

# Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F.

MARÍA ANA PORTAL ARIOSA\*

Una de las características más sobresalientes de los movimientos sociales en la última década es el resurgimiento del fenómeno religioso. Paradójicamente, frente a la conformación de nuevos bloques de intercambio y la globalización de los mercados, que aparentemente vuelven a poner en escena al fantasma de la homogeneización, la distinción y la diferenciación cultural son expresadas cada vez con mayor fuerza a través de movimientos étnicos y religiosos.

De allí que muchos fenómenos culturales, lejos de desdibujarse frente a la modernización, parecen fortalecerse y hasta podríamos decir: “reinventarse”. Este paradójico proceso de “fortalecimiento” de lo cultural frente a las tendencias homogeneizadoras modernas no sólo está presente en las comunidades indígenas del campo, en donde la etnicidad representa un elemento político de movilización y de recuperación de lo propio, sino también lo está en espacios urbanos.

Uno de los espacios sociales en donde dicho proceso se hace más evidente es en el campo de lo religioso. El trabajo que aquí presento busca hacer algunas reflexiones sobre dicho proceso para el caso de Tlalpan, Distrito Federal y mostrar los primeros avances de investigación que, junto con un grupo de alumnos de la licenciatura del Departamento de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, estamos desarrollando en seis de los ocho pueblos de esta delegación.<sup>1</sup>

El eje de nuestro trabajo es la comprensión, desde una perspectiva regional, de algunas de las características de la religiosidad popular y su importancia en la construcción de la identidad social urbana.

Lo primero que encontramos al aproximarnos a la ciudad de México, como objeto de estudio antropológico, es que no podemos hablar de una “cultura” ni de una “identidad urbana”, dado que los espacios de la ciudad se configuran a partir de una diversidad étnica, social e histórica muy amplia.

...la actual ciudad de México es inacabable en una descripción. Si uno la mira desde el interior, desde las prácticas locales cotidianas, ve sólo fragmentos, inmediaciones, sitios fijados por una percepción miope del todo. Desde lejos parece una masa confusa a la que es difícil aplicar los modelos fabricados por las teorías del orden urbano. No hay un foco organizador porque la ciudad de México, tal como describe Borges, “está en todas partes y no está plenamente en ninguna” (García Canclini, 1993: 15).

Este desdibujamiento y fragmentación en el Distrito Federal parece alcanzar dimensiones importantes, ya que está compuesto por una diversidad de formas de hacer y pensar que dificulta el encontrar un eje comprensivo de las experiencias.

El contraste se observa particularmente en las zonas conurbadas, integradas por delegaciones políticas como son: Tláhuac, Xochimilco, Milpa Alta, Cuajimalpa, Contreras y Tlalpan las cuales, a diferencia de las delegaciones del centro y del norte de la ciudad, cuyo componente obrero es mucho más claro, han sido consideradas por mucho tiempo como espacios rurales dentro de la urbe. Esto obliga a considerar por lo menos dos ejes diferenciados en el análisis de lo urbano: los espacios que se constituyen por procesos migratorios vinculados al desarrollo industrial

\* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

fundamentalmente, y los espacios de tipo rural que han sido incorporados y urbanizados en años recientes, cuya estructura social estaba asociada a formas de vida campesina, aun cuando en la actualidad, y debido a diversos aspectos de orden económico, social, ecológico y tecnológico, esa definición de "rural" se esté modificando de manera importante, transformando esos espacios en zonas de prestadores de servicios y comerciantes, en donde la agricultura ha dejado de ser la actividad principal.

Estos dos ámbitos, en apariencia opuestos, no pueden ser considerados como polos distantes de una misma realidad.

En este sentido coincidimos con García Canclini cuando señala que las ciudades modernas ya no pueden ser pensadas en la oposición de lo urbano frente a lo rural, sino que representan ámbitos en donde se dan procesos simultáneos de interconexión de diversas culturas.

Muchos estudios urbanos reconocen ahora como el agente económico más dinámico no a la industrialización sino a los procesos informacionales y financieros. Este cambio

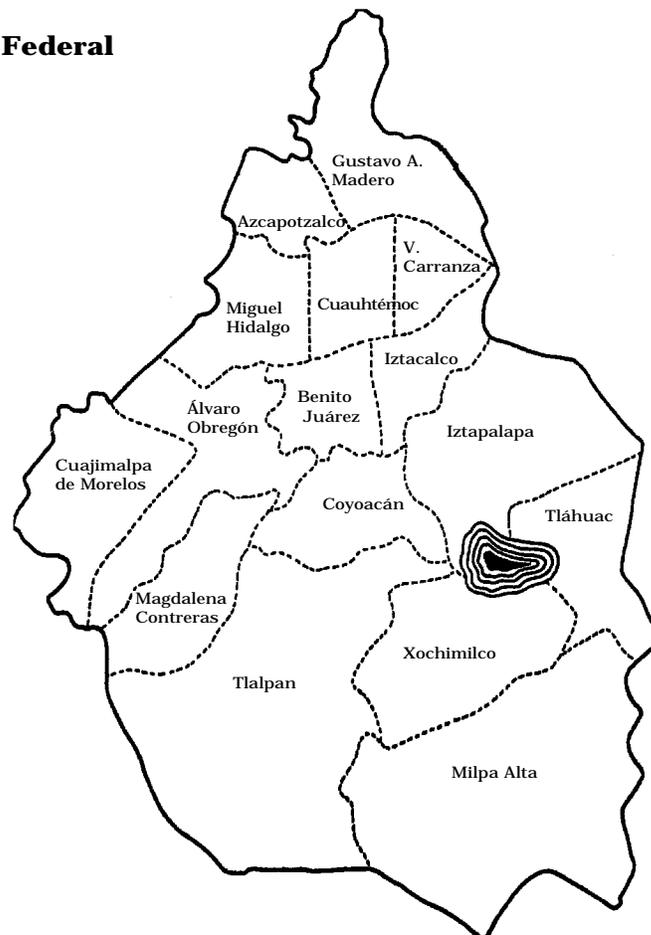
está llevando a reconceptualizar las funciones de las grandes ciudades. En la medida en que lo característico de la economía presente no es tanto el pasaje de la agricultura a la industria y de ésta a los servicios, sino la interacción constante entre agricultura, industria y servicios, en base a procesos de información (tanto en la tecnología como en la gestión y la comercialización) las grandes ciudades son el nudo en que se realizan estos movimientos. En una economía intensamente transnacionalizada, las principales áreas metropolitanas son los escenarios que conectan entre sí a las economías de diversas sociedades (García Canclini, 1993: 19).

Este proceso de convergencia de lo rural y lo urbano puede verse claramente en la delegación de Tlalpan. Consideramos que uno de los mecanismos que facilita esta interacción es la práctica de la religiosidad popular.

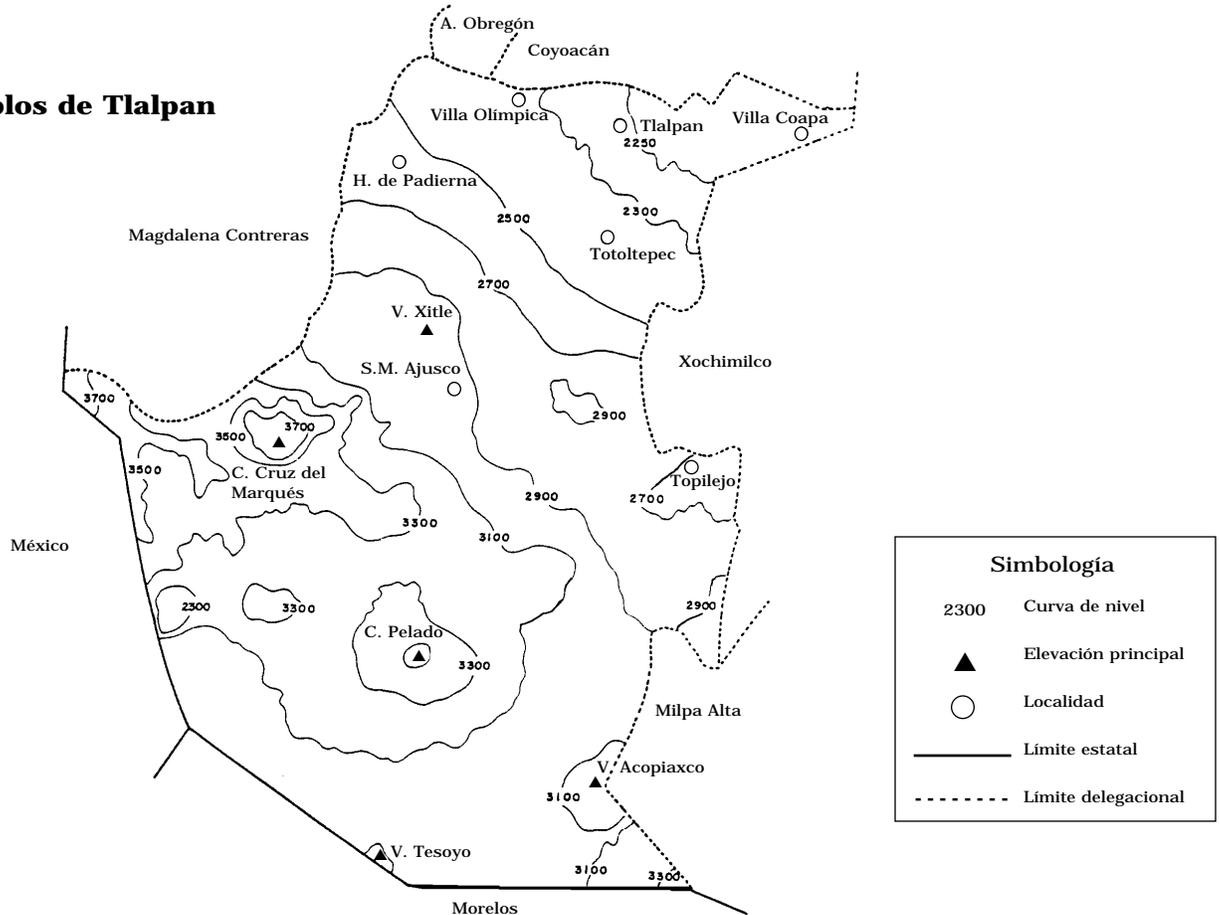
La delegación de Tlalpan es la más grande del Distrito Federal y representa el 20.66 por ciento de su territorio con 309.72 km<sup>2</sup>. La componen 74 colonias, ocho pueblos y once barrios.

Su incorporación como delegación política se dio en 1928 cuando se decretó la *Ley Orgánica del Distrito*

### Distrito Federal



### Pueblos de Tlalpan



*Federal* en la cual se suprimían los municipios y ayuntamientos y se constituían las delegaciones como nuevas formas de organización política y jurídica de la ciudad.

La distribución de las colonias, barrios y pueblos tiene una connotación geográfica, histórica y social clara: los dos primeros se encuentran situados en su mayoría en la zona baja, rodeando el centro de Tlalpan, mientras que los pueblos se ubican en las laderas de la sierra del Chichinahuatzin y la sierra del Ajusco de Zilcuayo.<sup>2</sup>

Los pueblos<sup>3</sup> se fundaron durante la época colonial a partir de las congregaciones de indios de la zona, habitada principalmente por tepanecas. Los barrios en cambio fueron habitados por españoles y mestizos.

Con el tiempo y el proceso de mestizaje esta primera distinción se fue borrando. Sin embargo, hasta la fecha, los habitantes de los pueblos reconocen su origen tepaneca ancestral y en muchos casos —sobre todo entre la gente mayor— se conserva el náhuatl como rasgo distintivo.

Uno de los aspectos más interesantes es que, a pesar de que actualmente la delegación de Tlalpan forma parte de la ciudad, no sólo en términos jurí-

dicos, sino económicos, políticos y de vida cotidiana, los ocho pueblos y la mayor parte de los barrios que la constituyen se organizan a través del *sistema de cargos*, o *mayordomías*.

Año con año las fiestas patronales de la zona se celebran con una creciente participación colectiva, manteniéndose una red de comunicación entre las comunidades a través de sus diversos santos. Dicha red no sólo vincula a los tlalpenses, sino también a comunidades urbanas de otras delegaciones o pueblos circundantes (Xochimilco, Tepepan, Milpa Alta y Contreras, entre otros) y a poblados de regiones más distantes como Puebla, Morelos y el Estado de México.

Aparentemente esta forma de organización social —que para algunos tiene su origen en la época prehispánica, aunque para otros es un producto netamente colonial— no sería “compatible” con las formas modernas y urbanas de organización social que ahí se reproducen, sobre todo porque se trata de una región en la cual la producción agrícola ha dejado de ser la forma principal de subsistencia desde hace por lo menos cincuenta años, y sus habitantes se han convertido en prestadores de servicios, empleados de gobierno, comerciantes y obreros.

**Cuadro 1**  
**Población de la Delegación Tlalpan,**  
**según su ocupación principal**

Población total: 484,866 habitantes

Población Económicamente Activa (total): 169,568 habitantes

OCUPACIÓN PRINCIPAL

Profesionales	6.4%
Técnicos	5.6%
Trabajadores de la educación	4.3%
Trabajadores del arte	1.7%
Funcionarios y directivos	6.5%
Trabajo agropecuario	1.9%
Inspectores y supervisores	1.7%
<b>Artisanos y obreros</b>	<b>13.9%</b>
Operadores de transporte	5.6%
<b>Oficinistas</b>	<b>17.3%</b>
<b>Comerciantes y dependientes</b>	<b>9.4%</b>
Trabajadores ambulantes	1.5%
Trabajadores en servicios públicos	7.1%
Trabajadores domésticos	5.7%
Protección y vigilancia	2.4%
No especificado	1.4%

Fuente: Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 1990.

Llama la atención entonces que prevalezca esta forma ancestral de organización cívico/religiosa, considerada como una manifestación rural que sintetiza creencias mesoamericanas con elementos del catolicismo español, en un momento en el que el desarrollo científico y tecnológico, el pensamiento racional y las comunicaciones masivas permean toda nuestra existencia.

Durante el trabajo de campo nos dimos cuenta de que la forma de organización vinculada al santo patrón representa uno de los ejes centrales de toda la organización social de la región, y que su existencia no depende ni de la incorporación de servicios urbanos como agua, drenaje, luz eléctrica, pavimento, transporte, etcétera, ni del nivel de escolaridad —que se ha venido modificando de una generación a otra— ni del aumento de los ingresos familiares, ni de la transformación en el tipo de actividad productiva.

En este sentido, el sistema de cargos no puede ser pensado como una reminiscencia del pasado que se irá perdiendo en la medida en que la modernización avance.

La hipótesis central de este trabajo es que lo urbano se construye a partir de la integración de formas complejas en interrelación con lo rural, incorporando

un muy variado mosaico de prácticas, dentro de las cuales la religiosidad popular juega un papel central en esta relación (entre lo moderno y lo tradicional), en la medida en que permite recrear, a través de rituales concretos, la memoria colectiva del grupo por un lado y una forma de organización social lo suficientemente abierta y compleja como para facilitar la incorporación de lo nuevo, por el otro.

Ser “pueblo” en la ciudad de México no se reduce, entonces, al ámbito territorial, a una vieja nomenclatura caduca o a un problema jurídico. Ser pueblo en la ciudad tiene una connotación profunda determinada por tres factores fundamentales a partir de los cuales se comprenden y adquieren sentido las prácticas sociales.

El primer elemento que hemos encontrado es que, aun cuando los habitantes de los pueblos de Tlalpan ya no son mayoritariamente campesinos, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra. Es decir, se mantiene una relación con la tierra —ya no como fuente principal de subsistencia— pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad.<sup>4</sup>

El segundo aspecto, relacionado con el anterior, es que en el pueblo se conservan y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco. A diferencia de las colonias urbanas, la estructura parental representa uno de los ejes de la organización colectiva.

El tercer elemento es que la vida social se organiza y se dimensiona a partir de la relación con lo sagrado. Es decir que el vínculo con la tierra y las relaciones de parentesco son atravesadas por las creencias religiosas, las cuales se manifiestan de diversas maneras, aunque el símbolo estructurador sea el santo patrón.

Gilberto Giménez en su texto sobre religiosidad popular en el Anáhuac afirma que:

... el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los “dioses abogados” del pasado prehispánico, el santo patrón es el “corazón del pueblo” y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino. Por eso cuando el pueblo emigra o se desplaza de cualquier modo, carga siempre sus patronos a cuestas y los portan como emblemas de su identidad (Giménez, 1978: 148).

La figura del santo patrón representa, en síntesis, un *punto de partida simbólico* para la comunidad, un espacio cultural privilegiado históricamente, en el cual se ponen en juego diversas experiencias a partir

de las cuales se contestan —de manera práctica— las interrogantes de quién soy y hacia dónde voy, premisas centrales de la identidad.

A través del santo los habitantes de las comunidades ordenan distintos niveles de identidad, comenzando con una relación primordial, la relación del hombre con el mundo de lo sagrado.

La manera como se ubica el hombre frente a la naturaleza y a lo sagrado forma parte de una cosmovisión, en donde se aprehende el universo a través de una serie de conceptos congruentes que se vinculan entre sí, formando una red de saberes que dan sentido al quehacer cotidiano. Este punto de partida primordial se construye y se ordena desde el pasado (prehispánico y colonial).

Ahora bien, esta manera particular de conocimiento y de ordenamiento de la realidad se manifiesta de diferentes maneras y en distintos campos de la realidad social cotidiana. Pero también se realiza mediante una compleja red de ceremonias rituales que establecen y hacen evidentes parámetros colectivos de normatividad, de contraste y diferenciación entre los pueblos, al tiempo que consolida —en este contraste— la identidad del grupo.

En todos los pueblos trabajados encontramos un complejo conjunto de festividades cuyo eje central está dado por el santo patrón de cada pueblo, pero que se amplía a otras fiestas menores, estructuradas todas a partir del sistema de cargos, por ejemplo, el día de la Santa Cruz, la Semana Santa, *Corpus Cristi*, y en algunos casos el día de muertos, entre otros.

Así, a pesar de la particularidad de cada pueblo, al comparar sus actividades religiosas encontramos que, más que un conjunto de fiestas aisladas, existe un complejo **sistema festivo** que mantiene una serie de características generales, las cuales sintetizamos en los siguientes puntos:

1. En todos los pueblos de Tlalpan hay un **sistema festivo** en el que encontramos por los menos dos o tres fiestas religiosas por pueblo, de ellas la de mayor importancia es la del santo patrón. La mayor parte de las fiestas religiosas de las comunidades se organizan a partir de mayordomías.
2. Paralelamente a las mayordomías de las fiestas hay también mayordomías de peregrinaciones y promesas, las cuales se encargan de organizar las dos formas básicas de peregrinar de las comunidades: las peregrinaciones para visitar a santos de otras comunidades y las peregrinaciones a diferentes santuarios como Chalma, Amecameca, etcétera. Lo anterior implica que hay una relación continua entre los santos

patrones de la zona, es decir, que cada uno de los santos de los pueblos visita, el día de la fiesta patronal, al santo correspondiente, de todo esto se puede derivar que hay un continuo vínculo entre las comunidades.

3. A excepción de Topilejo y de Santo Tomás Ajusco, encontramos en todos los casos que el sistema de cargos se estructura a partir de dos cargos básicos: fiscales —dedicados al mantenimiento de la iglesia— y mayordomos —encargados de organizar la fiesta—. En Topilejo encontramos dos cargos más, el de topil, que apoya la labor de los mayordomos en todas sus actividades y el de recaudador, puesto jerárquicamente más importante que todos los demás, y al que sólo se tiene acceso después de haber ocupado los cargos anteriores.

La excepción más interesante es la de Santo Tomás Ajusco en donde, debido al conflicto con el sacerdote del lugar, la fiesta tuvo que realizarse de manera más autónoma. Se perdieron las mayordomías y fiscalías como tales, pero sucedió un fenómeno particularmente interesante, ya que toda la estructura festiva se fusionó con la estructura de la delegación. Es decir, ahora la fiesta se organiza desde la subdelegación a partir de los espacios formales de ella: junta de vecinos, jefes de manzana, representantes de grupos, etcétera. Sin embargo, estos cargos —aparentemente cívicos— tienen las mismas funciones que las antiguas mayordomías.<sup>5</sup> Lo anterior nos lleva a pensar que la religiosidad popular tiene una lógica propia, relativamente autónoma de las instituciones tanto cívicas —como la delegación— como religiosas —como la Iglesia Católica.

4. En todos los casos los cargos son colectivos, anuales, y puede participar cualquier miembro de la comunidad, hombre o mujer. Solamente en Topilejo y en San Miguel Xicalco se observó que hay cierto condicionamiento a que los mayordomos sean casados. Aquí las mayordomías se estructuran en parejas.
5. En todos los casos se legitima la pertenencia a la comunidad a través de la participación en el sistema festivo, ya sea a partir de la cooperación económica o por ocupar algunos de los cargos religiosos. De hecho éste es el mecanismo fundamental a raíz del cual se da la adscripción al poblado.

Ahora bien, la permanencia del sistema de cargos no sólo representa la forma primordial de organización

social y de pertenencia al grupo, sino que también funciona como tamiz para la incorporación de “lo moderno”. Lo anterior se fundamenta, a mi parecer, a partir de dos aristas: la construcción histórica de un origen y la recreación de las relaciones de parentesco. Para los fines de este trabajo me centraré en la primera.

La construcción histórica del origen tendría dos vertientes: por un lado la historia en un sentido cronológico, que en este caso se remonta al momento de la conquista española cuando, sobre una cosmovisión indígena ancestral, se montan los cimientos de la evangelización; y por otro, la simbólica, en el sentido de la significación que sobre los hechos históricos construyen las comunidades, es decir, de la memoria colectiva de los pueblos.

Históricamente hablando, la estructuración demográfica y social en torno a un personaje sagrado fue, tal vez, uno de los aspectos de afinidad entre españoles y americanos. Sabemos que a la llegada de los peninsulares ya los mexicas constituían sus ciudades a partir de “barrios” organizados en torno a dioses menores. De allí que se comprenda por qué los españoles optaron por constituir los nuevos pueblos sobre aquellos que conservasen el *calpulli* como estructura social básica y el *tlatoani* como centro del poder comunitario.

Esta organización del espacio cotidiano a partir de una deidad se vincula a una concepción profunda de la cosmovisión náhuatl sobre la relación entre el hombre y lo sagrado y la analogía entre el “corazón del hombre” y el “corazón del pueblo”.

La más importante de las entidades anímicas era el *teyolia*, que tenía su acento en el corazón del hombre... Al *teyolia* se atribuían funciones de vitalidad, conocimiento, tendencia y afección. En el corazón residían la memoria, la voluntad, la afición, los hábitos, la emoción y la dirección de la acción. Esta entidad anímica era inseparable del cuerpo vivo (López Austin, 1984: 107).

Los dioses protectores mesoamericanos, además de mantener un vínculo de parentesco con el *calpulli* al cual protegían —a manera de ancestro mítico— eran dioses que vivían en los cerros, desde los cuales distribuían los recursos naturales —agua, lluvia, semillas, animales, etcétera— con los que se abastecían las comunidades. De allí que los cerros sean considerados por muchos pueblos indígenas como espacios sagrados.

De manera similar, aun cuando respondía a una cosmovisión profundamente diferente, el mundo ibérico estaba estructurado de acuerdo a jerarquías sa-

gradadas, organizadas bajo el esquema monoteísta. Las ciudades españolas medievales se constituían en barrios patrocinados por un santo principal, al cual también se le consideraba como un protector. En este sentido, el sincretismo encontró un punto común: la acción protectora.

Sin embargo, esa acción protectora era cualitativamente diferente en cada una de las culturas en juego, ya que mientras el santo español es un personaje intermedio entre Dios y el hombre, dado que es un hombre deificado, en el pensamiento indígena el dios protector era una deidad con características antropomorfas; eran dioses que para alcanzar la mayor santidad se convertían en hombres, realizaban alguna hazaña importante, para luego morir y ser adorados por los mortales. Al morir, los dioses protectores se refugiaban en los cerros, de allí la cualidad sagrada de éstos.

Ahora bien, esta forma sincrética de comprender la realidad ¿de qué manera se vive hoy, entre los pueblos de Tlalpan? ¿cómo la significan?

A través de la tradición oral y algunas prácticas rituales de la zona hemos encontrado que actualmente permanece viva esta síntesis histórica —entre los conceptos mesoamericanos y los occidentales— que otorga a la práctica religiosa popular de Tlalpan un carácter específico. Sin embargo, un primer factor que hay que resaltar es que el actual sistema de cargos, a pesar de que aún sintetiza elementos ibéricos e indígenas, se constituye como una *reproducción* de dichos elementos en un contexto moderno.

Esta *recreación* o reinención de la tradición religiosa entre los pueblos de Tlalpan se dio en los inicios del presente siglo, después de la Revolución de 1910. Durante el período revolucionario toda la zona fue abandonada por la lucha armada que azotó el área, para ser habitada de nuevo hasta fines de los años veinte y principios de los treinta.

Es en ese momento y a partir de las nuevas experiencias de los migrantes —aunadas al recuerdo de lo que fueron las tradiciones de los pueblos— conservadas por la tradición oral de los abuelitos, cuando se reconstituyeron las prácticas religiosas de la zona. Evidentemente esta reconstitución se dio en un momento histórico particular, cuando México entraba a la “modernidad” del modelo capitalista de producción.

Las ideas prehispánicas y coloniales se entretijeron entonces con las condiciones y necesidades contemporáneas, dándole sentido a los mitos de origen; reactualizándolos a partir de los rituales.

Así la amalgama entre pasado y presente se va tejiendo para constituir una identidad particular. Junto a las prácticas económicas y sociales cada vez más

urbanas encontramos una religiosidad popular cargada de significados diversos. Por ejemplo, además de la fiesta patronal, que en sí misma sintetiza las ideas centrales entre el catolicismo ibérico y las creencias prehispánicas, hay una serie de rituales paralelos que aún hoy se realizan por los habitantes de los pueblos, y que nos dan cuenta de las complejas redes ideológicas que se entrelazan para constituir una cosmovisión actualizada. El primero de ellos es un ritual curativo que se lleva a cabo en la llamada “Cueva del viento”, en donde habita el señor del viento o el charro, y a la cual se le atribuyen capacidades de curación. Dicen que cuando algún habitante de la región enferma, hay que llevar comida y bebida al charro y depositarla en el interior de la cueva; el interesado y sus familiares comerán y beberán con el personaje sagrado, dejando suficiente alimento para que él también coma. Con ello, el mal desaparece.

El segundo ritual, es el que se realiza en tiempos previos a la siembra, cuando se va al cerro a bendecir las semillas para obtener buenas cosechas. Esto quiere decir, que buena parte de la religiosidad popular actual está atravesada por la creencia de origen meoamericano en torno a los cerros.

Estos dos rituales encuentran su contraparte explicativa en los mitos y leyendas de la zona. Una de ellas hace referencia al volcán Xitle (que según algunos de los pobladores de Ajusco significa “el que vomita”).

Según cuentan antes estaba cubierto de nieve cada año durando ésta hasta mayo o junio. Después se cubría de una exuberante vegetación donde los antepasados se abastecían de animales de caza y alimentos. En julio y agosto la nieve se fundía formando un lago al pie del volcán en donde aparecían aves acuáticas, chichicuilotos y patos. Así vivían los antepasados felices, sin enfermedades. Pero debido al mal comportamiento de uno de los sacerdotes, que desobedeció el mandato de su diosa, y la retó a que si era tan poderosa, que cambiara el lago de lugar. Como eso no sucedió, incitó al pueblo a que la desobedecieran, ofreciéndoles a cambio una vida de comodidades y de placeres. Sólo siete familias no estuvieron de acuerdo y se fueron del pueblo una noche. Al darse cuenta el sacerdote quiso alcanzarlos para castigarlos, pero el padre de la diosa le ordenó que se alejara del volcán y al hacerlo se abrió el cráter y comenzó a hacer erupción destruyendo a todo el pueblo. Los únicos que se salvaron fueron las siete familias. Por muchos cientos de años no hubo vida en ese lugar. Hasta que llegaron los nahuatlacas a poblarlo, pero por eso estaba prohibido subir al volcán. El que lo hiciera sería castigado con la muerte. Esta prohibición duró mucho tiempo, hasta que los españoles

comenzaron a explorar para quitar la superstición de la gente y encontraron grandes víboras en ese lugar, que creían eran los guardianes del volcán.

Dicen que para contrarrestar la erupción del Xitle, el Ajusco también hizo erupción, pero en lugar de arrojar lava, echaba chorros de agua. De ahí que la parte norte del cerro tiene una gran cañada por donde arrojó el agua. Por eso el cerro de Ajusco era sagrado para los antiguos pobladores. (Información recabada en campo).

Asimismo cuentan que antes, los antiguos pobladores se reunían los primeros días del mes de mayo en la base de la pirámide de Tecpan —ubicada en la sierra de Ajusco— para invocar a la diosa del maíz *Teozintle* a fin de que los beneficiara con buenas cosechas.

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

Actualmente, en todas las fiestas patronales encontramos que los creyentes dan gracias al santo por algún beneficio obtenido y piden su futura protección de manera similar a la leyenda, con danzas, ofrendas de diversa índole, comida y misas.

Cuando por algún motivo no se cumple con el ritual de manera correcta —ya sea que no se participe con

devoción o en una fecha no correspondiente— los santos se lo hacen sentir a sus protegidos. Por ejemplo, en el caso de Santo Tomás Ajusco, cuentan que cuando no le hicieron su fiesta el día que debían haberlo hecho, el santo salió a las calles en su caballo y huyó al cerro donde se escondió. El pueblo tuvo que ir a buscarlo y llevarle sus ofrendas para que regresara. A ese evento le atribuyen que caiga nieve. Asimismo, cuando San Andrés no es complacido por una buena fiesta, aparecen sequías, enfermedades y desgracias colectivas o individuales:

La fiesta de Corpus Cristi empezó porque hubo una sequía terrible, no había una gota de agua, el campo estaba seco. Íbamos a perder las cosechas. Se pensó que el santito nos podía ayudar. Se hizo un recorrido con el Santísimo por todas las calles; se le rezó mucho a San Andrecito y empezó a llover. Por eso hasta hoy la seguimos celebrando, aunque no es tan grande como su fiesta de él... (Fragmento de la entrevista realizada en 1992, Sra. Velázquez).

Un día cayó un aguacero el mero día de la fiesta, y luego se oía que la gente decía: —“estuvo enojado el santito porque no le hicieron bien su fiesta” (Fragmento de la entrevista realizada en 1991, Sr. Espinosa).

Esta forma mística de comprender el mundo vinculada a la vivencia campesina es extrapolada a la realidad actual. Manejar un microbús, trabajar en una fábrica o en una oficina, entre otros, adquiere sentido en la medida en que la protección del santo las abarca. El santo legitima y ordena también las experiencias urbanas. Si no se participa en el sistema de cargos, se puede sufrir un accidente en el microbús, se pierde el empleo o bajan las ventas, etcétera.

Para el caso analizado, la práctica de la religiosidad popular, y todo el trasfondo ideológico y cultural que conlleva, representa la estructura significativa desde donde se construye el espacio social de la modernidad para los habitantes de los pueblos. Es la matriz desde donde se incorpora lo nuevo, para que no se desdibuje la identidad de la comunidad.

Quisiera finalizar con la definición que hace Berman sobre el concepto de modernidad:

Los entornos y las experiencias modernas atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad, pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua

desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire. (Berman Marshall, 1989: 1)

## Notas

- <sup>1</sup> Hasta el momento se han trabajado los pueblos de San Andrés Totoltepec, San Miguel y Santo Tomás Ajusco, San Miguel Xicalco, La Magdalena Petlacalco y San Miguel Topilejo. Faltan por trabajar San Pedro Mártir y Parres, los cuales abordaremos posteriormente.
- <sup>2</sup> Dicha sierra está conformada por cuando menos diez cerros significativos para los habitantes de los pueblos: Ajusco, Pelado, Meszontepec, Chichinahuatzin, el Guarda, Oyameyo, Malinale, Xitle, Xochitepec y Zacayucan.
- <sup>3</sup> Cabe señalar que al interior de los pueblos también hay barrios, pero tienen una connotación diferente a los barrios de Tlalpan.
- <sup>4</sup> Inclusive me atrevería a plantear que actualmente la agricultura en la urbe está subsidiada por la industria, el comercio y los servicios. Cultivar la tierra —dado que ya no es redituable en términos de ganancia— es un “lujo” que se dan los que cuentan con un salario.
- <sup>5</sup> Esto trajo a mi parecer dos situaciones importantes: la gente se apropió del espacio delegacional y lo transformó en algo “propio” y, por otra parte, la práctica religiosa se hizo más evidentemente ajena a la institución católica.

## Bibliografía

- BERMAN, MARSHALL  
1989 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- GIBSON, CHARLES  
1991 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Editorial Siglo XXI, 11a. edición.
- GIMÉNEZ, GILBERTO  
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.  
s/f. *Teoría y análisis de la cultura*. SEP/Universidad Autónoma de Guadalajara/COMECSO.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO  
1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.  
1985 “Cosmovisión y salud entre los mexicas”, en *Historia General de la Medicina en México*, tomo I: *México Antiguo*, coordinadores del tomo Alfredo López Austin y Carlos Viesca, México, UNAM, 1a. edición.