

Mette Marie
Wacher Rodarte*

A N T R O P O L O G Í A

Religión comunitaria en los pueblos originarios de Milpa Alta

La celebración de la Candelaria y los Días de Muertos

Los pueblos originarios de la capital son unidades sociopolíticas antiguas que han tenido la capacidad de hacer frente a las dificultades y adversidades que se les han presentado a lo largo de su existencia y que gracias a ello han logrado permanecer articuladas como pueblos, con una historia y territorio propios y una vida social, política y culturalmente diferenciada en el contexto cada vez más urbanizado y globalizado del Distrito Federal. Muchos de estos pueblos se fundaron durante la Colonia, sobre la base de los antiguos altepemes¹ prehispánicos; por siglos abastecieron de comida y mano de obra a la ciudad de México; en el siglo XIX sufrieron el embate de las haciendas y, desde la centuria pasada y hasta nuestros días, su territorio y recursos naturales se han utilizado como una reserva estratégica para el crecimiento urbano de la capital. Ciertamente, la urbe capitalina ha crecido a costa de las tierras de cultivo y bosques de estos pueblos; asimismo, las fuentes de agua localizadas en su territorio paulatinamente se han canalizado para satisfacer las necesidades del líquido que presenta la ciudad.

La vida festiva religiosa de los pueblos originarios del Distrito Federal y la organización que la sustenta es una temática de investigación cuyo estudio la antropología ha privilegiado en los últimos años. Este hecho no resulta sorprendente si consideramos que los símbolos desplegados en el cumplimiento de su ciclo festivo constituyen una parte de los emblemas más relevantes de su identidad actual, al tiempo que la práctica religiosa que los caracteriza conforma un espacio fundamental para su reproducción

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ El término *altépetl* (singular de altepeme), refiere, según Lockhart, al “estado étnico, centro de la organización del mundo nahua, tanto antes de la llegada de los españoles como después”. Se trata de una palabra “que en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, el (las) agua(s), la(s) montañas”, y que por tanto refiere en primer lugar al territorio, pero “lo que significa principalmente es una organización de personas que tienen el dominio de un determinado territorio”; James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1999, p. 27.





sociocultural y significa una prueba fehaciente de su permanencia en la capital. En verdad, los nativos de estos pueblos nos comunican su presencia al interior de la ciudad, precisamente con el constante tronido de los cuetes que anuncian el desarrollo de las fiestas, con el continuo pasar de las procesiones que —abanderadas por una imagen religiosa— interrumpen el paso del tráfico y con los coloridos arcos florales que instalan en las puertas de los templos, entre otras cosas más.

Ahora bien, los trabajos referidos a la práctica religiosa católica de los pueblos originarios del Distrito Federal presentan una dificultad: con frecuencia se desarrollan haciendo uso de la noción de religión popular, la cual empezó a usarse a mediados del siglo pasado en las investigaciones antropológicas que se refieren al cambio cultural de las comunidades indígenas y campesinas de nuestro país² y continúa empleándose, a pesar de que tiene un fuerte sentido evolucionista. Dicha noción se construyó por oposición a otra —la religión católica oficial— a la que se consideró, culta refinada y actual. En efecto, el término popular suele referir a prácticas consideradas como supervivencias de tiempos idos, es decir, como prácticas religiosas atrasadas e inacabadas, cuya razón de ser ha quedado atrás. La noción de religión popular, por

otra parte, carece de poder analítico, ya que en general alude a una expresión masiva indiferenciada, cuyo único rasgo distintivo es el ser diferente a la expresión religiosa de las elites urbanas o al canon fijado como el oficial.

En contraposición a los supuestos teóricos contenidos en la noción de religión popular, este artículo muestra el dinamismo y la contemporaneidad de las festividades religiosas católicas de los pueblos originarios de Milpa Alta, a partir de la descripción y el análisis de las permanencias y transformaciones registradas en las últimas décadas, en dos procesos rituales que son comunes a todos los pueblos de

la delegación: la celebración de la Candelaria y las festividades de los Días de Muertos. El trabajo también proporciona información acerca de los procesos de organización que desencadenan ambas festividades, en los cuales subyace una lógica comunitaria, ya que su desarrollo cumple la importante función de contribuir a reproducir socialmente a la colectividad. Las redes sociales que se conforman en el ámbito ceremonial, suelen activarse en momentos de necesidad económica o de conflicto político, constituyéndose en un entramado de relaciones de reciprocidad que ayudan a los nativos de esos pueblos a resolver infinidad de dificultades propias de la vida cotidiana actual.

Milpa Alta, sus pueblos originarios y su ciclo festivo

Milpa Alta es una delegación rural del Distrito Federal, situada al sureste del Distrito Federal en las estribaciones de la serranía del Ajusco-Chichinautzin. Se compone de doce pueblos originarios³ y una serie de asentamientos habitados por población nativa y migrante, que se han conformado en los últimos veinte años. La base económica de la región está conformada por un entramado de actividades productivas,

² Véase por ejemplo William Madsen, *Christo-paganism. A study of Mexican Religious Syncretism*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute-Tulane University, 1957 y Pedro Carrasco, *La religión popular de los tarascos*, México, SEP (SepSetentas), 1976.

³ Estos pueblos son: Villa Milpa Alta que es la cabecera delegacional, San Francisco Tecoxpa, San Jerónimo Miaatlán, San Agustín Ohtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Juan Tepenahuac, San Salvador Cuauhenco, San Bartolo Xicomulco y San Antonio Tecómitl.

entre las que destaca la producción de nopal, la cual si bien data de tiempo lejano, se intensificó y reorientó al mercado nacional alrededor de 1970, de tal forma que hoy día Milpa Alta es la principal productora de nopal-verdura del país.⁴

La eficacia lograda con el cultivo de la cactácea fue uno de los factores que contribuyeron a que los milpaltenses se preocuparan por conservar sus tierras, en un momento en que el desmedido crecimiento de la urbe provocaba la desaparición de los antiguos pueblos de indios ubicados en el Distrito Federal. Así que los recursos obtenidos con la venta del nopal desde entonces han contribuido a financiar las festividades religiosas y también han apoyado la lucha por el bosque que emprendieron los comuneros milpaltenses en la segunda mitad del siglo XX. Gracias a esta lucha, nueve de los doce pueblos de la delegación conservan hasta hoy 27 mil hectáreas de tierra comunal. La defensa del patrimonio forestal revitalizó la relación de los milpaltenses con su territorio, al tiempo que produjo un proceso de reconstitución cultural por el cual se recrearon y fortalecieron nociones y prácticas culturales a las que en la zona se les da el nombre de “nuestra tradición”. Una categoría nativa que alude, entre otras cosas, a las celebraciones religiosas que conforman el ciclo festivo de los asentamientos de la demarcación y cuya reproducción se justifica tras aducir que las festividades se mantienen en cumplimiento del mandato dejado por los abuelitos o antepasados.

Los nativos de Milpa Alta suelen mostrarse orgullosos por la cantidad de festejos que celebran sus pueblos. Nadie sabe con certeza cuántos son, pero se menciona que su número es mayor que los días que tiene el año. Algunas fiestas —las menos— el sistema de educación



pública creado después de la Revolución las introdujo a la región; éstas conmemoran acontecimientos prescritos por el calendario cívico nacional, aunque algunas de ellas presentan rasgos que las asemejan a las ceremonias comunitarias religiosas; por ejemplo, la celebración de la Independencia suele ser organizada por juntas cívicas u otro tipo de agrupaciones similares a las encargadas del culto a los santos y del cuidado de los templos. Dos festividades conmemoran hechos históricos acontecidos en Milpa Alta durante el siglo XX: la ratificación del Plan Ayala, un acontecimiento que habla de la importancia que tuvo la presencia del ejército zapatista en la región, y el triunfo del movimiento comunero que actualmente se celebra con un festejo en el bosque; festejo que a pesar de estar dedicado a conmemorar un triunfo político, incorpora el culto a un Cristo al que hace unos cuantos años se renombró como El Leñerito y al que se le ha encomendado el cuidado de la zona forestal.⁵ No obstante, casi todas las festividades se instituyeron durante la Colonia, tienen un carácter religioso y algunas —aunque por años estuvieron asociadas al cultivo del maíz, un cereal cuya producción ha declinado sustancialmente en las últimas décadas en la región— no han desaparecido, sino que se han adaptado a las condiciones de vida del presente.

⁴ El nopal-verdura es la variedad de esta cactácea producida en Milpa Alta. En 1996 la producción nacional de esta planta alcanzó 575 575 toneladas, de las cuales 78% procedía de Milpa Alta; Claudio Flores Valdés, “La producción del nopalito en México”, en Rigoberto Vázquez Alvarado *et al.* (comps.), *VII Congreso sobre el conocimiento y aprovechamiento del nopal. Memorias* (15 al 19 de septiembre de 1997), Monterrey, Facultad de Agronomía-UANL/Red Internacional de Cooperación Técnica en Nopal/FAO-ONU, 1997.

⁵ Otra festividad que conmemoraba un acontecimiento de relevancia histórica para los milpaltenses era la Fiesta de la Llave. Esta celebración rememoraba la llegada del agua entubada al pueblo, un hecho que sucedió en 1930 y se festejó hasta hace aproximadamente veinte años.



Éste es precisamente el caso de la celebración de la Candelaria y los festejos de los Días de Muertos.

La bendición del Niño Dios

El 2 de febrero el calendario litúrgico católico celebra la Presentación del Niño al Templo y la Pureza de María, bajo la advocación de la virgen de la Candelaria. Esta festividad se instituyó en Europa en el siglo V, en donde su veneración se sobrepuso al ofrecido a diversas deidades de la fertilidad y del amor de los antiguos rituales precristianos.⁶ En la Nueva España la celebración se adaptó a la cosmovisión característica de los pueblos mesoamericanos, es decir, a una visión del mundo fuertemente vinculada con los fenómenos climatológicos asociados al ciclo productivo del maíz de temporal.⁷ Febrero marcaba el inicio del año mesoamericano, un mes en el que empieza a recrudescerse el estío y que, en tal sentido, resultaba propicio para realizar ritos mágicos a fin de atraer las lluvias. Las ceremonias se realizaban en los cerros, que se creía llenos de agua, en donde se sacrificaban niños; éstos representaban a los *tlaloque* o pequeños servidores de Tlaloc, “pero también guardaban una relación especial con el maíz y los ancestros”. Los niños sacrificados entraban al Tlalocan, ubicado al interior de los cerros y desde ahí colaboraban en el proceso de germinación de la gramínea, es por ello que los niños, “que en cierta forma eran el maíz”, retornaban a la tierra en el periodo de cosecha.⁸ Es probable que el sacri-

⁶ Teresa Rhode, *Tiempo sagrado*, México, Planeta, 1990, p. 44.

⁷ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México), 2004, pp. 61-81.

⁸ Johanna Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, ENAH-

ficio de los niños, su vínculo con las montañas, el agua y la producción del maíz, facilitara el que los indígenas coloniales adoptaran el culto a la figura del Niño Dios; una imagen que representaba la infancia de Cristo, quien al igual que los niños también había sido inmolado en un sacrificio ritual.

Hoy en Milpa Alta, el Niño Dios es una figura venerada a lo largo de todo el año, prácticamente toda familia tiene una imagen de bulto en su casa; su adoración se intensifica de diciembre a febrero; en este último mes en las partes más frías de la demarcación se empiezan a preparar las tierras para cultivar el escaso maíz que aún se produce en la región. Hasta hace aproximadamente cuatro décadas, el 2 de febrero se acostumbra bendecir la semilla para la siembra y ese día también se levantaba al Niño Dios del Nacimiento. No obstante, la figura sacra no tenía entonces la importancia que ahora tiene en la celebración de la Candelaria. William Madsen, quien hizo una investigación antropológica hace más de cincuenta años en San Francisco Tecoxpa, uno de los pueblos de Milpa Alta, al respecto escribió.

La Candelaria es celebrada en Tecoxpa el 2 de febrero. Mujeres, que cargan canastas con semillas que sus familias plantarán en los campos ese año, entran a la iglesia y depositan las canastas en dos hileras, formando un pasillo desde la puerta al altar. La madrina del nacimiento viste a las imágenes de la virgen y del Cristo niño con las nuevas ropas que ha hecho para ellas. Después el sacerdote lee una oración en latín y salpica agua bendita sobre la imagen de la virgen, para lo cual la madrina ha pagado un peso cincuenta centavos que coloca en el altar.⁹

Actualmente las semillas para la siembra ya no son las principales protagonistas de la Candelaria; en Villa Milpa Alta, por ejemplo, prácticamente han desaparecido de ese escenario festivo, mientras que el Niño se ha convertido en la imagen fundamental de la celebración. En este asentamiento, en donde el cultivo de

INAH/UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2001, pp. 295-317.

⁹ William Madsen, *The virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960, p. 9.



nopal impera desde hace varias décadas, los niños-dios llegan para ser bendecidos en el templo acompañados de ramos de flores, romero¹⁰ y veladoras que una vez bendecidas se colocan en el altar familiar. Estas ceras se usan para iluminar la habitación de los enfermos, en especial las de aquellos que están al borde de la muerte, lo cual no resulta sorprendente si se considera que según la doctrina católica, la luz de las velas bendecidas en la Candelaria es como “aquella que guía las almas de los fieles hasta el fin de los tiempos”.¹¹

De cualquier forma, la bendición de los niños-dios en Villa Milpa Alta no ha perdido del todo su vínculo con la producción de la milpa. Todavía algunos campesinos llevan a bendecir su semilla para: “Espantar el mal aire, cuando el elote está jiloteando en agosto, viene la culebra de agua y viene y ve que la semilla está bendecida, se va a otro lado. Cuando la culebra es blanca es granizo, cuando es negra, es pura agua.”¹²

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

En San Pablo Oztotepec, uno de los pueblos en donde se dice que la producción de la gramínea todavía mantiene cierta relevancia, los niños-dios llegan a la

¹⁰ También se piensa que “cuando hay granizo o trueno muy fuerte hay que prender la vela y quemar el romero y eso protege los campos y la casa” (vendedora del mercado de Villa Milpa Alta, 2 de febrero 2006).

¹¹ Homilía del párroco de la iglesia de la Virgen de la Asunción, febrero 2006.

¹² Don Agustín Romero, nativo de Villa Milpa Alta, febrero de 2006.



iglesia recostados en canastas que contienen algunos granos de maíz, frijol y habas, aunque también en lugar de las semillas o junto a ellas aparecen veladoras, ramos de romero, juguetes, dulces, monedas y billetes; estos últimos objetos simbolizan el tipo de abundancia esperada actualmente por los milpaltenses. En general los niños-dios son cargados por las mujeres, quienes además suelen estar acompañadas por sus hijos, de ahí que el día de la Candelaria la imagen del atrio se satura de símbolos alusivos a la fecundidad femenina

y agrícola: las mujeres aparecen en relación de contigüidad con los niños-dios y sus hijos, resaltando su condición de gestadoras, mientras que la figura del Niño Dios y las semillas, que se acercan ansiosamente al agua bendita, por una parte, evocan la importancia que tiene el líquido para la agricultura, y por la otra sugieren que ambos símbolos (niños-dios y semillas) son semejantes, ya que los dos representan el inicio o el resurgimiento de la vida.

En los pueblos de Milpa Alta la organización del festejo comunitario de la Candelaria recae en una pareja que se reconoce con el nombre de Los Padrinos del Niño Dios. Ellos suelen ofrecer en los atrios de las iglesias un refrigerio, al que se invita a todo el pueblo y en el que se sirven tamales y atole, alimentos cuyo principal ingrediente continúa siendo el maíz. Mientras tanto, en las casas también se organizan festejos que propician el desarrollo de visitas familiares y que hacen evidente la presencia de una red de intercambio social—construida en torno a la veneración de la imagen del Niño Dios— por la que circulan a lo largo del año bienes económicos y otro tipo de ayudas y en la que desempeñan un papel protagónico las mujeres que se han emparentado ritualmente, amadrinando a la figura sacra. Prácticamente cada Niño Dios tiene una madrina que se ocupa de cuidarlo durante un número



variable de años. Esta mujer, que es elegida por la dueña de la imagen, se encarga de engalanar a la figura y de llevarla a bendecir al templo el día de la Candelaria¹³ y después acude en compañía de su familia a regresarla a la casa de su comadre, lugar en donde se realiza un rito similar al celebrado en la intimidad del hogar cuando se bautiza a un niño vivo, y en el que se renuevan los vínculos de reciprocidad entre los grupos domésticos a los que pertenecen ambas mujeres. Estos vínculos solidarios representan un papel fundamental en el proceso de reproducción económica y social de la comunidad; las comadres comparten alimentos o se prestan dinero en momentos de necesidad y, entre otras muchas cosas más, se ayudan con el cuidado de los hijos o de los enfermos, así como en las labores del hogar.

En Villa Milpa Alta el festejo de la Candelaria es especialmente importante. En ese asentamiento, con el objeto de realzar los festejos del Niño Dios del pueblo,¹⁴ sus padrinos se transformaron en una mayordo-

¹³ La madrina también tiene el compromiso de llevar la imagen al templo el 24 de diciembre al “arrullo del Niño Dios”. Ese día también se celebra en el atrio de la iglesia, con tamales, atole y buñuelos, una golosina que años atrás representaba para los texcopanos los pañales de Cristo; William Madsen, *op. cit.*, p. 159.

¹⁴ En cada pueblo de la demarcación, además de los niños-dios que son propiedad de las familias milpaltenses, existe un Niño

mía que se compone por siete parejas, las cuales se ocupan además de la organización de las festividades con las que se celebran a las imágenes de la Sagrada Familia: el Señor San José, la Virgen María y el Niño Dios. Esta última imagen es agasajada en tres momentos del año: la Navidad, la Candelaria y el Día del Niño (30 de abril). Uno de los rasgos de la religión comunitaria consiste en sacralizar conmemoraciones que se crearon en un ámbito cívico o comercial. Así sucede con las fiestas del Día del Padre, de la Madre¹⁵ y del Niño, las cuales introdujeron a los pueblos los maestros de las escuelas, pero ahora se han incorporado al ciclo festivo religioso. Esos días, las mayordomías o sociedades¹⁶ organizan festejos a los cristos, vírgenes y niños-dios, lo que implica un motivo adicional de convivio mediante el

que se establecen nuevas redes de reciprocidad social o se fortalecen las ya existentes.

Días de Muertos

Contrariamente a lo que se cree, la celebración de los Días de Muertos no tiene su origen en Mesoamérica. La institucionalización de la conmemoración de Todos los Santos —que se celebra el 1 de noviembre— y la de los Fieles Difuntos —que corresponde al segundo día de ese mes—, tienen una historia en la que se descubre la manera en que el cristianismo medieval escondió las creencias propias de los pueblos precristianos europeos en sus propias formas litúrgicas y doctrinales. Al

Dios del pueblo, que por lo general se aloja en la capilla del santo patrón.

¹⁵ Por ejemplo, el Día de la Madre, que se celebra el 10 de mayo, se festejó por primera ocasión en nuestro país en 1922, año en que dicha conmemoración la promovió el periódico *Excelsior*; Gloria Evangelina Ornelas, “El ciclo festivo escolar en un pueblo del sur de la cuenca de México”, en Andrés Medina Hernández (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, pp. 331.

¹⁶ En Milpa Alta las organizaciones comunitarias que se ocupan del culto a los santos reciben el nombre de mayordomías, sociedades o encargados.



respecto, Philippe Walter afirma que los celtas denominaban Samain a la noche del 1 al 2 de noviembre,¹⁷ noche en la que se prendían fogatas y se encendían linternas “que semejaban rostros”, las cuales se elaboraban con calabazas y se colocaban en las ventanas de las casas.¹⁸ Esa noche, además, se consideraba propicia para que los seres del otro mundo —los magos, hadas y aparecidos— entraran a éste.¹⁹ Tales creencias se adaptaron al cristianismo en el siglo VIII d.c., cuando se instituyó el 2 de noviembre como el Día de Difuntos. A esta celebración se le llamó en Inglaterra “All Hallows” (todos santos), de donde proviene el término *Halloween*, una celebración que poco a poco ha ido penetrando en Milpa Alta, para disgusto de algunos nativos de la demarcación, quienes consideran que esta celebración corrompe la tradición local. Al respecto un milpaltense me indicó. “Mis compañeros del trabajo en Wal-Mart me dicen ‘¿vas a ir a un Halloween?’, ‘¿qué es eso del Halloween?’ Yo les digo ‘¿Cómo? ¡No! En Milpa Alta sí tenemos tradiciones. Aquí no nos gusta hacer nada de eso. Nosotros recibimos a nuestros muertos en nuestra casa.’”

En Milpa Alta la celebración tradicional de difuntos conjuga prácticas y concepciones que constituyen continuidades culturales provenientes del Medioevo europeo y nociones cosmogónicas fraguadas en el mundo mesoamericano, vinculadas con la producción de la milpa. Hasta hace poco tiempo la festividad estuvo estrechamente ligada al maíz, un cultivo que, como señala López Austin, fungió como el arquetipo estructurante de la cosmovisión de los pueblos de Mesoamérica.²⁰ Las ceremonias de Muertos coinciden con el fin de la cosecha de la gramínea, una actividad que inicia en septiembre, mes en el que en esa región se empieza a recoger el maíz, así como otros productos



de la milpa, y que en algunos pueblos milpaltenses, marca el inicio de la temporada de Muertos. En San Antonio Tecómitl, por ejemplo, el culto a los difuntos inicia el 29 de septiembre, el día de San Miguel (un arcángel que en la tradición católica tiene entre sus funciones guiar a las almas de los fallecidos al Juicio Final, motivo por el cual se le ha vinculado con la muerte). En esa fecha se acostumbra arreglar las tumbas con las mazorcas que para esos días ya se han cosechado, pero ya no se llevan al camposanto, como al parecer todavía sucedía hace un par de décadas. No obstante, es importante señalar que el vínculo de la temporada de muertos con el maíz no ha desaparecido del todo. En los asentamientos de la demarcación, los meses de octubre y septiembre son propicios para organizar las *elotadas*, en las que se saborean las primeras mazorcas cosechadas, junto con los platillos característicos de Muertos, elaborados a base de ese cereal: los tamales y el *necuatole*.²¹

En Tecoxpa, las ceremonias de difuntos comienzan el 3 de octubre, precisamente el día de la fiesta patronal; en ese pueblo se ha ligado a San Francisco con la muerte, ya que el santo tiene los estigmas de Cristo y carga en una de las manos una calavera que para los nativos de ese pueblo claramente evoca el fin de la vida. Ese día llegan los niños difuntos, cuyo arribo se anuncia con una serie de campanadas; para ese momento, la ofrenda doméstica ya se ha instalado: en ella se colocan

²¹ El *necuatole* combina el dulce de calabaza con el pinole.

¹⁷ Philippe Walter, *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós (Diagonales), 2004, p. 43.

¹⁸ Teresa Rhode, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹ Philippe Walter, *op. cit.*, p. 43.

²⁰ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, pp. 471-500.



tamales, frutas, chocolate, un vaso de agua, flores blancas y juguetes, para que se diviertan las ánimas de los niños. En otros asentamientos, como San Pablo Oztotepec y San Salvador Cuauhtenco, los “angelitos” llegan el día primero de noviembre y el dos se espera a los adultos, mientras que en Villa Milpa Alta el 31 de octubre arriban los accidentados, el primero de noviembre los niños y un día después los adultos fallecidos.

Para guiar a los muertos, los familiares trazan un camino de pétalos de cempoalxochitl, que va de la entrada de la casa hasta la ofrenda o altar. En Tecoxpa, Ohtenco y Tecómitl algunas familias todavía colocan faroles de carrizo y papel para iluminar el camino de los difuntos, aunque esta última costumbre se ha venido erosionando con los años, al igual que aquella que consistía en volar globos de Cantolla para guiar las ánimas de los muertos. No obstante, en San Agustín Ohtenco ambas prácticas se están recuperando con un propósito lúdico y comercial. Desde hace algunos años un grupo de nativos de ese pueblo organizan un concurso de globos de Cantolla, que se acompaña de una pequeña feria comercial, la cual se promueve con una frase publicitaria que dice: “Una tradición que ilumina el camino de nuestros antepasados.” A este evento asisten grupos de concursantes de otros pueblos originarios de la delegación y de otros puntos del Distrito Federal, así

como de asentamientos situados en lugares más lejanos como Veracruz, Michoacán y Sonora, en donde existen agrupaciones de jóvenes que fabrican globos de Cantolla y que participan en los concursos que se organizan en el ámbito nacional e internacional.

Por otra parte, en San Agustín Ohtenco, así como en otros pueblos de la región, se colocan algunas ofrendas en la calle para que a ellas lleguen a comer los muertos que ya no cuentan con parientes en el lugar. Este hecho, sin duda, muestra el carácter comunitario que tienen las ceremonias religiosas tradicionales de Milpa Alta. Todas las ánimas de los antepasados deben ser acogidas y alimentadas, sin importar su origen familiar; ya que además de formar parte de la comunidad representan el origen de los pueblos. Las ánimas de los muertos simbolizan a los ancestros que legaron las tradiciones y a partir de los cuales se define la pertenencia al lugar, porque para ser considerado nativo de Milpa Alta se requiere haber nacido en la delegación, contar con antepasados también oriundos de la demarcación y participar en las tradiciones, como las festividades religiosas.

Otra costumbre propia de Día de Muertos consiste en prender fogatas en las calles, cuya luz ayuda a los difuntos a transitar por la noche, al tiempo que cumplen la grata función de congregar en torno al calor, en las frías noches de noviembre, a los miembros de la colectividad. Las fogatas reúnen a las familias y a los amigos, mientras que grupos de niños y jóvenes recorren las calles pidiendo su “campanero y tamal”. Esta frase, por cierto, refiere a una costumbre ya desaparecida en la región, que consistía en obsequiarle tamales al rezandero, una vez que éste decía una plegaria frente a la ofrenda y anunciaba que había terminado de rezar con el tañido de una campana.

En general las mayordomías o sociedades encargadas del culto a los santos no intervienen en la organización de la celebración de Muertos, aunque en algunos casos se ocupan de colocar la ofrenda de la iglesia o de tocar las campanas para anunciar la llegada de los difuntos. Pero en San Lorenzo Tlacoyucan, los encargados del santo patrono del pueblo y los de una



ermita denominada El Calvario hace pocos años introdujeron una innovación: el día 2 de noviembre ofrecen en el camposanto un refrigerio que disfrutan al son del mariachi las familias que acuden ese día a arreglar y visitar las tumbas de sus muertos. Es probable que con esta innovación, las mayordomías estén buscando reivindicar su derecho a controlar el cementerio de ese asentamiento, justo en un momento en que el gobierno del Distrito Federal intenta transformar los panteones comunitarios de los pueblos originarios de la capital en cementerios civiles y, con ello, quitar a estos pueblos el control que aún mantienen de su camposanto. Los panteones de estos pueblos —habría que señalar— se construyeron en predios donados por nativos de la comunidad o en terrenos ejidales o comunales que posee la colectividad, y es esa misma colectividad quien ha asignado a los mayordomos el derecho a administrar el uso de ese espacio. Los mayordomos, socios o encargados determinan, estipulando si el difunto o su familia colaboraron con las fiestas, si alguien tiene derecho a ser enterrado en el cementerio del pueblo, sin efectuar ningún pago. Es por ello que Andrés Medina afirma que en los pueblos originarios del sur del Distrito Federal, la regulación interna del panteón comunitario “apuntala una noción local de ciudadanía”, vinculada al cumplimiento de los cargos y a la participación en las actividades comunitarias.²²

Las celebraciones del Día de Muertos —que tienen un carácter nacionalista y que en buena medida se difundieron entre la población a través del aparato público educativo— ya se incorporaron a la tradición de los pueblos de la zona; durante la temporada de Muertos lo más común es que los maestros organicen concursos de altares o de calaveras en las escuelas, sin que esto cause malestar al común de la población. No sucede lo mismo con los festejos de *Halloween*, a los cuales —como he señalado más arriba— algunos nativos les atribuyen efectos nocivos para la conservación de la tra-

dición. De cualquier forma, algunos rasgos del *Halloween* —como la costumbre de usar un disfraz— han comenzado a fusionarse con prácticas culturales características de la zona; lo que muestra la flexibilidad o capacidad de adaptación que tiene la tradición religiosa comunitaria de Milpa Alta. En San Jerónimo Miacatlán, por ejemplo, he visto a grupos de niños disfrazados como esqueletos o momias que pasan a las casas a rezar o a cantarle a los muertos frente al altar y que, en reciprocidad, reciben frutas, tamales u otros alimentos de la ofrenda.

En Milpa Alta, la festividad de difuntos habla de un tipo de cosmovisión según la cual los vivos y los muertos conforman una misma comunidad. La fiesta se celebra cuando ya se levantó la cosecha de maíz y aunque esta actividad ya no tiene la relevancia que antes tenía, los actos rituales que se llevan a cabo en esos días implican el desarrollo de una serie de prácticas culturales en las que se ejerce ampliamente la reciprocidad familiar y comunal. Las familias se reúnen a comer con los amigos, quienes suelen obsequiar alguna vianda a sus anfitriones, en especial cuando éstos tuvieron un difunto en el año; los grupos de niños que pasean por las calles pidiendo “su campanero y tamal” reciben alimentos de la ofrenda y, desde luego, lo mismo sucede con los difuntos, quienes llegan a visitar a sus deudos y a “caminar los caminos del pueblo [...] por esos que caminaban cuando estaban vivos”, según me indicó una mujer de San Bartolomé Xicomulco.



²² Andrés Medina Hernández, “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal”, en Andrés Medina Hernández, *op. cit.*, 2007, p. 78.



La religión como una forma de reproducción comunitaria

Las fiestas que componen el ciclo ceremonial religioso de los pueblos originarios del Distrito Federal son resultado de un proceso histórico regional que ha propiciado la sedimentación de prácticas y nociones culturales provenientes de diferentes lugares y de tiempos pasados que hoy día se asumen como propias. No se trata de festividades obsoletas, inamovibles o ancladas en el pasado; por el contrario, estas celebraciones suelen incorporar con celeridad elementos que las hacen muy actuales y que las adecuan o adaptan a las condiciones socioculturales del presente. Piénsese, por ejemplo, en las festividades que aquí he examinado, las cuales hasta hace unas cuantas décadas habían estado estrechamente vinculadas al ciclo productivo del maíz y que no han desaparecido a pesar del sustancial decremento del cultivo, aunque ciertamente se han transformado, ajustándose al mundo contemporáneo. En la celebración de la Candelaria hoy día se venera de manera especial al Niño Dios, figura que si bien no ha perdido del todo sus vínculos con la gramínea, ahora forma parte del cúmulo de imágenes que protegen a los pueblos y coadyuvan a resolver toda clase de necesidades en el hogar, al tiempo que su culto genera redes de ayuda mutua que tienen importantes consecuencias en la vida socioeconómica de los asentamientos. De igual manera, los días de

difuntos continúan produciendo un amplio ejercicio de reciprocidad comunitaria, con todo y que las celebraciones de esa temporada ya no festejan expresamente el fin de la cosecha, como sucedía todavía hace una veintena de años.

Otro dato que nos habla del dinamismo de la expresión religiosa de estos pueblos, así como de su carácter comunitario, es la forma en que se han introducido a su ciclo ritual festividades que surgieron en el ámbito comercial durante el siglo XX, como los días del Niño, de la Madre y del Padre. Es cierto que la ejecución de cada ceremonia implica la presencia de una instancia encargada de organizarla y la generación de un espacio de integración social que permite establecer o confirmar vínculos de lealtad, los cuales se activan en muy diversos ámbitos de la vida sociopolítica y cultural de la colectividad y ayudan a resolver infinidad de problemas de la vida cotidiana.

Por último, habría que señalar que la religión de los pueblos originarios del Distrito Federal no es, como se ha dicho acerca de la religión popular, una forma religiosa inacabada o residual; su práctica constituye un importante espacio a partir del cual se reproduce socioculturalmente la colectividad, al tiempo que su práctica responde a la voluntad que mantienen los nativos de dichos asentamientos de permanecer articulados como pueblos con una identidad diferenciada, al interior del monstruo urbano que es el Distrito Federal.