta mayordomía, la de La octava, repite el ritual una semana después. Como es de suponerse el papel protagonista corresponde a La Mayordomía Principal, la que coordina todas las fases rituales.

En San José y en San Ignacio, hay tres mayordomías en cada barrio. En el primer barrio, San José, encontramos la mayordomía principal, la de La Portada y la de La Cera; esta última se encarga de proveer los cirios que iluminan la imagen del santo a lo largo del año. En el ritual llevan gruesos cirios pascuales encendidos y adornados. En cambio, en San Ignacio a la mayordomía principal la acompaña la de Portada y La Octava.

Por su lado, cuentan con dos mayordomías San Pablo, San Pedro, San Lucas y Santa Bárbara; en todas ellas encontramos La Mayordomía Principal y La Portada (Sánchez, A., 1990). Estas mayordomías son costosas e involucran la movilización de grandes recursos económicos y sociales; el responsable tiene que acudir al apoyo de su familia extensa, sus compadres y sus amigos para lograr un adecuado desempeño de su cargo, su prestigio como organizador está de por medio.

Por encima de las mayordomías de los santos patrones de los barrios están las mayordomías del pueblo, adscritas a diferentes santos y en las que participan todos los barrios. Las más importantes, con mucho, son las dedicadas a El Señor de la Cueva, para el que se organizan doce mayordomías y en las cuales juega un papel importante la organización de Iztapalapa en mitades; y así son llamadas localmente: “medios pueblos”.

Las mayordomías de El Señor de la Cueva reúnen a los mayores contingentes e involucran grandes gastos para costear los espectaculares rituales que organizan los dos últimos domingos de septiembre. No obstante que el santo patrón de Iztapalapa es San Lucas Evangelista, la fiesta más grande es la del Señor de la Cueva, como lo muestra el mayor número de mayordomías, pero sobre todo la magnitud de las celebraciones. En tanto que la mayordomía de San Lucas es de las menores, entre las del pueblo, pues solamente tiene a la mayordomía de portada.

Existe una historia ampliamente conocida por la población de Iztapalapa, la que se repite y difunde en cada celebración anual, según la cual El Señor de la Cueva acabó con una peste que los azotaba en 1833 y causaba gran mortandad entre los adultos; entonces una procesión de los huérfanos, pidiendo la protección de la imagen de El Santo Entierro, logró el milagro de la desaparición del mal (Sánchez, A., 1990: 109) A partir de entonces una de las mayordomías lleva el nombre de “los solteros”, y la de la otra mitad “de la juventud”, aludiendo a este acontecimiento.

Sin embargo, es posible hacer otra lectura de esta fiesta, pues podemos relacionarla con la tradición religiosa mesoamericana de culto a los cerros. La imagen de El Santo Entierro, se dice en su mito de origen, fue encontrada en una cueva, luego que fue extraviada por sus cargadores, que venían de Etna, en Oaxaca, para restaurarla. La imagen se “hizo pesada” y no pudieron moverla, por lo que tal hecho fue interpretado como que la voluntad del santo era quedarse en ese lugar, donde se construyó un templo, el actual santuario. En el altar mayor del santuario, entonces, se sitúa promi-

nentamente la imagen de El Santo Entierro; pero detrás de ella está la cueva donde apareció, y ahí nos encontramos con una réplica del mismo tamaño, la cual sale en las diversas procesiones que se hacen a lo largo del ciclo ceremonial anual.

La cueva de El Santo Entierro se localiza en las faldas del Cerro de la Estrella, o Huixachtépetl, un lugar que tenía una importancia central en los rituales de los pueblos mesoamericanos de la Cuenca de México desde tiempos muy remotos, como lo muestra elocuentemente la antigüedad y riqueza de los testimonios arqueológicos que contiene. Para el tiempo de la hegemonía de la Triple Alianza era en la cima de este cerro, donde se construyó el templo del Fuego Nuevo, donde los mexicas realizaban el ritual que marcaba el fin del ciclo de 52 años.

Por otro lado, por las investigaciones etnológicas de J. Broda (1971,1991), sabemos de la importancia central de los cerros en los rituales de los pueblos mesoamericanos, tanto entre los antiguos señoríos como en los pueblos contemporáneos; los cerros son los contenedores de agua a los que se les solicita la lluvia en los rituales de petición, son asimismo “axis mundi” que articulan los niveles del cielo, la tierra y el inframundo, pero sobre todo sus cuevas son el acceso a su interior, donde se encuentran innumerables riquezas, particularmente las que expresan la abundancia de los mantenimientos; asimismo, sus cuevas conducen al inframundo donde residen los dioses y las entidades anímicas de los habitantes de los pueblos circundantes. Esta condición es la que se expresa en los numerosos rituales de curación que se continúan haciendo hasta nuestros días, y de los cuales quedan testimonios fehacientes. Finalmente, los santuarios de Guadalupe, Chalma y Amecameca se sitúan precisamente en cuevas y cerros prominentes. Y tampoco es circunstancial que en Culhuacán el santo patrón sea otra imagen del Santo Entierro, llamado el Señor del Calvario, y también ubicado en una cueva de las faldas del Huixachtépetl.

Volviendo a la enumeración de las mayordomías de El Señor de la Cuevita, partamos de su organización en dos “medios pueblos”, Axomulco y Atlalilco. La primera mitad, Axomulco, tiene cinco mayordomías: la principal, llamada también “Sociedad de los Solteros de la República”, la de La Portada de Afuera, la de La Portada de Adentro, la de Los Cirios y la de El Alumbrado. Hay que destacar la importancia de las portadas, enormes, espectaculares, costosas, pero sobre todo notables creaciones artísticas diseñadas con flores y realizadas por la Sociedad Florera correspondiente. La mayordomía, o sociedad, del alumbrado se encarga de instalar la iluminación del interior de la iglesia, principalmente a lo largo del pasillo central.

Por su parte, las mayordomías de la mitad Atlalilco son siete: la principal, o “Sociedad de la Juventud”, la de La Portada de Afuera, la de La Portada del Altar Mayor, la de Los Cirios, la de El Alumbrado, la de Los Macetones y la de La alfombra del Señor de la Cuevita.

Esta última es una vistosa composición hecha de aserrín de colores que se instala a lo largo de la calzada que cruza el atrio, desde la calle hasta cerca de la entrada principal, rematando con un cuadro, también de aserrín de colores, que representa a Cristo en la cruz; todo esto es hecho por artesanos que son traídos desde Huamantla, Tlaxcala.

Cada mayordomía posee, como insignias del cargo, una réplica pequeña de la urna de El Señor de la Cueva, de madera y cristal, con su respectiva imagen dentro, un estandarte que indica el nombre de la mayordomía y la fecha en que fue elaborada, y una bandera nacional, con la imagen de la Guadalupana en el centro. Asimismo su estructura organizativa se compone de un comité, en el que participan antiguos mayordomos y gente de experiencia, además de familiares y amigos, quienes apoyan al mayordomo de diversas maneras, sea con dinero en efectivo o bien donando bienes que se consumirán en los numerosos rituales, entre los cuales los banquetes son ocasiones en las que se consume grandes cantidades de comida y de bebidas.

Para asumir el cargo de mayordomo hay lista de espera; cuando se aproxima la fecha que le corresponde es visitado por el comité de la mayordomía para reafirmar su compromiso. La confirmación del compromiso se expresa en un ritual realizado frente al altar de la casa del futuro mayordomo, en el que se prenden dos ceras y se hace un pequeño ofrecimiento de comida, “un taco”, a los miembros del comité, quienes fijarán la fecha para la presentación pública del nuevo mayordomo.

En el caso de las mayordomías del santo patrón del barrio, la presentación del nuevo mayordomo se realiza en la capilla correspondiente. Después de la misa principal, en la fiesta del santo patrón, se presentan a los nuevos mayordomos de la fiesta titular, de La Portada o de La Octava, como es el caso de los barrios de San José y San Pedro; estos nuevos funcionarios regalan entonces bebidas y bolsas de fruta, llamadas “aguinaldos”; entonces el mayordomo saliente invita a un banquete ceremonial, con la comida correspondiente: “mole, arroz, tamales y un baile por la noche que ameniza el ambiente, poniendo de manifiesto el poder económico, el cual es comparado ante el que lo sucederá en el cargo, quien a su vez le corresponde con un canasto de frutas, queso blanco y un pomo de vino o brandy, llamado tonal” (Sánchez, A. 1990: 101).

El ritual más importante, sin embargo, es el del recibimiento, en el que se hace entrega solemne de la imagen del santo venerado. El mayordomo saliente realiza una procesión, acompañado de su familia extensa, así como por una banda de música, de cohetes que estallan periódicamente; a la cabeza del contingente va una o varias niñas o adolescentes arrojando pétalos de flores que marcan el camino.

En el acto simbólico de recibimiento-entrega, además de proceder a leer el inventario de las pertenencias de la mayordomía, se puntualiza la importancia de

esta práctica religiosa como una tradición heredada de “nuestros antepasados”; esta parte ritual y las palabras de cada mayordomo son apremiados con dianas (...) en señal de bienvenida y continuidad porque el ciclo anual festivo ha vuelto a renovarse. Al término de la ceremonia de entrega-recibimiento que median los encargados, el anfitrión da principio a la fiesta agasajando a sus invitados, vecinos del barrio y familiares, con tamales, mole y un baile cuidando que a todos los participantes se les reparta el banquete ceremonial pues esto son elementos materiales que ponen de manifiesto el desempeño de su cargo (Sánchez, A. 1990: 102).

En las vísperas de la celebración mayor se comienza con un novenario que se realiza en las principales calles del barrio, a lo largo de las cuales los vecinos se organizan para construir altares provisionales, ricamente adornados con flores y con imágenes religiosas, a los que se conoce como “posas”. Al final, se ofrecen galletas, dulces, atole y refrescos (Sánchez, A. 1990: 104).

En el día previo a la celebración principal se arma y coloca la portada con la que se adorna la entrada de la capilla; dicha portada es elaborada con uno o dos meses de anticipación por los artesanos miembros de la sociedad florera. Este día llega también la banda de instrumentos de viento que acompañará todas las fases del ritual principal. Por la tarde es la recepción a los santos de los otros barrios.

Al levantar el alba el día de la fiesta titular, el mayordomo acompañado de “mariachis”, la banda de música y los vecinos del barrio entonan las “mañanitas al santo patrón”. Esta actividad es costeadada con la cooperación de los jóvenes del barrio y el mayordomo; en el barrio de la Asunción existe una mayordomía que financia esta actividad que costea gastos de música y alimentos. En este día la fiesta sagrada es comprendida por la misa de función del mayordomo, primeras comuniones, procesiones y todos aquellos rituales que aprueba la iglesia en la festividad (Sánchez, A. 1990: 105).

Con respecto a las mayordomías menores del pueblo, están las siguientes: la de la Virgen del Carmen, que tiene dos, una por cada mitad; la de la Santa Cruz también dos, una por mitad. En cambio tienen solamente una mayordomía las de San Lucas, San Isidro Labrador, Cristo Rey, Señor de Jerusalén, Santísima Trinidad y Martes de Carnaval, cuyos integrantes pueden ser de uno u otro medio pueblo (Sánchez, A. 1990: 92)

Otro tipo de mayordomías es el dedicado a la organización de peregrinaciones: las dos más grandes son: la de la Virgen de Guadalupe y la del Señor de Chalma, cada una tiene cuatro mayordomos; en cambio las de Tepalcingo, Tlaltenango, San Juan de los



Lagos y Cadereyta tienen uno para cada lugar (Sánchez, op cit: 91). La puesta en acción de estas mayordomías nos da una imagen de gran complejidad y de una constante celebración de ceremoniales, con toda la infraestructura organizativa y los gastos que implican. Así, la mayor peregrinación posiblemente sea la del Señor de Chalma, la que se organiza en dos ocasiones al año, en la celebración de Pentecostés, en mayo, y el 28 de agosto, día de San Agustín; en cada ocasión acuden dos mayordomías, una por cada mitad, y en cada una se incorporan los barrios correspondientes. En Chalma tiene lugar un rito de paso, en el que se corona con flores y se hace bailar a aquellos peregrinos que acuden por primera vez al santuario, los acompaña en el ritual un padrino, que también danza y es coronado. Para los creyentes de Iztapalapa el Señor de Chalma es un santo “castigador”, pues si se deja de cumplir alguna de las promesas que se le hacen, se recibe un castigo. Por ejemplo, anota A. Sánchez, “durante la peregrinación los participantes no deben quebrantar normas morales y abstenerse de relaciones sexuales, la envidia y las ‘malas acciones’ son relacionadas con infortunios que a veces suelen suceder en la travesía” (Sánchez, A. 1990: 127).

De la de Guadalupe tenemos una breve descripción (Garma, 1994); según la cual los participantes se reúnen en la iglesia del Señor de la Cueva por la madrugada; cada barrio llega con su mayordomo respectivo, su imagen de la virgen, un estandarte y una bandera nacional con la imagen de la Guadalupeana al centro; una vez reunidos todos en el interior de la iglesia, un grupo de ancianos da las instrucciones para el desplazamiento y la realización de los rituales correspondientes, para finalmente, antes de emprender la marcha, dirigir un rosario.

Acompañan a la procesión, que se dirigirá a pie a la Basílica de Guadalupe, una banda musical y el tronido constante de los cohetes.

Se coloca al frente de la peregrinación un mayordomo que lleva una pequeña imagen de bulto del Señor de la Cueva, que irá al frente durante todo el ritual, acompañado por un jovencito que toca una campana y un señor de mayor edad que lleva un incensario. Posteriormente, avanza cada barrio llevando su imagen de la Virgen de Guadalupe. Algunos de los barrios más acaudalados llevan dos imágenes, una grande y otra chica. Además se carga el estandarte del barrio y su bandera. Los peregrinos salen con alegría de la iglesia y se encaminan para llegar a la Basílica del Tepeyac a las 7. Al final de todos va la banda de música que toca todo el camino desde una camioneta descubierta (Garma, C. 1994: 70).

Al llegar a la basílica el contingente se encuentra con las portadas elaboradas por las asociaciones floreras, una en la entrada al santuario y otra en el altar; son réplica de las

portadas para El Señor de la Cuevita, las que desarmadas son llevadas en camionetas y armadas durante la noche anterior. Después de oír misa cada mayordomo invita a comer a su comitiva y a sus invitados; finalmente se da a conocer los nombres de los nuevos mayordomos (Garma, C. 1994: 69, 72).

Es importante subrayar la amplitud y complejidad del culto guadalupano, pues ahora en los altares de todas las casas se tienen imágenes de la Guadalupeana, e incluso las hay también como cargos menores, de barrio y de calle, las cuales son veneradas la noche del 11 de diciembre construyendo “montecitos” en la calle. Estos montecitos son representaciones del cerro del Tepeyac, hechas con una gran cantidad de piedra tezontle, la que se cubre con musgo fresco y se adorna con flores diversas, en cuya cima se instala una imagen de bulto de la virgen de Guadalupe y de Juan Diego. Cada uno de estos montecitos es una creación escenográfica original, puede tener pequeños arroyos con agua que fluye, grandes magüeyes, figuras de pastores, de chinamperos, y son profusamente iluminados, tanto con reflectores como con velas y veladoras. A la media noche del día 11 estallan innumerables cohetes y juegos pirotécnicos, grupos de jóvenes recorren estos montecitos cantando las mañanitas y en muchos de estos lugares se reparten atole y tamales, bebidas alcohólicas y refrescos, e incluso se organizan ruidosos bailes, sea con grupos musicales en vivo o bien con potentes aparatos de sonido. Para el día 12 se desmontan estas grandes escenografías y la vida de las calles retorna a la normalidad.

De un carácter diferente son las peregrinaciones a centros marianos como San Juan de los Lagos y Tlaltenango; a la primera se acude en excursión de una semana para participar en la feria respectiva. En cambio la peregrinación a Tlaltenango, en el estado de Morelos, reproduce una antigua ruta de intercambio entre las dos poblaciones.

Según informantes, recuerdan que esta mayordomía se hacía en peregrinación, los que participaban iban en burros con cargas de chile seco que producían en la chinampa con el propósito de venderlo o intercambiarlo por frutas o cocoles durante la fiesta. Por estos tiempos, el mayordomo asignado en la peregrinación sólo tenía la responsabilidad de pagar una misa en la festividad de la virgen, en tanto los peregrinos que los acompañaban, pagaban su sustento durante el viaje (Sánchez, A. 1990: 128).

En la actualidad la mayordomía implica gastos mayores, pues el responsable paga los servicios eléctricos, la portada de flores y el consumo de alimentos a lo largo de la fiesta (Sánchez, A. 1990).

## CULHUACÁN ALTÉPETL

Una organización ceremonial también compleja, e independiente de la de Iztapalapa-altépetl, es la que encontramos en Culhuacán, el cual se compone de un pueblo cabecera y diez barrios, cuatro de los cuales están en el territorio contiguo de la Delegación Coyoacán.

### Barrios de Culhuacán

#### En la Delegación Iztapalapa

Culhuacán	San Antonio
Tula	San Simón
San Andrés Tomatlán	Santa María Tomatlán
Los Reyes	

#### En la Delegación Coyoacán

San Francisco	Santa Ana
La Magdalena	San Juan

Como en el caso de Iztapalapa, cada barrio tiene su capilla, su santo patrón y su sistema ceremonial. Sin embargo, el ciclo ceremonial más importante es el que tiene lugar en el pueblo cabecera, Culhuacán, donde se celebra al Señor del Calvario y a La Santísima Trinidad, y participan en elaborados y fastuosos rituales todos los barrios.

Con una larga historia, entre las más antiguas de los pueblos originarios de la Cuenca de México, en la que se entretajan las de los grandes estados del posclásico, y con una raíz tolteca que le otorgaba un prestigio, al cual se adscribió el pueblo mexica para legitimar su hegemonía, padece la profunda transformación que impone el dominio colonial del régimen novohispano, con sus secuelas de reorganización y despoblamiento. Despojados gradualmente de sus tierras y de sus recursos naturales por los conventos de las órdenes religiosas, llega al siglo XIX sometido al régimen servil de las grandes propiedades, como lo expresa uno de sus cronistas locales: "Culhuacán se encontraba rodeado por tres haciendas: San Antonio Coapa, La Soledad y San Nicolás Tolentino. Gran parte de la población era empleada como peones en el cultivo y cuidado del ganado" (Rojas, A., 2007: 96).

Con la política agraria que despliegan los regímenes emanados de la Revolución Mexicana, plasmada en la Constitución de 1917, Culhuacán solicita dotación de tierras en 1918, pero no es sino hasta 1923 que se le otorgan 700 has de la hacienda de San Antonio Coapa, con lo cual se forma la Comisaría Ejidal, una organización que, junto

con el sistema de mayordomías, configurará la base para la reconstitución de este pueblo a lo largo del siglo XX. “Actualmente se reconocen 202 ejidatarios, distribuidos en cinco núcleos ejidales: Culhuacán, San Antonio, Los Reyes, San Andrés Tomatlán y San Francisco” (Pavón, P., 2008: 58). Bajo este régimen de propiedad se crean instancias que tienen un lugar central en la organización político religiosa de Culhuacán, tal es el caso de la mesa directiva, con su Consejo de Administración, y la Asamblea. La articulación con la organización religiosa se establece a través de la celebración de la festividad de la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, la única a cargo de la comisaría ejidal (Pavón, P., 2008: 59).

El fundamento económico e histórico de Culhuacán, la agricultura chinampera de tradición mesoamericana, desaparece finalmente a raíz de la expropiación de todos los terrenos ejidales a favor del Departamento del Distrito Federal, por decreto presidencial del 13 de agosto de 1965. “Desde esa fecha seguimos exigiendo al gobierno que termine de pagarnos el endeudamiento que aún no nos han cumplido ya que nos faltan algunas cosas que están en un convenio y seguimos en la lucha, aunque ya muchos ejidatarios han fallecido y los que aún quedamos ya somos personas de mucha edad” (Salas Valderrama, 2006: 79).

La desaparición de la agricultura mesoamericana en Culhuacán no ha significado la desintegración de sus organizaciones comunitarias, ellas continúan manteniendo la unidad social, la identidad colectiva y la memoria histórica. Esta actividad en la que se reproduce la tradición cultural de los pueblos culhuas tiene como referentes principales el patronato del panteón vecinal y el sistema de mayordomías.

En 1990 se constituyó formalmente el Patronato Vecinal del Panteón de Culhuacán. La clasificación como “vecinal” es reconocida porque son los propios residentes de la comunidad quienes lo administran, “pero además son los habitantes del pueblo quienes nombran a sus propios representantes y finalmente, son ellos los que resuelven los conflictos internos relacionados con el panteón” (Pavón, P., 2008: 62).

Sin embargo, el corazón de la organización comunitaria de Culhuacán es su sistema de mayordomías, a las cuales podemos clasificar en tres tipos: 1) la del santo patrón del pueblo, el Señor del Calvario, 2) las dedicadas a las dos más importantes peregrinaciones, al Santuario de El Señor de Chalma y a la Basílica de Guadalupe, y 3) las responsables de las imágenes y las celebraciones de los santos patrones de cada barrio.

La mayordomía de El Señor del Calvario es responsable de las dos más grandes ceremonias del calendario festivo de Culhuacán, la de la Santísima Trinidad y la de San Salvador, así como las de la Santa Cruz, la Semana Santa y *Corpus Christi*; está integrada por 16 mayordomos, dos por cada barrio, una de las parejas, un matrimonio, recibe el cargo de “mayor” y “mayora”, nombramiento que es turnado cada año

a los representantes de un barrio diferente. Símbolos principales de la condición de mayordomos son un cirio grande y una réplica, en pequeña escala, de la imagen de El Señor del Calvario, a la que se llama localmente “demandita”, y con la cual realizan la colecta de aportaciones de los miembros del barrio correspondiente. La demandita es una urna con la imagen de El Santo Entierro, de treinta centímetros, cubierta con un lienzo bordado. La importancia simbólica del cirio y la demandita es expresada en la ceremonia por la cual se anuncia públicamente quiénes son los nuevos mayordomos, en la que reciben tales insignias.

El acto se desarrolla de la siguiente manera: se forman dos hileras, una de los mayordomos que entregan el cargo y la otra de los que reciben, se va nombrando a los mayordomos entrantes y a los que entregan el cargo y a la vez que reciben el cirio intercambian de lugar, el cirio simboliza a la mayordomía. Después de que todos los mayordomos han recibido el cirio, el mayordomo mayor, quien se encarga siempre de presidir la ceremonia, va nombrando a los mayordomos, barrio por barrio. Cuando el mayordomo mencionado pasa a recibir la demandita, se coloca en el hombro un pequeño lienzo sobre el hombro, para que al recibir la pequeña urna de parte del mayordomo saliente, sea colocada en esa parte del cuerpo. En esta ceremonia no participa ningún sacerdote y por consiguiente, no se oficia misa alguna. Están presentes los mayordomos, los familiares, amigos y personas de los distintos barrios” (Pavón, P., 2008: 86)

Para fortalecer la autonomía de esta organización comunitaria, el 23 de junio del año 2000 se constituyó como asociación civil “La mayordomía presente y futura de la bendita imagen del Señor del Calvario integrada siempre por sus ocho barrios”. Tales son los barrios de La Magdalena, San Andrés, Santa María Tomatlán, Los Reyes, Culhuacán, San Antonio, San Francisco y San Simón Tula (*op. cit.* : 69).

Estos mayordomos tienen una intensa actividad a lo largo del año, participan en diversos rituales y reuniones, pero sobre todo administran el capital que se reúne para financiar las fiestas, procedentes de las colectas entre los miembros del pueblo y de sus aportaciones personales, frecuentemente las más cuantiosas.

La recaudación se desarrolla mediante un donativo económico voluntario que los habitantes de cada barrio depositan semanalmente en la demandita que los mayordomos llevan. La cooperación es voluntaria y se registra en una libreta, la fecha, nombre y cantidad entregada; en cuanto a la aportación personal, cada mayordomo desembolsa una cantidad económica estipulada en una reunión

previa, es decir con mucho tiempo de anticipación a la festividad. El monto de la aportación es discutido y avalado por todos los mayordomos, quienes estarán obligados a entregar la cantidad establecida (*op. cit.*: 78-79).

El trabajo de recolección de las aportaciones para la mayordomía tiene una extraordinaria importancia en términos del mantenimiento de la identidad de barrio y del pueblo mismo, pues se recorre casa por casa llevando la demandita, es decir la imagen de El Señor del Calvario, solicitando la cooperación de cada familia; la tarea es pesada e involucra tanto al responsable del cargo como a su propia familia, que se constituye en su apoyo fundamental. Así, cada día, principalmente los fines de semana, los mayordomos salen desde las ocho de la mañana para recoger la limosna, los lunes hacen el recuento del dinero recaudado (*op. cit.*: 83).

Al llegar a cada casa, son recibidos por sus habitantes, quienes reverencian la imagen persignándose y besando la urna, para luego depositar su óbolo. Los mayordomos, o sus representantes, son saludados respetuosamente, y con frecuencia se entablan pequeñas conversaciones. Cada fin de semana puede verse el recorrido de las demanditas por las calles de los barrios, trazando redes sociales y preparando a las familias que visitan para la fiesta que se aproxima; es decir, marcando los momentos del tiempo social y religioso comunitario.

Por otro lado, esta actividad de fortalecimiento de los lazos sociales y de los símbolos comunitarios alcanza su mayor intensidad dentro de los propios grupos de mayordomos, quienes tienen que trabajar arduamente y coordinar cuidadosamente sus esfuerzos para garantizar los buenos resultados de las responsabilidades que les ha asignado la comunidad. Una parte considerable de las personas que participan en las diferentes actividades rituales son miembros de la familia extensa, otros son amigos. El buen desempeño de los cargos y la solidaridad establecida entre los mayordomos conduce con frecuencia a que lleguen a llamarse mutuamente “compadritos”. “Es un término que han adoptado como muestra de respeto y reconocimiento” (*op. cit.*: 90).

Sin embargo, la magnitud y complejidad de las ceremonias a cargo de los mayordomos requiere la colaboración de otros grupos con los cuales compartir las diferentes fases rituales y particularmente el elevado costo de algunas de ellas. Tales son las mayordomías de apoyo, para lo cual los responsables se auto proponen, y tienen a su cargo: las portadas florales que se ponen en la iglesia en cada ocasión festiva, los conjuntos musicales que acompañan las diversas procesiones y rituales respectivos, la misa principal, la variada gama de recursos pirotécnicos que acompaña los rituales, las ceras, los arreglos florales y el castillo pirotécnico con el que se cierran las ceremonias más importantes. Estas son las mayordomías de portada, de música, de misa, de

salva, de cera, de flor y de castillo, respectivamente. “Los mayordomos que se encuentran en esta circunstancia no están al cuidado de imágenes y constituyen grupos que van de dos a cincuenta o más personas” (*op. cit.*: 77).

Indudablemente la mayor expresión de la complejidad de la organización ceremonial de Culhuacán es la celebración de la Santísima Trinidad, una fecha movable que se ajusta al ciclo de la Semana Santa, y que cae aproximadamente en un lapso que va del mes de mayo a mediados de junio.

En esta fiesta participan todos los barrios del pueblo de acuerdo a una distribución previa. El domingo le corresponde a los barrios de San Francisco, La Magdalena, Santa Ana y San Juan (Estos barrios conocidos en conjunto como “pueblo” de San Francisco conforman la sección culhuacana en la Delegación Coyoacán). El día lunes al barrio de Los Reyes, el martes al barrio de La Santísima centro de Culhuacán, el miércoles a los mayordomos del templo del Señor del Calvario, el jueves al barrio de San Simón, el viernes al barrio de San Antonio, el sábado al barrio de Tula y el domingo a los barrios de San Andrés y Santa María Tomatlán” (Rojas Vargas, M. T., 2006: 95)

La celebración de la fiesta patronal de Culhuacán se extiende por ocho días, de domingo a domingo, y cada barrio realiza un ritual semejante para convertirse en el protagonista de las celebraciones durante un día. Pero antes de comenzar el ciclo de ocho días, el ritual previo es el de “la víspera”, que se efectúa el sábado, cuando llegan los mayordomos de san Francisco por la imagen del Señor del Calvario llamado “el Mayorcito”, es decir una réplica de aproximadamente un metro, para llevarla a su capilla, y se ofrece una recepción a los mayordomos de Xaltocan, Xochimilco, que llegan con una portada floral.

Los mayordomos de la imagen del Señor del Calvario esperan con banda de música y quema de cohetes en la calle Vicente Guerrero y avenida Tláhuac a los mayordomos de Xaltocan, Xochimilco, estos últimos traen la portada para colocarla en el atrio de la capilla dedicada al santo patrón del pueblo. Llegan con ellos también una cuadrilla de chinelos, un grupo de mariachi, y un grupo de chirimiteros (banda de chirimía). Una vez en el recinto, la banda de música interpreta las mañanitas frente a la imagen y tanto estos como los mariachis se alternan para ambientar sonoramente el momento. La cuadrilla de chinelos también tiene su participación, pero después de que los músicos han concluido su turno (Pavón, P., 2008: III).

Luego de la recepción los mayordomos de San Francisco invitan al conjunto de Xaltocan a comer. A eso de las seis de la tarde acuden estos mismos mayordomos a solicitar, en la capilla de El Calvario, la “demandita mayor”, el Mayorcito, para llevarla al barrio en procesión, acompañada de sus familiares y demás acompañantes. En el recorrido truenan sistemáticamente los cohetes para anunciar a la procesión y señalar el inicio de las celebraciones. “Al llegar a la casa del mayordomo del barrio de San Francisco, los visitantes son recibidos con atole y tamales. Posteriormente se inicia el baile popular en el barrio de San Francisco que da fin a las vísperas” (Pavón, P., 2008: 112).

La fiesta se inicia el domingo, cuando todos los mayordomos se reúnen en la capilla de El Señor del Calvario, a las seis de la mañana, para realizar una procesión que encabeza la imagen de El Mayorcito, seguida de los estandartes con las imágenes de los santos patronos de los barrios; a lo largo de la marcha se van incorporando numerosas personas. Al retornar a la capilla entonan las mañanitas, acompañados por la banda de viento y los mariachis; al terminar los asistentes son invitados a desayunar, en la parte trasera de la capilla de El Señor del Calvario (Pavón, P., 2008: 113).

A las nueve de la mañana llegan a la capilla los mayordomos que tienen el cargo de los arreglos florales para adornar el interior de la capilla y las escaleras laterales que conducen al sitio donde se encuentra la urna del santo patrón, también instalan las portadas que van en el altar, en el atrio y a la entrada del templo. En ese mismo lapso matutino se hace entrega de la cera que habrá de utilizarse a lo largo de todo el año. Y con el mismo sentido que impregna toda la fiesta, de expresar la unidad de los barrios de Culhuacán, se colocan en el interior de la capilla todas las demanditas, junto con las otras imágenes religiosas.

El clímax de la celebración, en cada uno de los ocho días que dura la fiesta, es la misa de la una de la tarde, que tiene lugar en el atrio de la capilla, pues el interior resulta insuficiente para la numerosa población que asiste. En el centro del espacio se instala la imagen del santo patrón, a los lados los estandartes y, al frente, las demanditas de todos los barrios. Al terminar la misa, los mayordomos retornan todas las imágenes a la capilla, “y cuando le toca el turno a la imagen de El Señor del Calvario es despedida con aplausos de los asistentes” (Pavón, P., 2008: 117). A partir de esos momentos los mayordomos realizan una guardia hasta el día siguiente; los encargados se van alternando, pues deben cuidar y custodiar la imagen, mientras los feligreses pasan a verla de cerca, se persignan, oran una breve oración y besan, o tocan, la urna.

Después de la misa los mayordomos ofrecen la comida. “Los mayordomos sirven los guisos que prepararon en grandes cantidades para compartir con la comunidad. Los invitados son por supuesto personas del pueblo, así como amigos y familiares de éstos; sin embargo, también asisten los músicos, los danzantes, los mayordomos y



artesanos de Xochimilco y otros pueblos que elaboran las ofrendas” (Pavón, P., 2008: 118). Una vez terminada la comida se realiza una procesión, la cual se dirige al barrio encargado de la fiesta del día que sigue; el contingente cruza por calles y avenidas, marcando simbólicamente su espacio ritual.

Uno de los mayordomos que encabeza la procesión, la anuncia con un constante repiqueteo de la campana, y la quema de cohetes es permanente durante el recorrido. En dos hileras colocadas a los costados, las mayordomas portan los cirios encendidos y van abriendo paso a las imágenes; al frente va el Mayorcito, atrás los estandartes y las imágenes del barrio que celebra la fiesta, y en un tercer plano, la banda de música. Por su parte, el resto de los acompañantes caminan dispersos. El punto de salida y llegada es el santuario del Señor del Calvario y la capilla del barrio al que le corresponde la fiesta, el mayordomo de este barrio ofrece a los invitados atole y tamales (Pavón, P., 2008: 121).

Ya en la capilla, se procede al cambio de mayordomía, en un ritual en el que participan los mayordomos salientes y los entrantes.

Los mayordomos de El Calvario agradecen a los salientes el haber presidido los festejos del Señor de El Calvario de los barrios. Los mayordomos salientes exhortan a que mejoren la fiesta y se mantengan unidos. De vez en cuando la gente reunida lanza un exhorto “que la fiesta no termine y continué para las nuevas generaciones” esto ocurre de forma espontánea. Los nuevos mayordomos regresan al barrio con la manda y en las mayordomías son esperados con cohetes, tamales, galletas, bocadillos de acuerdo a sus posibilidades económicas. Las mayordomías entrantes, por lo regular organizan el baile público en donde se reparte atole y tamales (Rojas, M. T., 2006: 96).

En la noche toca su turno al espectáculo de los juegos pirotécnicos, con sus diferentes manifestaciones, que tienen su culminación en el castillo, una enorme construcción de la cual se esperan sorpresas, tanto por los recursos desplegados a lo largo de su realización como por la originalidad de sus diseños y la eficacia de su secuencia. Es un momento de gran expectación que generalmente reúne a una multitud atenta y alegre, dispuesta a aplaudir si todo sale bien, o a chiflar si no. El ritual se cierra con un baile popular, organizado ya no por los mayordomos sino por un grupo civil. Generalmente al finalizar la quema del castillo el conjunto de mayordomos se reúne en el interior de la capilla del Señor del Calvario para dar las gracias a los encargados de la fiesta de ese día (Pavón, P., 2008: 122).

El martes se acostumbra en casa del mayordomo de cera colocar unos polines de madera con muchos clavitos y la gente lleva ceras y cirios adornados con flores, los colocan en los clavitos y a cambio de eso les entregan atole y tamales. La procesión sale de la casa de el mayordomo de las ceras y llevan cargando los polines con las ceras y la mandita de El Señor de El Calvario, va la banda y en ocasiones chinelos y danzantes, recorren todo el camino de su barrio al Señor de El Calvario con estos grupos (Rojas, M. T. 2006: 96).

El jueves por la mañana se reúnen en casa del mayordomo los niños vestidos de “inditos” y en procesión llegan al santuario. Como ya no caben las personas en el Santuario, pasan a la parroquia de San Juan Evangelista a celebrar la misa y la procesión, con el Santísimo, en el atrio de la parroquia. Por la tarde el barrio de San Antonio acude al cruce de la calle Vicente Guerrero y Avenida Tláhuac a esperar a los mayordomos de Xaltocan, Xochimilco que año con año son los encargados de ofrendar y elaborar una portada floral que es colocada a las 10 de la mañana en el altar el día viernes (Rojas, M. T. 2006: 97).

Se cierra la celebración el día domingo. El sábado por la tarde o el domingo de la octava muy temprano acuden los mayordomos de San Andrés y Santa María Tomatlán con otra portada elaborada por otra mayordomía de Xochimilco la que colocan a la entrada de la capilla. La fiesta continúa, los dos barrios llevan sus bandas de música, a las 13 horas se realiza una misa, los barrios se ponen de acuerdo para que sigan tocando mientras la otra banda se va a comer, todo el tiempo la música continúa. Se hace el cambio de mayordomía por la tarde. En la noche se queman los fuegos artificiales cerrando la celebración alrededor de las tres de la madrugada (Rojas, M. T. 2006: 97).

La celebración de San Salvador, también conocida como Fiesta del Señor del Calvario, es considerada por la población de Culhuacán como la otra fiesta patronal, y está a cargo de los mismos mayordomos que organizaron la de la Santísima Trinidad; sin embargo, en esta ocasión la responsabilidad le corresponde solamente a uno de ellos, la cual se va rotando cada año. La presencia de todos los mayordomos se expresa en el conjunto de las demanditas, instaladas en el centro de la capilla de El Señor del Calvario, en las “vísperas”; desde este sitio el conjunto de mayordomos se desplaza, en procesión, a la capilla del mayordomo en turno, quien invita al grupo a comer su casa. “A las seis de la tarde se oficia una misa en la citada capilla y terminando ésta, se regresa a la capilla del Señor del Calvario. En todo momento se queman cohetes y la banda de música está presente durante el recorrido” (Pavón, P. 2008: 126).

La secuencia ritual es semejante a la de otras fiestas, pues se inicia con Las Mañanitas, entonadas por un conjunto musical, luego de los cual entran en acción los mayordomos de la flor y los de la portada para adornar la capilla; a medio día se celebra una misa, luego de la cual los mayordomos invitan a comer, en la parte trasera de la capilla. Por la noche se realizan los juegos pirotécnicos, donde la quema del castillo señala el

clímax de los eventos de ese día, con toda la gente reunida en la Plaza Leona Vicario expectante ante la demostración de la espectacularidad y la creatividad de los maestros pirotécnicos. El final es la realización de un baile popular, con varios conjuntos, que termina hasta la madrugada (Pavón, P. 2008: 129).

Las peregrinaciones a diferentes santuarios, a lo largo del año, constituyen otra faceta del calendario ceremonial anual de Culhuacán en las cuales se manifiesta la organización comunitaria, con la participación de los barrios, manteniendo su identidad, y exaltándose la unidad de todo el pueblo. Nos dice un antiguo mayordomo:

Las peregrinaciones en Culhuacán han sido constantes en las fechas y lugares siguientes: en febrero se va al Santuario del Señor de las Misericordias en Coyoacán, D. F., el miércoles de Ceniza se dirigen a Amecameca, Estado de México, el tercer viernes de Cuaresma a Tepalzingo en el Estado de Morelos, en mayo o junio a la Virgen de Xaltocan en Xochimilco, en agosto a San Juan de los Lagos en el estado de Jalisco; también en agosto se va al Santuario del Señor de Chalma en el Estado de México, en septiembre se hace una visita a la Virgen de los Remedios en el Estado de México, también al Santuario de Tlaltenango en el estado de Morelos y al de San Miguel de los Milagros en el estado de Tlaxcala. Y para finalizar el año, en noviembre vamos al Tepeyac a saludar a nuestra Tonantzin la Virgen de Guadalupe (Rojas Vargas, A. 2007: 44).

De esta secuencia de intensa actividad peregrina destacan dos peregrinaciones, la que se dirige al Santuario del Señor de Chalma y la que llega a la Basílica de Guadalupe. La más concurrida es la primera, que dura ocho días, del 24 al 31 de agosto, y la responsable de su organización es la mayordomía de El Señor de Chalma; para la realización de los diversos rituales que se hacen en el recorrido y en el mismo santuario cuenta con el apoyo de las mayordomías de la música, de la portada y del castillo.

El inicio de este ciclo ritual lo señala la velación que se hace la noche del día 23 en la casa del mayordomo para velar la imagen peregrina; a lo largo de la noche tocan una chirimía y un tambor, y truenan periódicamente cohetes. Alrededor de las seis de la mañana el mayordomo, los cargadores de la imagen y algunos peregrinos recorren las calles del pueblo; al sonido de la música y de los cohetes sale la gente de sus casas para besar la imagen y depositar su limosna en una alcancía (Rojas Vargas, A., 2007: 47). A las ocho y media de la mañana parte el conjunto que caminará hasta Chalma. “Son varios los lugares de descanso para pasar la noche durante la peregrinación: el 24 en San Miguel Ajusco, el 25 en Santa Martha o en Ocuilan y el 26 en Chalma. Durante la travesía van entonando alabanzas, algunas de ellas que incluso son escritas por los peregrinos” (Pavón, P., 2008: 132).

En el trayecto Culhuacán-Ajusco la peregrinación es constantemente detenida por los transeúntes que desean besar y depositar sus limosnas, sin importar que estén en pleno Viaducto Tlalpan o en el cruce con el periférico. En su recorrido los cargadores hacen varios descansos ya que la gente fervorosa les ofrece a su paso agua de fruta y refrescos y coloca altares improvisados para que descanse allí el Señor de Chalma (Rojas, M. T. 2006: 100).

A los peregrinos de Culhuacán se incorporan otros grupos de Iztapalapa, Atlapulco, Nativitas, Míxquic y Ajusco. A lo largo del camino se cuentan historias relacionadas con el paisaje, donde se reconocen figuras o personajes de algún acontecimiento notable, como las de: el Apache, el Leñador, el Gallo, el Tambor, el Padre Orando, “el Mal Sacristán que se robó y huyó con los candeleros del altar, y que, según dicen, estos personajes se quedaron encantados en la pared de la cañada y en el monte en lugares casi inaccesibles” (Rojas Vargas, A., 2007: 48).

También es muy popular la leyenda del compadre y la comadre que, por infieles, se quedaron convertidos en piedras como castigo en las márgenes del río de Ocuilan. Estas piedras cada año dan una vuelta sobre sí mismas y, hasta que lleguen rodando al santuario de Chalma, se desencantarán y volverán a ser humanos (...) todo por no ir con respeto, devoción y alegría a saludar y pedirle perdón por los pecados cometidos al Señor de Chalma (Rojas Vargas, A., 2007: 48).

La mañana del día 26 se llega al sitio donde está un árbol sagrado, el ahuehuete que tiene al pie un manantial. Ahí bailan los que visitan por primera vez Chalma, con una corona de flores que indica su condición de iniciados. Después el grupo baja llevando globos, flores y banderitas de papel que les ha distribuido el mayordomo, para ser recibidos por un sacerdote, quien oficia una misa para los peregrinos. El día siguiente es de descanso, lo que algunos peregrinos aprovechan para bañarse en el río que pasa a un lado del santuario y para pasear. El día 28, día de San Agustín, es la gran celebración, muy temprano se le cantan Las Mañanitas al Señor de Chalma (no a San Agustín), y todo el día danzan diferentes grupos, con la presencia de variados grupos musicales; por la noche se queman varios castillos. El 29 se organiza el regreso, para llegar a Culhuacán el día 31. Los peregrinos son recibidos con enchiladas y otras comidas, así como con diversos refrescos. La imagen visita las capillas de todos los barrios, para finalmente arribar a la capilla del Señor del Calvario (Rojas Vargas, A. 2007: 52, 53).

Cada uno de los barrios cuenta con su propia mayordomía y el número de sus integrantes es variable, así como la forma de organizarse y realizar el patrocinio. Los mayordomos que tienen a su cargo la imagen del Señor de Chalma, gastan en la comida, el transporte, la misa, los cohetes, el hospedaje y el baile (...) La portada y el castillo son ofrecidos por mayordomías de apoyo; en cada mayordomía están integrados varios cargueros que realizan el gasto de manera personal sin pedir cooperación a los vecinos. En el caso del barrio de San Antonio, la mayordomía de la imagen está conformada por veintidós personas (Pavón, P. 2008: 134).

La peregrinación al santuario de la virgen de Guadalupe es también organizada por una mayordomía, además de las mayordomías de cada barrio, el último viernes de noviembre de cada año. “El gasto que realizan para esta mayordomía es bastante elevado, ya que invierten en la comida, los cohetes que se queman durante el recorrido, y el transporte de todas las personas del pueblo que los acompañan. Pero además realizan el pago de la misa que se oficiará en la Basílica” (Pavón, P. 2008: 135). Los peregrinos se reúnen en el barrio de La Magdalena a las nueve de la mañana y abordan los autobuses que los llevarán a la Glorieta de Peralvillo, desde donde caminan por la calzada de Guadalupe, ya en pleno ritual, entonando alabanzas y portando distintivos con la imagen de la Guadalupana.

Cada barrio tiene su imagen dentro de un nicho de madera que es cargado por señoritas que se uniforman para esta fecha. Asimismo, portan una gran bandera con los colores patrios que en el centro lleva plasmada la imagen de la Virgen y el nombre del pueblo. Conforme le toca a cada barrio la mayordomía principal las imágenes de los barrios se van formando tocándole el último lugar al barrio que el año anterior organizó la peregrinación y así se inicia la procesión por la Calzada de Guadalupe. Como cada barrio lleva su banda de música o conjunto de mariachis, estos se alternan para cantar o tocar música dedicada a la Virgen. Los mayordomos de los barrios entregan a los peregrinos globos, flores o adornos, que llevarán en el trayecto a la Basílica (Rojas, M. T. 2006: 107-108).

Las imágenes que llevan los peregrinos son depositadas, al llegar, en el interior de la basílica, y a la una de la tarde se oficia la misa que contrataron previamente; al terminar, las familias se organizan por barrios para comer; más tarde se preparan para regresar.

Para ello van a recoger las imágenes que quedaron depositadas en el altar de la Basílica. Todos los barrios se reúnen en avenida Tláhuac esquina con Campe-

sinos en ese lugar lanzan una salva de cohetes y formados de la misma manera que la peregrinación avanzan sobre la avenida Tláhuac, despidiendo primero al barrio de Los Reyes, después pasan a dejar al de San Simón y Culhuacán en avenida Morelos y Tláhuac. Los barrios de La Magdalena, San Francisco, San Juan, Santa Ana son encaminados por los peregrinos de San Antonio hasta Canal Nacional allí lanzan salvas de cohetes. Al llegar a su barrio la peregrinación es recibida con salvas de cohetes y en la mayordomía hay tamales y atole (Rojas, M. T. 2006: 108).

El 12 de diciembre es celebrada la fiesta de la virgen de Guadalupe en todos los barrios, donde por la mañana se cantan Las Mañanitas; a medio día se hace una misa en la parroquia, con la asistencia de todos los barrios, los que llevan numerosas imágenes de la virgen para que sean bendecidas.

Los mayordomos llevan una imagen pequeña de la Virgen de Guadalupe a la mayordomía, la gente que lo desee la sigue y la invitan a comer. Las imágenes grandes de cada barrio se quedan en la iglesia y por la tarde acuden nuevamente los mayordomos y los cargadores a recogerlas. Es una tradición que a la salida del templo colocan los nichos, uno frente al otro, y hacen que las imágenes se toquen o besen y esta es una señal de despedida, ya que cada una tomará el rumbo para su barrio (Rojas, M. T., 2006: 94).

Hasta aquí nos hemos referido a aquellos ceremoniales que involucran a todos los barrios de Culhuacán, en cuya organización queda evidente el mantenimiento de las especificidades de cada barrio, expresada por las diversas insignias que llevan los participantes, como las imágenes particulares, o sea los santos patrones de barrio, los estandartes, las banderas, entre otros. En cada una de estas grandes celebraciones se despliega una intensa actividad ritual y se reproduce la memoria histórica colectiva, por referencias constantes a los orígenes, a historias, a lugares y a personajes. En este gran calendario ceremonial encajan también las fiestas particulares de cada uno de los barrios que componen Culhuacán. Sin embargo, hasta ahora no tenemos descripciones detalladas de los rituales de barrio en su movimiento anual, y las que hay son más bien esquemáticas, centradas en la fiesta patronal o en alguna otra celebración específica, como el carnaval, o la Pasión, por ejemplo.

Hasta donde podemos ver ahora las fiestas patronales de los barrios siguen un patrón ritual semejante al del pueblo cabecera, aunque en menores proporciones. Veamos brevemente la celebración de la fiesta patronal de Santa María Tomatlán, que tiene lugar el 8 de diciembre.

Desde el día 6 se comienzan los preparativos, reuniendo comida, bebida, y adornando casas y calles. Para el día 7 se presentan los músicos que acompañarán a los ma-

yordomos, mientras los encargados respectivos elaboran la portada, otros se dedican a adornar con flores la capilla y las calles adyacentes; en tanto en la calle truenan los cohetes que anuncian la fiesta.

El día 8 de diciembre por la mañana, muy temprano se tocan las mañanitas y se lanzan al aire salvas de cohetes, como si se deseara que verdaderamente llegaran al cielo para que la Virgen de la Purísima Concepción viera con que regocijo festejan su día. Se asiste a la misa de siete y al terminar esta, se reparten tamales y atole a los músicos, a los asistentes a la misa y a los mayordomos. Esta actividad la realizan las esposas de éstos, las mayordomas, quienes desde días antes han estado cocinando los alimentos con gusto y mucho trabajo, porque la cantidad se calcula para ser repartida a todo el pueblo y sus visitantes (Álvarez, G., 2006: 116).

Al medio día se lleva a cabo la misa principal, a la que con frecuencia se invita a autoridades eclesiásticas para que oficien; al momento de la consagración estallan las salvas con estrépito. Después de la misa la gente se va a sus casas para disfrutar los banquetes preparados. En la plazuela del barrio se organiza un baile público, con la música popular de moda, ya en la media tarde y se prolonga hasta la noche. Después de la última misa, ya en la noche, se hace la quema de los juegos pirotécnicos.

Al otro día de la fiesta, se reúnen los mayordomos en casa del principal, el que coordinó como mayor; ahí se come el recalentado, que es la comida que sobró del día anterior, y si no sobró, se hace más. También este día se acuerda, si es que no se ha hecho, cuándo hacen los cambios y se informa sobre los gastos. Algunas veces se realiza la octava, que es una fiesta similar con menos pompa que se hace a los ocho días de la primera festividad (Álvarez, G., 2006: 117).

Por su lado, en el barrio de San Antonio se celebra la fiesta de su santo patrón, San Antonio de Abad, al que le corresponde el día 17 de enero, sin embargo, si esta fecha cae entre semana se corre al siguiente domingo; en tal caso solamente se realizan las bendiciones en ese día. Los cohetes anuncian el inicio de la celebración, muy temprano, y se le llevan Las Mañanitas a la imagen; a lo largo de la mañana llegan los mayordomos de La Magdalena, Tula y San Simón con sus imágenes respectivas, cada uno de los cuales llega acompañado de mariachis y de arreglos florales, que son entregados a los mayordomos anfitriones. Todo esto tiene lugar en el atrio, pero al comenzar la misa, los músicos se sitúan en un lugar llamado El Terromonte, donde también se queman las salvas traídas por los visitantes. Después de la misa se hace el cambio de mayordomía.

En esta ceremonia se acostumbra que los mayordomos “viejitos” y sus esposas lleven una vela encendida que entregarán a los nuevos mayordomos para que trabajen durante ese año en el mejoramiento material de la capilla y el espiritual de su comunidad. El sacerdote bendice y atestigua el cargo. Terminada la ceremonia los nuevos mayordomos repartirán galletas entre toda la concurrencia y los mayordomos “viejitos” invitarán a los nuevos y a los mayordomos de los otros barrios a comer en la casa del mayordomo principal o mayor. (...) El día lunes por la tarde, se hace la entrega oficial de la capilla mediante un inventario y los mayordomos nuevos reparten pinole entre los asistentes. El 17 de enero, el domingo y el lunes siguiente es tradición que las familias del barrio obsequien a sus visitantes pinole después de la comida (Álvarez, G. 2006: 89-90).

Todas estas celebraciones de los barrios en las que todos sus miembros participan de la fiesta se articulan al circuito del pueblo a través de la presencia de las imágenes y de sus custodios, los mayordomos. Un dato que corrobora esto es el de la presencia de la imagen del santo patrón, el Señor del Calvario, que es solicitado por los mayordomos locales a sus encargados, en una serie de rituales de petición y entrega que mantienen un tono de formalidad. Esto significa que buena parte del año la imagen peregrina, El Mayorcito, se desplaza en los barrios de acuerdo con el movimiento de sus fiestas patronales.

En Los Reyes permanece quince días. En la fiesta de San Antonio el 17 de enero permanece también quince días; en la fiesta de San José Labrado (sic), el barrio de Tula pide la imagen para el día treinta de abril y lo regresan el 2 de mayo. En la festividad de San Juan Bautista del 24 de junio, el barrio de San Juan pide la imagen el 20 de junio y lo regresan el 4 de julio. En la festividad de la Magdalena, el 22 de julio, permanece una semana. La fiesta de San Francisco es el 4 de octubre y la imagen permanece en este barrio del 30 de septiembre al 17 de octubre que es cuando la regresan al Calvarito. Para la fiesta de San Simón, el 28 de octubre, la imagen permanece en ese barrio del 22 de octubre hasta el 7 de noviembre. Para la celebración de San Andrés, solicitan la imagen el 20 de noviembre y la trasladan a Santa María Tomatlán, el día 4 de diciembre. Con la fiesta de Santa María Tomatlán, el 8 de diciembre, terminan las visitas del Señor del Calvario, piden la imagen el día 4 y la regresan al Calvarito el 18 de diciembre (Pavón, P. 2008: 141).

Toda esta complejidad ceremonial expresa una antigua tradición política y social que ahora se mantiene en el marco de una religiosidad cristiana, pero no es el cristianismo vigente en el resto de la ciudad, sino uno que se ha configurado con la propuesta



hegemonía medieval de la sociedad novohispana y con la intensa tradición mesoamericana de los pueblos y ciudades que dominaron la cuenca de México. Es una tradición religiosa que bien podemos llamar un cristianismo mesoamericanizado, que se mantiene a escala comunitaria y se nutre de la densa red establecida entre los pueblos originarios por los numerosos intercambios entre ellos y por su delicada articulación a través de los grandes centros de peregrinaje.

## REFLEXIÓN FINAL

Para estos comienzos del siglo XXI las dos ciudades establecidas por la colonización española continúan vivas y de espaldas, divididas por una sutil frontera entre la heredera de la tradición cristiana y occidental —que continúa mirando para Euroamérica— ahora devenida en capital de la nación independiente, y aquella otra arraigada profundamente en la historia y la cultura mesoamericanas, marginal todavía, dotada de una extraordinaria vitalidad. Para la ciudad criolla, desde los primeros años de la independencia, la ciudad india se convierte en un problema cuya solución es el exterminio, la eliminación; ante la imposibilidad de lograr tales propósitos, la ciudad criolla ha optado por la invisibilización de ese otro con quien comparte el espacio histórico de la Cuenca de México. Así, para la mirada de las autoridades de la ciudad capital ese viejo problema de la presencia india está en proceso de desaparecer, y ya desde el propio siglo XIX se les considera pueblos “supervivientes” en camino a su extinción.

La política hacia los pueblos indios a escala nacional seguida por liberales y conservadores alcanza, por supuesto, a los antiguos habitantes de la ciudad mesoamericana. El impacto de las diversas medidas políticas dirigidas contra los pueblos indios alcanza con igual violencia a éstos últimos, los que no permanecen pasivos, sino que también responden de muchas maneras, lo mismo negociando con la ciudad criolla que oponiendo feroz resistencia a las medidas de exterminio; en este escenario se sitúan las luchas de los comuneros de Milpa Alta, de los chinamperos de Xochimilco y de los campesinos de San Salvador Atenco; mismas que se extienden actualmente a aquellos otros pueblos afectados por las nuevas líneas del Metro.

En esta larga historia de confrontaciones y negociaciones las dos ciudades se han influido profundamente entre sí, y se han transformado por el intenso intercambio en que se mantienen; sin embargo, la separación persiste en tanto no se asuma que la diversidad étnica es parte inherente a esta situación. La ciudad india vive y expresa su diversidad no solamente por las formas diversas que asumen sus pueblos originarios, sino también por la corriente constante de inmigrantes procedentes de la mayor parte de las regiones interétnicas del país, la cual nutre de muchas maneras esa diversidad,

asumiendo un complejo dinamismo que se expresa en lo social, lo cultural y lo político. No obstante, el gobierno de la ciudad cierra los ojos ante esa realidad bullente y continúa asumiéndola como un problema pasajero, como una cuestión que se puede resolver con nuevos planes de urbanización, cuando no con la mano dura de la represión; sin asumir, o advertir, que esas actitudes son claramente suicidas.

La antigua ciudad mesoamericana se expresa ahora a través de los autodenominados “pueblos originarios”; los cuales no son un archipiélago de comunidades, una suma numérica de “pueblos y barrios”, sino que constituyen sistemas de variable complejidad, poseedores de un dinamismo que los mantiene en constante transformación, manteniendo de muchas maneras las características de sus especificidades culturales, no por la retención de antiguos referentes de la tradición mesoamericana cuya pureza hay que defender, o rescatar, sino por un constante proceso de reinención cultural. Todo esto se aprecia en una primera mirada etnográfica por la espectacularidad de sus ciclos festivos y las manifestaciones colectivas de su religiosidad. Lo que encontramos no es ya la presencia de los antiguos rituales de los pueblos mesoamericanos, ni la expresión de las formas que asume el catolicismo contemporáneo a través de la ortodoxia impuesta por la institución eclesiástica; tampoco lo es la mezcla, o “sincretismo”, que diversos autores dicen descubrir –y describir– a través de una “religiosidad popular”.

La complejidad organizativa de los pueblos originarios de la cuenca de México ha sido señalada por diversos autores, pero también se reconoce si asumimos la presencia de esa ciudad india. Así, en Milpa Alta se ha reconocido la existencia de una “macrocomunidad” por la que se articulan los nueve pueblos de la Confederación (Sánchez, C., 2006; Gomezcézar, I. 2005); en tanto que también se ha propuesto una forma de organización de raíces mesoamericanas, la de las ciudades-estado de la región lacustre de la Cuenca de México, la conocida como *altepeme* (Medina, A., 2007b). En la delegación Tláhuac, la reunión de las antiguas comunidades del señorío de Cuitláhuac con las de Mixquic y una xochmilca, en el territorio delegacional, ha conducido al establecimiento de diversos vínculos simbólicos que construyen un sistema delegacional, al que se han sumado representaciones de organizaciones de vecindados (Medina, A., 2004).

Sistemas de raíz antigua que continúan con gran dinamismo son las redes establecidas por las peregrinaciones. En estas actividades con frecuencia se organizan diferentes pueblos para acompañarse a los diferentes santuarios, algunos de antiguo culto, como Chalma y Tepeyac, otros más recientes, como los relacionados con el culto mariano (Zapopan, San Juan de Los Lagos, Talpa, etcétera); pero también encontramos imágenes itinerantes que siguen rutas preestablecidas en un ciclo anual. A esto añadamos la dinámica y cambiante red que tejen las visitas de santos y estandartes entre diversas comunidades, cercanas y lejanas.

La larga y sustanciosa historia de estas dos ciudades está todavía por escribirse; lo que tenemos hasta ahora es solamente la versión unilateral y discriminatoria de la ciudad española. Comienzan a surgir diversos relatos escritos por los cronistas de los diferentes pueblos originarios; la experiencia de Milpa Alta, narrada con pasión por Iván Gomezcésar (2005), muestra este proceso en el que se entretienen recuperación y reinención históricas. Las historias recogidas por don Agustín Rojas (2007), cronista de Culhuacán, son también parte de esta emergencia de nuevas miradas sobre esta otra ciudad india.

No es la falta de documentos ni de textos históricos lo que ha impedido la recuperación de esta historia, como lo muestra contundentemente la experiencia de Iztapalapa, en la que se han hecho diversas incursiones que revelan una enorme riqueza de datos y un gran potencial para investigaciones futuras. En lo que sigue haremos algunos señalamientos, pinceladas más bien, en los cuales reconocemos el guión de esa gran historia de la ciudad india; es decir, la relación compleja con la ciudad criolla.

Iztapalapa se constituye en parte de México-Tenochtitlán a partir del establecimiento de los vínculos genealógicos entre la nobleza de ambas ciudades; vive la grandeza lograda por la Triple Alianza, que hegemoniza gran parte de Mesoamérica, pero también comparte la completa destrucción que significó la batalla final y decisiva con los invasores españoles. Como apuntamos antes, Iztapalapa formaba parte de los cuatro pueblos de ascendencia tolteca, los llamados nauhtecuhtzin por los mexicas (Huitzilopochco, Mexicaltzinco, Culhuacán e Iztapalapan).

Según el historiador chalca Chimalpahin Culhuacán fue originalmente fundada por teochichimecas en una fecha muy temprana (621 o 721 de nuestra era). Con el derrumbe de la ciudad capital de los toltecas, a comienzos del siglo XI, un contingente de ellos llega a la región lacustre de la Cuenca. “Culhuacán seguía viviendo de los reflejos crepusculares de las pasadas glorias toltecas. Todos los demás pobladores de la valle de México consideraban a los culhuaques los más nobles y cultos de la región” (Piho, V., 1996: 41).

El primer tlatoani mexica, Acamapichtli, inicia el vínculo al contraer matrimonio con una hija del gobernante de Culhuacán, y luego anexar a esta ciudad, convirtiéndose así en el sexto tlatoani de ella; por lo que desde entonces sus sucesores usan el título de *culhua tecuhtli* (Piho, V., 1996: 45); para entonces los mexicas eran todavía vasallos del Azcapotzalco. Pero luego de la gran batalla por la que se funda la hegemonía, el tlatoani Itzcoatl instala a sus hijos en lugares cercanos a Tenochtitlan, fundando nuevos señoríos. “De esta manera, dio a su quinto hijo, de nombre Cuitlahuatzin, llamado también Huehue Cuitlahuatzin o Cuitlahuatzin el Viejo, la villa de Iztapalapan para que fundara ahí su reino” (Piho, V., 1996: 48).

Desde su fundación, Iztapalapan llegó a formar un reino semindependiente de Tenochtitlan y, aunque sus pobladores no tenían que pagar tributo como los de las demás ciudades sometidas, se encontraban sujetos a la entrega de contribuciones económicas, así como a la prestación de servicios laborales y, sobre todo, militares. La condición de Iztapalapan era muy semejante a la de Mexicaltzinco, que también dependía directamente de Tenochtitlan, y cuyos habitantes, si bien estaban libres del pago de este tipo de obligaciones, tenían empero que servir al tlatoani acudiendo con sus ejércitos en todas las acciones bélicas que se presentaran (Piho, V. 1996: 49).

La construcción del albarradón sobre el lago de Tetzaco, que partía de Iztapalapa y seguía hacia el norte hasta Atzacolco, permitió la separación de las aguas saladas, inútiles para la agricultura, de aquellas otras que procedentes de los lagos de Chalco y Xochimilco, dulces, lo que permitió el florecimiento de las chinampas de Iztapalapa, convirtiéndose en un importante proveedor de verduras y frutas para Tenochtitlan. Otra rama productiva importante para la economía de Iztapalapa fue la extracción de sal, rica en tequesquite; esta importancia se expresa en el nombre mismo de esta ciudad.

Así pues, los habitantes de Iztapalapan se ocupaban en la producción de sal que luego vendían en los mercados. El producto, junto con el servicio militar que la población tenía que prestar a Tenochtitlan, constituía una especie de tributo que se entregaba al gran tlatoani. De esta manera manifestaban su amistad y obediencia y evitaban estar sujetos a una obligación tributaria impuesta por motivos de conquista. Esta liga económica entre Iztapalapan y México-Tenochtitlán perduró hasta la Conquista y siguió todavía después de la misma (Piho, V. 1996: 88).

En efecto, el vínculo cercano de Iztapalapa con la Ciudad de México continuó en el proceso de reorganización de la población india que dirigió Hernán Cortés luego de la derrota de la Triple Alianza; seis señoríos fueron asignados a la ciudad: Iztapalapa, Huitzilopochco, Mexicalzingo, Culhuacán, Cuitláhuac y Mizquic. “En 1525 la ciudad solicitó confirmación de esta otorgación por parte del Rey, declarando que los seis pueblos estaban todavía a su servicio. Pero en el periodo que siguió a 1525 cinco de estos pueblos fueron perdidos por la ciudad”, quedando solamente Iztapalapa. “En 1564 el cabildo español dio su opinión de que Ixtapalapa había estado en encomienda de la ciudad desde los tiempos de la conquista...La ciudad utilizaba la mano de obra de Ixtapalapa, recibía tributos de Ixtapalapa y designaba y pagaba el salario del clérigo

de Ixtapalapa”. Cuando la Real Corona reclamó se mostrasen los títulos que otorgaban la propiedad, el cabildo no pudo hacerlo, por lo que Iztapalapa pasó a la corona, en 1582. (Gibson, Ch., 1967: 429).

Aun cuando la ciudad española no modificó la traza original establecida en el siglo XVI, no por ello sus habitantes, y sus mismas autoridades, no dejaban de codiciar las tierras de los pueblos indios más cercanos. En el siglo XVII el cabildo español intentó extender sus ejidos hacia el sur, sobre las tierras de Iztapalapa, Iztacalco y Mexicalzingo, pero sus habitantes lograron defenderse con éxito (*op cit*: 378). Estos mismos pueblos proveían de forraje a la ciudad española, con el zacate que crecía en las zonas lacustres de poca profundidad, el cual ellos mismos sembraban y cosechaban; también rentaban las partes pantanosas para la cacería de patos; así, Huitzilopochco recibía 40 pesos al año por la renta de sus aguas para cazar patos, en el siglo XVIII. Los propios pueblos ribereños tenían sus corporaciones de cazadores, como en la Candelaria de los Patos, donde la corporación que los reunía se llamaba “común de tiradores”; actividad que todavía es referida por el nombre que recibe una de las dos mitades del pueblo de Iztapalapa actualmente (*op cit*: 351, 363; García Mora, C., 1975).

A lo largo de todo el periodo colonial había un intenso tráfico de canoas desde Xochimilco, Chalco e Iztapalapa; e incluso esto permitía traer productos de otras regiones, como Atlixco, que enviaba sus mercancías a Ayotzingo, de donde se embarcaba para el centro de la ciudad de México. Para eludir el calor intenso del día, el tráfico de canoas era principalmente nocturno, de tal manera que en la madrugada los productos frescos llegaban a los mercados de la ciudad, principalmente el que estaba al oriente, donde todavía se encuentra el mercado de Jamaica y se reconoce el antiguo embarcadero de la calle de Manzanares.

Con la creación del Distrito Federal, en 1824, Iztapalapa se convierte en municipio, “Desde esa fecha y hasta 1856, año de la expedición de las primeras leyes de Reforma, bajo pretexto de ‘utilidad pública’, el ayuntamiento de este municipio fue apropiándose paulatinamente de terrenos pertenecientes al pueblo” (Navarrete, N., 1992: 68).

Las Leyes de Reforma, y específicamente la Ley Lerdo de 1856, impactan profundamente a los pueblos indios de la Cuenca de México; en Iztapalapa contribuye a la acumulación de tierras en manos de particulares. “Varios de los nuevos propietarios tuvieron ventajas para comprar estos bienes, entre ellas su relación con las autoridades gubernamentales del municipio o de la ciudad, además de contar con capital suficiente para el pago inicial y los posteriores” (Navarrete, N., 1992: 71). El propio ayuntamiento se adueña de numerosos terrenos, pero es un particular, el que concentra la mayor parte de las tierras, Mariano Gálvez, las cuales se reúnen en una hacienda, La Purísima; posteriormente:

Ya juntos, el casco de la hacienda La purísima y las antiguas tierras comunales de La cortadura, La albarrada y La albarradita constituyeron una hacienda 'típica': una empresa agrícola capitalista caracterizada por el trabajo de peones asalariados de una producción para el gran comercio y de una agricultura intensiva caracterizada por algunos aditamentos tecnológicos de la época, como las bombas hidráulicas (Navarrete, N. 1992: 72).

La gran ciudad de Iztapalapa que describen asombrados los primeros cronistas, y el propio Hernán Cortes, desaparece con la destrucción de los grandes templos y palacios; el abandono y deterioro del albarradón de Iztapalapa deja el paso a las aguas salobres y con ello la reducción de la zona chinampera. Se mantiene la explotación de las zonas pantanosas del lago por la continuación del antiguo modo de vida lacustre, pero la población se reduce drásticamente; así, en 1853, la población de Iztapalapa era de 2 475 habitantes; y para 1871 había ascendido a 4 424 personas.

Durante la primera década del porfiriato se estableció una parte de los servicios urbanos actuales: la traza de las calles; en 1878 contó con telégrafo, teléfono y una parte de vía de ferrocarril; para 1887 el ferrocarril Iztapalapa-Iztacalco cubre 6.7 km, y comienza a sustituir paulatinamente a los anteriores medios de transporte, como los canales transitados con chalupas. En este último año su población llegó a 4 449 habitantes, de los cuales sólo una minoría hablaba el náhuatl (Navarrete, N. 1992: 74).

Como otras zonas de la cuenca de México, luego de la estabilización política que sigue a la guerra civil de 1910-1920, las poblaciones comienzan a reorganizarse y reiniciar sus actividades rutinarias, y con ello se inicia un lento crecimiento demográfico. Un aspecto importante de este proceso es la recuperación y la reinención de sus tradiciones culturales, particularmente los grandes ciclos de fiestas. Sin embargo, la ciudad misma también comienza a crecer y su expansión alcanza las tierras de los antiguos pueblos mesoamericanos; pero además, también se inicia la larga marcha de diferentes regiones del país a la ciudad, es decir, despunta un proceso migratorio que abarca diferentes regiones de la ciudad. Los inmigrantes de las regiones interétnicas del país ocupan las tierras salitrosas del antiguo fondo del lago de Texcoco, donde encuentran terrenos baratos para construir sus viviendas con materiales baratos. Iztapalapa posee una gran extensión territorial correspondiente a ese fondo lacustre, ahora pantanoso.

"En 1930 la delegación Iztapalapa contaba con una población de aproximadamente 10 mil habitantes de los cuales el 75% se dedicaban a las actividades agrícolas" (Bra-

vo, C., 1992: 54). Para esos años llegan los primeros migrantes zapotecos, muchos de los cuales se instalan en las tierras de Iztapalapa. Para 1940 ya un 14% de su población procedía de otras entidades federativas; contaba con 24 mil 272 habitantes; y para 1960 sufre una profunda transformación cuando se reducen sus actividades tradicionales relacionadas con el modo de vida lacustre, pues el 85% de sus 254 355 habitantes es considerado completamente urbano.

Durante la década de 1970 Iztapalapa ha transformado definitivamente su patrón de vida agrícola por uno enteramente urbano. Los últimos espacios significativos de producción agrícola son acabados ante las presiones de compañías inmobiliarias y por el creciente flujo de migrantes que se dirigía a la delegación con la esperanza de adquirir un terreno económico para vivir. En estos años se crean 18 nuevas colonias y se da principio a la construcción de unidades habitacionales para trabajadores en muchos de los “baldíos” de la delegación (Bravo, C., 1992: 55).

Comienzan entonces a aparecer las señales ominosas del hacinamiento y la marginalidad social y económica; del crecimiento desordenado y de las invasiones de terrenos. Los antiguos pueblos sufren también una profunda transformación, invadidos y rodeados por tal enorme corriente de migrantes. Los hablantes de náhuatl se reducen todavía más; en 1970 se registran hablantes en ocho pueblos; seis años después quedaban solamente tres personas en Santa Cruz Meyehualco y dos en Santiago Acahualtepec (Bravo, C., 1992: 55).

En 1970 Iztapalapa ocupaba el quinto lugar entre las entidades administrativas del área urbana de la ciudad de México, que registraban población indígena con un total de 4 078 hablantes, mientras que para 1980 pasó a ocupar el tercer lugar con 26 990 hablantes, sólo debajo de la delegación Gustavo A. Madero y el municipio de Nezahualcóyotl, con 31 357 y 33 864 hablantes, respectivamente (Bravo, C., 1992: 56).

Como en otras partes de la ciudad donde llegan las grandes corrientes de migrantes indios, están representadas las grandes tradiciones lingüísticas mesoamericanas, sobre todo los hablantes de zapoteco, mixteco, náhuatl, otomí y mazahua, pero también de otras lenguas con grandes contingentes, como las que existen además en los estados de Oaxaca, Guerrero, Puebla y Veracruz.

Con todo este crecimiento urbano desmesurado, con la profunda transformación que impone la gran ciudad y sus poderosos procesos políticos y culturales, con la presencia creciente de la influencia de los procesos de globalización, *los pueblos originarios*

constituyentes de la ciudad mesoamericana siguen presentes, vivos, reinventando sus tradiciones culturales y negociando en condiciones opresivas con las presiones de la otra ciudad, la que los invisibiliza, los niega y trata de destruir de muchas maneras. Son todavía materia de investigación las estrategias seguidas por los pueblos mesoamericanos, ahora “pueblos originarios” para enfrentar a esa otra ciudad que los amenaza. Sin embargo, de una u otra manera, esos pueblos siguen vivos, reproduciendo sus especificidades culturales y construyendo una memoria que los remonta milenios atrás, como bien lo muestra actualmente Iztapalapa, y otros antiguos grandes señorios, como Xochimilco.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Acosta Márquez, Eliana (2007), “El culto a los santos en Milpa Alta: una aproximación a la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en la cuenca de México”, en Medina, Andrés (coordinador), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Álvarez Mejía, Guadalupe (2006), “Gratos recuerdos de las primeras escuelas en Culhuacán”, en Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán, *Las voces de Culhuacán*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Secretaría de Cultural del Distrito Federal/ Centro Comunitario Culhuacán INAH-CNCA/ Ce-Acatl.
- Ávila López, Raúl y Ludwig Beutelspacher (1989), *Investigaciones arqueológicas en Mexicaltzingo, D. F.* México: Subdirección de Salvamento Arqueológico, INAH (Cuadernos de Trabajo, 7).
- Banda González, Oscar e Isaac Martínez Atilano (2006), “Residentes indígenas y espacio territorial”, en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González (coordinadores), *El Triple Desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*, México: Gobierno del Distrito Federal.
- Broda, Johanna (1971), “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6: 245-327, Madrid.
- Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Broda, J., Iván Iwaniszewski y L. Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM.
- Bravo, Carlos (1992), “Población indígena urbana. El caso de Iztapalapa”, *Iztapalapa*, núm. 25:53-62, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Díaz Camacho, Alicia (2000), “El papel de las organizaciones en la defensa del territorio”, en



- Gómez, M. y otros, *BaBel Ciudad de México. Memoria de los Encuentros sobre Presencia Indígena en la Ciudad de México*, México: Gobierno del Distrito Federal.
- Fernández Christlieb, Federico (2000), *Europa y el urbanismo neoclásico en la ciudad de México. Antecedentes y esplendores*, México: Instituto de Geografía, UNAM/ Plaza y Valdés.
- García Mora, Carlos (1975), "Iztapalapa, tradicionalismo y modernización", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, num. 11, Mérida.
- Garma Navarro, Carlos (1994), "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac", en Garma, C. y R. Shadow (Coordinadores), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Gibson, Charles (1967), *Los aztecas bajo el dominio español: 1519-1810*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Gomezcésar Hernández, Iván Manuel (2005), "Para que sepan los que aún no nacem..." *Construcción de la historia en Milpa Alta*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas).
- Horcasitas, Fernando (2000), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México: UNAM/ Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- Lira, Andrés (1983), *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México: El Colegio de México/ El Colegio de Michoacán.
- Lozano Pardinas, Dolores e Itzel Meyenberg Valero (Compiladoras) (1998), *Memoria del Encuentro de Organizaciones Indígenas de la Ciudad de México*, México: Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.
- Martínez Ruvalcaba, María de Jesús (1988), *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Medina Hernández, Andrés (2004), "Ciclos festivos y rituales en los pueblos originarios de la Ciudad de México: las comunidades de Tláhuac", en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González, *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, México: Universidad de la Ciudad de México/ Gobierno del Distrito Federal.
- Medina Hernández, Andrés (2006), "Las fronteras simbólicas de un Pueblo Originario: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal", *Liminar*, vol. IV, núm. 1: 77-91, San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, UNICACH.
- Medina Hernández, Andrés (2007a), "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los Pueblos Originarios de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, vol. 41-II: 9-52, México: UNAM.
- Medina Hernández, Andrés (2009), "La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios", *Argumentos*, núm. 59: 11-41, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, enero-abril.

- Medina Hernández, Andrés (coordinador) (2007b), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Miranda Pacheco, Sergio (1998), *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*. México: Unidad Obrera y Socialista/ Frente del Pueblo/ Sociedad Nacional de Estudios Regionales.
- Miranda Pacheco (2007), Sergio *Tacubaya. De suburbio veraniego a ciudad*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Mora Vázquez, Teresa (coordinadora) (2007), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México, Atlas etnográfico*, México: Gobierno del Distrito Federal/ INAH.
- Navarrete, Noé (1992), "Iztapalapa: Leyes de Reforma en el siglo XIX", *Iztapalapa*, núm. 25: 63-75, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Oliva, Oscar (2000), "La Ciudad de México y su diversidad cultural", en Gómez, Magdalena y otros, *BaBel Ciudad de México. Memoria de los Encuentros sobre presencia indígena en la Ciudad de México*, México: Gobierno del Distrito Federal.
- Pavón, Patricia (2008), *Formas socioculturales de reproducción de las fiestas en el ciclo festivo de Culhuacán, Iztapalapa, D. F. en los albores del nuevo milenio*, México: ENAH, (Tesis de Licenciatura en Antropología Social).
- Pérez Zeballos, Juan Manuel (2005), "El gobierno indígena colonial en Xochimilco", en: Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González, (Coordinadores), *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, Gobierno del D. F., 2005.
- Perrusquía Reséndiz, Arturo (2005), "Iztapalapa, la otra cara de la moneda: sus pueblos originarios", *Manovuelta, Revista de la UACM para las comunidades*, núm. 3: 32-40, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Piho Lange, Virve (1996), *Iztapalapa durante la Conquista*, México: INAH.
- Ribeiro, Darcy (1997), *Las Américas y la civilización*. México: Editorial Contemporáneos.
- Robinson, Scott S., (Coordinador) (1998), *Tradición y oportunismo: las elecciones de consejeros ciudadanos en los pueblos del Distrito Federal*, Unidad Obrera y Socialista/ Frente del Pueblo/ Sociedad Nacional de Estudios Regionales.
- Rojas Vargas, Agustín (2007), *Relatos, leyendas y cuitas de Culhuacán*, México, Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán.
- Rojas Vargas, María Trinidad (2006), "Fiestas y costumbres religiosas que se siguen conservando en el Pueblo de Culhuacán", en Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán, *Las voces de Culhuacán*, México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Secretaría de Cultura del Distrito Federal/ Centro Comunitario Culhuacán INAH-CNCA/ Ce-Acatl.

- Salas Valderrama, Juan (2006), “La agricultura en el pueblo de Culhuacán”, en Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán, *Las voces de Culhuacán*, México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Secretaría de Cultura del Distrito Federal/ Centro Comunitario Culhuacán INAH-CNCA/ Ce-Acatl.
- Sánchez Reyes, Armando (1990), *Cargos religiosos como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa*, D. F. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1990. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social).
- Sánchez Rodríguez, María del Consuelo (2006), *Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México*, México: Secretaría del Cultura del Gobierno del Distrito Federal.
- Villalpando, Francisco (2000), “Reivindicación de la identidad indígena del Pueblo de Xochimilco”, en Gómez, Magdalena y otros, *BaBel Ciudad de México. Memoria de los Encuentros sobre Presencia Indígena en la Ciudad de México*, México: Gobierno del Distrito Federal..