

# Ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales (Notas sobre Xochimilco)

VANIA SALLES  
JOSÉ MANUEL VALENZUELA

## I. INTRODUCCIÓN

**E**N ESTE TRABAJO ANALIZAMOS los procesos de configuración de las identidades culturales a partir de la interacción social desarrollada en ámbitos de naturaleza íntima. Para ello nos apoyamos en una investigación que se realiza en Xochimilco, Distrito Federal.<sup>1</sup>

La descripción general de un contexto más amplio, con la que iniciamos la exposición, subraya algunas características peculiares de Xochimilco, entre las que sobresalen sus rasgos predominantemente agrarios. Estos últimos son importantes, a pesar de que la Delegación esté inserta en el área de influencia de la ciudad de México. La ruralidad implicada en la conformación de Xochimilco va más allá de los aspectos estructurales agrarios, pues tiene consecuencias en la durabilidad de la tradición cultural. Ahí se mantiene viva una serie de ritos y ceremoniales relacionados con visiones de mundo y construcciones simbólicas del pasado que se manifiestan en un amplio conjunto de expresiones culturales. Estas expresiones reflejan sincretismos, pues combinan herencias de culturas pretéritas con rasgos derivados de la contemporaneidad.

\* El presente texto es una versión ampliada de la ponencia preparada para el III Coloquio Paul Kirchhoff, organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, del 9 al 13 de marzo de 1992. Para su elaboración utilizamos trabajos previos de Salles (1992a y 1992b), y Valenzuela (1992a y 1992b). Agradecemos a Lourdes Arizpe y a Leticia Méndez la invitación para participar en el coloquio. Asimismo, agradecemos a Benjamín Nieto, becario de investigación del Centro de Estudios Sociológicos (CES) de El Colegio de México (COLMEX) su colaboración en la terminación del texto.

<sup>1</sup> Dicha investigación se realiza en tres países (Kenia, Malasia y México) bajo los auspicios del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social de las Naciones Unidas (UNRISD). Susan Joeekes coordina los tres estudios. La parte mexicana, vinculada institucionalmente al CES, se lleva a cabo en Xochimilco con un equipo de investigadores formado por Kirsten Appendini (COLMEX), Carolina Martínez (UAM), Rosa María Ruvalcaba (COLMEX), María Luisa Tarrés (COLMEX), María Luisa Torregrosa (FLACSO), José Manuel Valenzuela Arce (COLEF) y es coordinada por Vania Salles. Los apoyos de Cinthya Hewitt y de Rodolfo Stavenhagen resultaron decisivos en el inicio de este proyecto.

De los diversos componentes que participan en la delimitación de la identidad cultural, destacamos el barrio y sus fiestas cívico-religiosas. Consideramos los barrios como espacios socialmente constituidos en términos históricos, que son apropiados (y recreados) por los habitantes que comparten su vivencia en un período determinado. Los barrios, además de tener una configuración espacial con ciertos atributos (sus calles, los diferentes tipos de viviendas, los monumentos, las plazas) son espacios de intercambio de bienes, favores, mensajes socializadores. Estos intercambios se inscriben en relaciones de poder, aunque no se reducen a ellas. En los barrios también se generan procesos de distinta índole, que anclados en ámbitos y prácticas simbólicas producen y reproducen elementos significativos de la identidad cultural.

Las fiestas, a pesar de que no se agotan en la religiosidad popular, encuentran en ella un universo expresivo fundamental. Las alusiones a la multiplicidad de sucesos festivos que tienen lugar en los barrios pretenden mostrar la riqueza y variedad de la simbología que define a la cultura xochimilca. De este amplio elenco hemos seleccionado la fiesta del Niñopán, que articula un importante conjunto de acciones de naturaleza sacra y profana el cual confluye en la configuración de un orden social significativo. La escogimos también debido a su importancia cohesiva y reproductora de prácticas simbólicas que participan en la actualización identitaria de los xochimilcas.

## 2. XOCHIMILCO, UN ESPACIO HISTÓRICO HETEROGÉNEO

Antes de presentar las ideas derivadas del seguimiento de la fiesta del Niñopán, nos interesa proporcionar algunas indicaciones más globales sobre Xochimilco, con el fin de describir un contexto marcado por la convivencia de espacios rurales y urbanos. Como hemos dicho, la ruralidad implicada en la conformación de Xochimilco va más allá de los aspectos estructurales agrarios, pues tiene consecuencias importantes en la perdurabilidad de la tradición cultural. Este fenómeno es observable en una Delegación caracterizada por cambios que, desde la última década, demostraron ser muy ágiles. Sus ritmos y tiempos están dados en parte por el hecho de que Xochimilco está integrado a la zona de influencia de la ciudad de México.

Tal situación es compartida por otras delegaciones del Distrito Federal en las que existen importantes zonas *no* urbanas y extensas áreas marcadas por el uso agropecuario del suelo, por costumbres y raíces rurales. Una evidencia de ello es la existencia de aproximadamente 120 *poblados campesinos* (dispersos en asentamientos humanos de 1 000 a 12 000 habitantes) en donde tienen lugar actividades primarias que abastecen en parte a la ciudad con productos agrícolas, pecuarios y con diversas materias primas para la industria (como por ejemplo la madera).

Aparte de las características derivadas de la convivencia entre zonas de campo y zonas de ciudad y por la presencia económica de la producción campesina, el

Distrito Federal alberga grupos indígenas de considerable importancia (Horcasitas, 1991). Este aspecto confiere mayor complejidad a la entidad, pues los diversos grupos étnicos y comunidades indígenas que en ella habitan mantienen prácticas culturales vinculadas con sus referentes profundos. Los cambios que se introducen por el impacto del crecimiento de la ciudad de México sobrepasan los relacionados con el dominio de espacios geográficos rurales y urbanos, o con el uso del suelo, ya que también trastruecan elementos culturales, formas de producción, ocupaciones y oficios.

Durante las últimas décadas, la mancha urbana se extendió e integró suelos de "alta calidad agroológica" localizados en espacios campesinos del Distrito Federal, incluyendo los que están cerca de la zona chinampera de las delegaciones de Xochimilco y Tláhuac (Valverde y Aguilar, 1986:22) en un proceso desigual que combina la disminución de los espacios agrícolas con el incremento de los espacios urbanos. Las respuestas sociales frente a estas transformaciones se encuentran mediadas tanto por la capacidad de sobrevivencia y lucha del campesinado frente al fenómeno de la urbanización, como por las políticas de ordenamiento urbano que definen el crecimiento de la ciudad y que tienen efectos diferenciados sobre los contextos no urbanos.

Con relación a Xochimilco, hace apenas algunas décadas la región estaba constituida por asentamientos humanos separados de la ciudad de México por una clara delimitación y por su carácter rural evidente (Canabal, Torres y Burela, 1989: 61), pero hoy en día, ante una mancha urbana en crecimiento, se observa la existencia de una frontera difusa entre lo rural y lo urbano (Vera, 1991:39 y 42). Localizada aproximadamente a 23 km del zócalo de la ciudad de México y por mucho tiempo considerada parte de los alrededores de la capital, en la actualidad la región se encuentra integrada a la zona urbana del Distrito Federal, sobre todo las partes norte y noroeste que colindan con las delegaciones de Coyoacán, Iztapalapa y Tlalpan. Con estas áreas, Xochimilco comparte problemas típicamente urbanos, mientras que al sur y al este (donde colinda con Milpa Alta y Tláhuac) comparte problemas agrarios.

La mencionada integración de Xochimilco a la zona urbana del Distrito Federal constituye un fenómeno de largo alcance que se acompaña de un proceso interno de modernización urbana. Esta modernización se inició hace algunas décadas con la agresión y destrucción de los espacios agrarios y las zonas de urbanización antigua heredadas de la época colonial. Varios factores incidieron en el replanteamiento de la urbanización heredada: desaparecieron los empedrados tradicionales (adoquinados de Macadam) del poblado de Xochimilco; se pavimentó y se crearon puentes (San Marcos y San Antonio) y nuevas avenidas, entre ellas La Noria, que por tener un trazado recto desaprovechó el viejo camino real de Tepapan y propició la destrucción de chinampas y el relleno de superficies lacustres. Asimismo, a pesar de que en 1966 Xochimilco era considerada zona de monumentos históricos, en 1973 se terminó la demolición del Palacio Nacional ("una joya arquitectónica"), empezada el año anterior. Por otro lado, la ampliación de la avenida Guadalupe Ramírez en 1974 (una de las principales vías urbanas del

centro histórico local) requirió que zonas lacustres circunvecinas fueran rellenadas con piedras y tierra (GEA-Fundación Friedrich Ebert, 1990).

Estos cambios se realizaron a partir de 1970, época en que cobró auge la integración de Xochimilco a la zona urbana del Distrito Federal y se inició la ampliación de la infraestructura urbana hacia el sur. Ejemplos de ello son la construcción de obras viales importantes tales como la carretera México-Xochimilco-Tulyehualco, y la prolongación de la avenida División del Norte y el Anillo Periférico. Durante este período se reorganizó el tejido urbano local a partir de la traza de los nuevos ejes viales y se modificaron las demarcaciones de barrios y pueblos, rompiéndose las referencias simbólicas y formales de la estructura sociocultural tradicional, al tiempo que se sometió a los pueblos a un ordenamiento mayor: la ciudad (Vera 1991:42. Véase también González Martínez, 1991).

La influencia de este "ordenamiento mayor" sobre la Delegación es heterogénea e incide de modo muy desigual en sus tres regiones geográficas básicas,<sup>2</sup> que mantienen importantes diferencias demográficas (crecimiento poblacional) y urbanas (infraestructura de ciudad), lo cual permite la permanencia de distinciones en el sector rural, pues en las zonas de mayor integración se presentan grados más agudos de deterioro y disminución del área agraria por el uso habitacional del terreno.

La Delegación de Xochimilco es extensa,<sup>3</sup> y sus espacios constitutivos poseen grados heterogéneos de urbanización, pues además de zonas citadinas de antigua implantación cuenta con algunas áreas de urbanización recién consolidada, otras de protección ecológica, así como importantes espacios de carácter rural.<sup>4</sup> Canabal, Torres y Burela (1989:65) destacan que de las 9 700 viviendas establecidas en la zona ecológica, 6 654 ya se encuentran consolidadas. También surgieron muchos asentamientos irregulares, registrándose que 65 de los 87 existentes en la Delegación se localizan en las zonas rurales y chinamperas. Esta suerte de disputa para asignar al territorio de Xochimilco usos urbanos o rurales se refleja en una pérdida de terreno para la agricultura de la región lacustre.

A pesar de los problemas urbanos señalados, Xochimilco continúa siendo agrario en un grado importante. Lo anterior se demuestra a partir de los datos recientes proporcionados por INEGI (1991:2), donde se señala que de los 116.64 km<sup>2</sup> de la delegación, 31.21 km<sup>2</sup> pertenecen a zonas urbanas y 85.43 km<sup>2</sup> a zonas rurales.

<sup>2</sup> Éstas son "la de las chinampas y ciénegas, asentadas en el antiguo vaso del lago de Xochimilco, la zona montañosa y el corredor de los poblados ribereños cercanos a Tláhuac" (Canabal, Torres y Burela 1989:66; véase también Garza [comp.], 1986).

<sup>3</sup> Xochimilco ocupa el tercer lugar en extensión entre las 16 delegaciones que conforman el Distrito Federal, con un área de 116.64 km<sup>2</sup> que representan el 7.9% de la superficie total (INEGI, 1991).

<sup>4</sup> La relación entre lo urbano y lo rural se manifiesta en un enfrentamiento entre intereses divergentes más amplios que los económicos (aunque éstos sean importantes). Cobran relevancia las luchas y formas de resistencia de los habitantes locales reunidos en organizaciones de distinta índole que buscan contrarrestar los procesos desarticuladores de la producción y de las modalidades de vida rural. Para un acercamiento a las formas de lucha y resistencia que se desplegaron en el período reciente en el marco de la implantación del Plan de Rescate Ecológico del DDF, véase Vera (1991) y González Martínez (1991). Hay también acciones y propuestas hechas con anterioridad a la coyuntura política abierta por el plan.

Para estudiar las características agrarias de Xochimilco es útil la especificación de tres posibles agro-ecosistemas: el de planicies, sobre todo con cultivos de maíz que se producen en tierras de temporal; el de cerros, también dedicado a granos básicos; y el de chinampas, con una especialización productiva predominantemente orientada hacia hortalizas y flores (Canabal, *et al.*, 1989; Garza, comp., 1986), aunque también se observan chinampas con pequeñas áreas plantadas con maíz, y con viveros e invernaderos que representan el sector productivo más moderno dedicado a la floricultura.

Este tercer agro-ecosistema (el chinampero) es el más importante de Xochimilco, no sólo porque de él emerge en la actualidad una agricultura distinta de la tradicionalmente ejercida por los campesinos, vinculada con la utilización de técnicas modernas en los viveros e invernaderos, sino también porque sintetiza los saberes tradicionales transmitidos generacionalmente en el *modus vivendi* de los actuales xochimilcas.

Entre estas herencias se encuentran las relacionadas con modalidades originales de producción de alimentos mediante el aprovechamiento del entorno lacustre y sus recursos. Las *chinampas* fueron de uso ampliamente generalizado en el valle de México durante los períodos pre-hispánicos,<sup>5</sup> y han permitido la realización de una agricultura con altos niveles de productividad en espacios dominados por el agua. Esta productividad ha dependido más de la naturaleza y calidad de los suelos que de su extensión, pues las chinampas en general medían entre 100 y 200 metros de largo, y no más de 10 metros de ancho (Aguilar, 1987:30).

Las formas y métodos utilizados para la construcción de chinampas han despertado gran curiosidad, por lo cual han sido descritas por diferentes observadores y abundan las referencias sobre técnicas creadas, perfeccionadas y transmitidas de generación en generación.<sup>6</sup>

Rojas (1983:181), haciendo referencia a los estudios de Denevan, llama la atención sobre el hecho de que la agricultura chinampera "es uno de los pocos sistemas agrícolas indígenas que no fueron abandonados con la conquista española, perviviendo hasta nuestros días".<sup>7</sup>

<sup>5</sup> West y Armillas (1980: 102 y 111), a pesar de reconocer la dificultad para establecer "el origen y la antigüedad" de las chinampas en México, se refieren al hecho de que posiblemente la zona "más antigua sea la que se extiende a lo largo de las orillas meridionales de los lagos de Chalco y Xochimilco". Estos mismos autores, luego de hacer consideraciones sobre la gran productividad de la agricultura chinampera aunada a las ventajas de la transportación de los productos por agua, indican la incidencia de estos aspectos en la concentración de la población en el valle de México "que los conquistadores y cronistas españoles proclamaron y que los estudios más recientes aceptan". Otros elementos tales como el relieve, el clima, el estilo de vegetación y el agua igualmente favorecieron históricamente una modalidad densa de poblamiento (Garza, 1986:11). Para referencias sobre la existencia de chinampas en contextos distintos del mexicano, véase la investigación de Rojas (1983).

<sup>6</sup> En Aguilar (1987) y en algunos artículos compilados por Rojas (1983) se encuentran referencias detalladas a los saberes implicados tanto en la constitución de chinampas como en la producción agrícola que en ellas se realiza.

<sup>7</sup> En efecto, durante los primeros años del dominio español algunos acontecimientos atestiguan la importancia brindada a la antigua zona Xochimilco-Chalco, pues en el marco de la estructuración

Además de la identificación de las ventajas productivas de las chinampas, existen otros acercamientos que destacan sus agradables efectos visuales y el placer estético que brindan al visitante por la belleza que les confieren los ahuejotes (árboles que plantados en los bordes de las chinampas les sirven de sostén), dando a la región un aspecto bello en el que destacan los árboles altos.<sup>8</sup> Otros autores refieren el “proceso de transformación del paisaje natural al paisaje cultivado” y aluden a los “jardines flotantes de Xochimilco”, cuya apariencia obedece al trabajo humano (Schilling, 1938). Lo anterior hace posible remitir el asunto de las chinampas a un horizonte más amplio que el económico, el cual apunta hacia una particular relación hombre/naturaleza: las prácticas de los pueblos precolombinos se caracterizaron por la valoración y conservación de su entorno.

Las chinampas, además de ser una forma de producción que secularmente se ha basado en el despliegue del trabajo familiar en un medio artificialmente construido, implican toda una serie de elementos tradicionales de producción anclados en la vida cultural comunitaria.<sup>9</sup> La concepción de las chinampas (creadas para optimizar la producción de alimentos en ambientes adversos), así como las técnicas utilizadas para su construcción y las requeridas para la producción agrícola, sólo pueden ser pensadas dentro del ambiente cultural de las familias y comunidades campesinas.

Aguilar (1982) explica el origen de las chinampas destacando su importancia como recurso para producir alimentos en un entorno caracterizado por la escasez de tierras y por la abundancia de agua. En este sentido, el proceso de producción chinampero ha sido parte importante de las estrategias de sobrevivencia utilizadas por la población xochimilca, que las ha transmitido generacionalmente, integrando nuevos elementos.

Evidentemente este proceso de creación, transmisión y reproducción de estrategias de sobrevivencia se da en el marco de la producción de saberes, técnicas y métodos para producir. Rojas (1983:181), al referirse a la prolongación en el tiempo y a la actualidad de la agricultura chinampera, se remite adecuadamente a los términos “antiguos creadores” y “modernos innovadores”. Mediante documentos históricos y con el apoyo de relatos “de personas que recuerdan haber visto construir chinampas” (Vera: 1990:38 y también Aguilar, 1987), las descripciones actuales reflejan la existencia de un proceso importante de transmisión e innovación de conocimientos sobre la chinampería. (Por ejemplo, los que se utilizan

política del territorio del Valle los españoles dan a Xochimilco en 1559 la categoría de ciudad (González Martínez, 1990:46), lo que evidentemente funciona como un elemento reforzador de la agricultura de las chinampas.

<sup>8</sup> Esta perspectiva estética que atestigüa la belleza de la zona es recogida en observaciones hechas en el siglo pasado. En José Vérguez (1872, citado por Reyes, 1982:30) se dice: “una de las excursiones más agradables por los alrededores de esta capital es ir a Santa Anita, ver las chinampas y seguir por el canal de Chalco hasta las lagunas de Xochimilco”.

<sup>9</sup> Esta tradición cultural sobrepasa con mucho las cuestiones relativas a la zona rural y chinampera de Xochimilco. En efecto, el propio centro histórico de la delegación constituye una suerte de cristalización de culturas previas. Además, las fiestas — que son múltiples— manifiestan el amplio espectro de las actividades culturales.

en la actualidad para rehabilitar chinampas.) Es a partir de esta compleja relación que la centenaria tradición chinampera se transmite y se adapta a los contextos actuales.

La generalización de la agricultura chinampera (que según señalan algunos estudios históricos, en la etapa anterior a la Colonia llegó a dominar grandes extensiones lacustres del valle de México) y su perdurabilidad no nos permiten reducirla a su funcionalidad económica. Diferentes autores aluden al hecho de que en esta forma productiva se encuentran elementos para analizar la organización social en la época prehispánica de los grupos que vivían en las zonas donde abunda el agua. Otros autores, que analizan la chinampería actual, sostienen la misma tesis y afirman que la chinampería sobrevive gracias a la pervivencia de redes culturales y formas productivas ancestrales.

Un hecho que ilustra la imposibilidad de reducir la chinampería a sus funciones económicas (por importantes que éstas sean) está contenido en el siguiente ejemplo. Hemos comprobado que en algunas etapas, la producción agraria se vincula con prácticas mítico-religiosas; éstas orientan el establecimiento de días precisos para el comienzo de la siembra y la cosecha. Las pautas de selección se remiten a eventos religiosos (celebraciones de los santos patronos del local) y a prácticas consuetudinarias de naturaleza mítica. Además, la bendición de las chinampas por el cura forma parte del desarrollo de algunas fiestas.<sup>10</sup>

Varios elementos dificultan la sobrevivencia de la chinampería. Entre ellos se encuentra el deterioro del lago por el uso de sus aguas para abastecer a la ciudad de México,<sup>11</sup> y los imperativos de la modernización de la ciudad capital, que entuba o desvía algunos de los ríos y canales que la atravesaban. Entre estos últimos está el canal de la Viga, que comunicaba Xochimilco con las áreas céntricas de la ciudad.

En efecto, un hecho que marcó un cambio en las modalidades de venta de los productos chinamperos y que está presente en la memoria de los xochimilcas es el proceso que interrumpió la circulación por el canal de la Viga (que otrora conducía las canoas de Xochimilco a Jamaica). En entrevistas realizadas en diciembre de 1991, en ocasión de la fiesta cívico-religiosa de la Virgen de Guadalupe en Caltongo, se recabaron percepciones sobre este canal antes de su desecación. Un hombre de 35 años, campesino y también trajinero, que trabaja por los menos dos veces a la semana en una de las varias trajineras de su tío conduciendo turistas para visitar los canales, recuerda: “mis abuelitos me contaron que seguido iban al mercado [...] iban en chalupas [...] el viaje duraba mucho rato”. Un señor de mayor edad, chinampero aún activo a pesar de la vejez declara: “casi siempre mis

<sup>10</sup> Sin embargo, este vínculo no puede ser extendido a todos los núcleos de productores de Xochimilco, que pueden ser nuevos habitantes emigrados hacia la zona, sectores afiliados a una religión distinta de la católica (y en consecuencia alejados de los mitos de origen), productores modernos (sobre todo involucrados con la producción de flores) que adoptan otros métodos para asegurar el éxito de la producción.

<sup>11</sup> Para una descripción minuciosa de este proceso, que incluye el envío a Xochimilco de aguas negras escasamente tratadas, véase el documento de GEA-Fundación F. Ebert, 1990.

padres me llevaban [...] me gustaba mucho ir al mercado por el viaje [...] era bonito pero era cansado”.

Esta transformación marca de manera fundamental el devenir de la chinampería y tiene además un carácter de parteaguas de los tiempos sociales para los xochimilcas. Hay en algunas entrevistas la referencia a un tiempo anterior y otro posterior a lo sucedido con el canal.<sup>12</sup>

Además de la disminución del área chinampera, y de las embestidas a los espacios agrarios en general,<sup>13</sup> actualmente se presentan varios cambios al *modus operandi* del trabajo y de las actividades agrícolas. Entre estos cambios podemos destacar las técnicas de fertilización y de combate a las plagas mediante productos químicos industriales, o la irrigación mediante motobombas. Otras transformaciones en las formas de producción chinampera se refieren a la estructura de los cultivos, pues al disminuir la variedad de los mismos, la producción se concentra en productos seleccionados. Igualmente, se registra un decremento en la productividad en general por la contaminación del suelo, una disminución en el número de productores chinamperos y en la concentración de chinampas, y una visible transformación del uso del suelo chinampero: varias de las chinampas son utilizadas como asentamientos para viviendas, con lo cual se impide su aprovechamiento agrícola (GEA, 1990:91).<sup>14</sup>

Las parcelas campesinas en “tierra firme” se volvieron inseguras a causa de las expropiaciones. En varias entrevistas, las alusiones al caso particular del ejido Xochimilco señalan sus posibles efectos sobre el desempeño de las mayordomías, pues en este ejido se cultiva parte del maíz requerido para las tortillas y tamales utilizados en las fiestas.

Lo que ocurre actualmente en Xochimilco remite a una suerte de entretrejido entre lo que pervive y lo que cambia en la economía y el *modus vivendi*, fenómenos enmarcados en las transformaciones campo/ciudad. Sin poder ser atribuible solamente a las transformaciones en la sociedad agraria, el grado de la perdurabilidad de las tradiciones en la cultura puede estar vinculado con la naturaleza y los ritmos de dichas modificaciones.

<sup>12</sup> El conjunto de las entrevistas referidas en este artículo fue realizado por José Manuel Valenzuela y Vania Salles. Las transcripciones estuvieron a cargo de Socorro Guzmán y Elia Aguilar. Con respecto a la entrevista reproducida aquí cabe destacar que la condición de campesino y trajinero no significa una opción sino una necesidad, reforzada en la década anterior por la crisis agraria que en Xochimilco se presentó de forma aguda.

<sup>13</sup> A finales de 1987 la UNESCO otorgó a Xochimilco el *status* de Patrimonio Cultural de la Humanidad, pero pocos años después se instaló un curioso proceso de expropiaciones; éstas fueron decisivas y afectaron a los ejidos de San Gregorio y Xochimilco. Las expropiaciones se enmarcaron en las medidas preparatorias para la implantación del *Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco*, propuesto por el DDF en 1989 (Vera, 1991; González-Martínez, 1991; Federico, 1991). En este mismo año se divulgó el *Plan Alternativo Ejidal*, elaborado por los ejidatarios de la región y sus asesores, y al año siguiente los ejidatarios consiguieron que la expropiación del ejido de San Gregorio se declarara improcedente.

<sup>14</sup> En nuestro trabajo de campo obtuvimos información sobre la posesión de dos o más chinampas por un mismo productor. La existencia de viviendas construidas en las chinampas es evidente, siendo que en algunas, las casas se erigen al lado de espacios de cultivo y en otras la habitación construida ocupa casi la totalidad del área, excluyendo por lo tanto la posibilidad del trabajo agrícola.



### 3. LOS MITOS FUNDADORES, LAS IDENTIDADES CULTURALES Y LA FIESTA

Las tradiciones constituyen anclajes fundamentales en el proceso de actualización de la identidad cultural xochimilca. Esta identidad abreva en una memoria social que se reproduce en los espacios cotidianos de las interacciones íntimas, donde la familia en su connotación amplia cumple un papel fundamental como productora y reproductora de pautas culturales tradicionales.

Uno de los recursos fundamentales de esta reproducción cultural popular es la tradición oral mediante la cual los viejos transmiten sus saberes, mitos, creencias y leyendas. Estos actos comunicativos se dan a través de la tradición oral mediante narraciones que reproducen, además de las leyendas, maneras, costumbres y otros actos comunicativos que se cristalizan en los hábitos grupales como tradiciones que expresan prácticas reiteradas, investidas simbólicamente. Estos hábitos reproducen creencias, valores, normatividades y conductas que no pasan por el filtro homogeneizante de las instituciones sociales dominantes, se elaboran dentro de un complejo e interactuante proceso que se establece entre la cultura hegemónica y las culturas populares.

En Xochimilco, los mitos y referentes fundadores cumplen un papel central en la adscripción de la comunidad imaginaria xochimilca; proceso en el cual se establece una reconstrucción y recuperación selectiva de la historia con el fin de fortalecer —a partir de un origen compartido— rasgos fundamentales de la identidad que permiten la actualización y refrendo de esa identidad colectiva. La reconstrucción histórica incorpora, reconstruye o inventa denominadores comunes que también aluden a referencias míticas. Por ello Lévi-Strauss (1968) señalaba que una historia lúcida deberá confesar que jamás escapa del todo a la naturaleza del mito.

La vida social y el mantenimiento de las identidades culturales profundas<sup>15</sup> necesita cultivar la memoria colectiva como recurso de identificación y continuidad entre pasado, presente y futuro. Sin embargo, la memoria popular, a pesar de que posee múltiples referentes compartidos con la historia oficial, frecuentemente discurre por caminos diferentes.

Los hábitos se expresan en la repetición de actos que se reconocen como costumbres grupales en las cuales se conforma la reproducción cultural y que constituyen tradiciones o costumbres populares. Los hábitos se reproducen por fuera de los canales institucionales de la sociedad global y en ellos la familia y las redes de relaciones cotidianas tienen una importancia central y se diferencian de los roles sociales que se configuran y fortalecen prioritariamente por mediación de las instituciones dominantes.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ésta es una alusión al enfoque de Guillermo Bonfil.

<sup>16</sup> En este razonamiento seguimos el punto de vista de Berger y Luckmann (1989). El concepto de *hábitos* guarda ciertas similitudes con el de *habitus* de Bourdieu, pero su construcción resulta más adecuada para captar las tradiciones no institucionalizadas, vinculadas a mitos y a la memoria colectiva que los hace circular. La perspectiva de los *habitus* también está presente en Peirce. Véase a este propósito De Lauretis (1987).

Los mitos fundadores contribuyen a la conformación de los elementos de identidad común: creencias compartidas, orden significativo y referentes culturales colectivos. La comprensión de los mitos y leyendas requiere ubicarlos en un campo relacional construido desde la perspectiva de su sentido social, en el que los mitos y leyendas actúan como mediaciones. Éstas participan en el proceso de producción del sentido de la vida e inciden mediante múltiples eventos cotidianos o ritualizados (fiestas, posadas, peregrinaciones, cultos, etcétera), en la vida económica, social y cultural.

Los elementos señalados constituyen una parte esencial de la dinámica social y simbólica donde se reproducen las identidades culturales de los xochimilcas, en las cuales los mitos, las leyendas, los referentes comunes, los sitios y eventos fundadores, las fiestas y eventos de culto popular, forman parte fundamental de la configuración de una mística popular que se inscribe en redes de relaciones económicas y sociales, así como en otras marcadas por relaciones de poder desde las cuales también se producen y reproducen las identidades culturales.

Los fenómenos sociales son ininteligibles en ausencia de referentes históricos y culturales más amplios que tienen una influencia central en la delimitación de la identidad cultural de los actores. Estos referentes forman parte de la memoria colectiva y funcionan como elementos de vinculación entre pasado, presente y futuro.

Los referentes fundadores de Xochimilco contienen elementos míticos que se reflejan tanto en su peregrinación hacia la región de los lagos, como en la historia de su asentamiento en la Sementera de las Flores en el año de 1156. Posteriormente, la llegada de los conquistadores marcaría de manera radical la vida de los xochimilcas, quienes opusieron una importante resistencia a los españoles, cuando, de acuerdo con el relato sesgado de Bernal Díaz del Castillo, "miles de guerreros xochimilcas" se enfrentaron contra los españoles dirigidos por Cortés (Díaz del Castillo, 1983 y Torquemada, 1975). El sometimiento militar de la población xochimilca fue seguido por la evangelización realizada por los frailes franciscanos, quienes utilizaron el teatro como recurso de conversión religiosa (Olmos, 1984). Sin embargo, esta evangelización, iniciada en 1524, no logró erradicar la mística tradicional xochimilca.<sup>17</sup>

Dos visiones religiosas se integraron en la cultura xochimilca e, independientemente de que una de ellas (la católica) poseyera un estatus oficial dominante, ambas incorporaban de manera fundamental la presencia de las fuerzas divinas en los actos terrestres. Esto permitió la fundación de mitos sincréticos derivados del hecho de que la conversión religiosa de la población nativa no fue un proceso lineal ni automático, sino que fue contradictorio, *negociado* y sujeto a procesos de adopción selectiva: no todos los elementos del culto católico eran aceptados y retomados por los xochimilcas.

<sup>17</sup> Los xochimilcas poseían diferentes dioses, entre quienes adoraban a Chantico, la diosa del hogar; Quilaztli, la diosa de la vida y la muerte; Chicomecoatl, la diosa de la fecundidad y del parto; Xochiquetzali, la diosa de las flores; asimismo, tenían dioses de los labradores y de la lluvia, de los ancianos, de los jóvenes, de los comerciantes y del vino, entre otros.

Entre los referentes que de forma mitificada entran en la composición de la identidad cultural xochimilca encontramos la inundación de chinampas en 1847 con el objetivo de detener la invasión estadounidense, así como su destacada participación durante la Revolución mexicana, y en este marco sobresale el histórico encuentro que ahí se realizó entre Zapata y Villa el 4 de diciembre de 1914, en el cual establecieron su alianza militar.

La memoria social constituye un elemento relevante de la configuración de la identidad xochimilca. Según León Portilla en su *Visión de los vencidos*, la importancia de la memoria fue reconocida por los pueblos prehispánicos, quienes atribuían a su cultivo la función del mantenimiento grupal. Los xochimilcas han preservado esta preocupación y han realizado importantes esfuerzos por mantener viva la memoria, al tiempo que buscan recuperar y reconstruir elementos olvidados o distorsionados. Las fiestas forman parte de las actividades que participan en el mantenimiento de la memoria social, pues al funcionar como espacios de reproducción de la tradición, hacen actuales ciertos mitos y representaciones. Otro aspecto importante en la construcción de la memoria y la identidad social son las leyendas populares, que se transmiten de generación en generación, recuperando y recreando relatos del pasado.<sup>18</sup>

#### 4. MÍSTICA POPULAR E IDENTIDADES CULTURALES

Las identidades culturales de los habitantes de Xochimilco están fuertemente cohesionadas mediante una mística popular que alude a la presencia de fuerzas sacras, supranaturales, que son elementos ordenadores de la vida y la cosmovisión del grupo. Estas identidades integran aspectos centrales de la religión católica mediante complejos procesos institucionales de “socialización religiosa”, pero también se construyen a partir de hábitos reproducidos en las prácticas cotidianas no institucionalizadas que se encuentran fuertemente vinculadas con tradiciones de carácter no religioso y más bien de índole secular y cívica. Es por ello por lo que muchos de los elementos presentes en las fiestas manifiestan una

<sup>18</sup> Entre las principales leyendas que se narran en Xochimilco está la de Cihuateteo, serpiente que huele a las mujeres que amantan, y por las noches entra a sus casas para mamar la leche de sus pechos, e introduce la cola en la boca del niño o la niña para evitar el llanto; la leyenda de la Cihuateteo alerta contra el descuido de los pequeños y destaca la necesaria vigilancia de los padres. Está también la leyenda de Mictlancihuatl, mujer del señor del inframundo (Mictlantecutli), quien ejerce la seducción y despierta súbitos deseos para llevarse a los hombres al mundo de los muertos. Los Nahuales son brujos que por las noches adoptan la forma de perros, guajolotes o burros, y si son sorprendidos por la luz del día permanecen como animales. Aun cuando estas leyendas no son exclusivas de Xochimilco y circulan en múltiples regiones culturales del país, en Xochimilco incorporan innovaciones locales. (Hay referencias a las leyendas en varias entrevistas. En las de Jaime Anzures encontramos descripciones detalladas.)

complejidad de rasgos que combinan aspectos sagrados y profanos, derivados de las tradiciones y de vivencias no tradicionales.<sup>19</sup>

La construcción social del espacio xochimilca presenta de manera abigarrada aspectos *modernos* y tradicionales, rurales y urbanos, sacros y profanos que se ilustran en el congestionamiento de automóviles que se disputan el espacio con las numerosas manifestaciones de culto a los santos del lugar. Un nuevo y moderno supermercado y *estéticas unisex* conviven con el mercado tradicional del centro histórico. Existen múltiples oficios vinculados con las formas tradicionales de trabajo establecido a partir de las chinampas, y el cultivo de plantas y flores de cuya comercialización se hacen cargo las mujeres.

La mística popular es una de las matrices identitarias de Xochimilco; la religión sólo es entendible dentro de la situación en la cual se produce y reproduce, o sea, tiene una connotación situacional integrada a la cultura con la cual convive. De esta manera, es estructurada por y estructuradora del orden y el sentido social de los sectores con ella comprometidos.

Los discursos religiosos poseen delimitaciones espaciales simbólicamente marcadas, que juegan un papel central en la constitución de los vínculos intersubjetivos y sus referentes con la realidad vivida. Se trata de espacios semantizados en los cuales se anclan los recuerdos y se reproducen las experiencias cotidianas con la intervención de elementos sacros. Asimismo participan de manera activa en la configuración de la memoria mística y social al incorporar referentes reales o inventados mediante los cuales se actualizan y ritualizan los elementos culturales compartidos.

A su vez, los discursos seculares que marcan los ritos civiles no siempre se encuentran diferenciados de las efemérides vinculadas con la religiosidad popular, sino que algunos de los días dedicados al culto popular se integran a efemérides cívicas nacionales y muchas veces las festividades paganas encierran una fuerte carga mística.

La mística popular no sólo incorpora actos vinculados al culto religioso (o la exaltación mística), sino que integra dimensiones polisémicas vinculadas con aspectos económicos, sociales, lúdicos, étnicos, identitarios, así como otros elementos del conjunto del sistema cultural (Rodríguez Becerra, 1989). La religiosidad<sup>20</sup> popular se encuentra fuertemente relacionada tanto con la cultura profana como con la religión oficial. De esta manera, el conjunto de creencias, dogmas, normas de conducta y valores morales que constituyen la religión adquiere dimensiones y formas específicas de concreción a partir de la mediación situacional y de la manera en que los pueblos la expresan en sus prácticas cotidianas o extraordinarias, los ritos, etcétera.

<sup>19</sup> La vida de Xochimilco posee una relación intensa y no siempre exenta de contradicciones entre las tradiciones comunitarias y la modernización, que evoca la vieja preocupación intelectual que motivó las reflexiones de Tönnies sobre los cambios de las comunidades frente a las sociedades, o la de Durkheim sobre el paso de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica.

<sup>20</sup> A pesar de que puede haber diferencias conceptuales, en este texto utilizamos mística y religiosidad popular como términos que tienen un valor heurístico semejante.

La mística popular en Xochimilco alude a una forma específica de relación humana con la divinidad expresada en actos, prácticas y ritos que representan un doble vínculo relacional: por un lado, una importante delimitación histórica en la cual confluyen las religiosidades prehispánicas con el cristianismo, generando importantes procesos de integración, rechazo, exclusión o asimilación, dentro de un complejo proceso inmerso en relaciones de poder. Así en el pasado la religión cristiana devino religión oficial incuestionada, avalada por el poder; sin embargo, en la vida cotidiana, la religiosidad presentaba confrontaciones menos resueltas, pues en la mística popular el catolicismo era integrado en la matriz cultural primaria de una población que mantenía importantes elementos de su religiosidad prístina.

Por otro lado, la mística popular alude a relaciones sociales cuyos sujetos no forman mayoritariamente parte de los grupos dominantes, por lo cual también se construye y reconstruye en una estrecha interrelación entre las prácticas tradicionales y la normatividad oficial; entre sus hábitos y los procesos institucionalizados de socialización.

El análisis de la religiosidad popular requiere ubicar los procesos estructurados y estructurantes inmersos en la reproducción de la cultura mística: su funcionalidad social, el sentido que el grupo le atribuye, su importancia como elemento organizador del sentido de la vida.

La mística popular se ritualiza e incorpora símbolos que forman parte de la religión oficial (la cruz, el agua, el pan, el vino). Asimismo, en la medida en que se apoya fuertemente en una semantización del espacio, también los nuevos elementos pueden constituirse en referentes importantes de su simbología.

La religiosidad, al igual que toda otra forma de estructuración sociocultural, es heterogénea y posee connotaciones diferenciadas a partir de características socioeconómicas, o de la experiencia específica de vida. Éste es el motivo por el cual tiene un peso relativo en la cotidianidad, independientemente de que parta de referencias místicas comunes expresadas en prácticas y acciones ordenadoras de la vida, pues vive un tiempo concreto, determinado por sus prácticas y acciones y no por el tiempo cronológico. El suyo es un tiempo que toma cuerpo en las fiestas, los ciclos de cosecha, las efemérides, y es por ello por lo que los intermediarios con la divinidad son vicarios vinculados con la vida cotidiana. A los santos se les solicita fecundidad (en la mujer, los animales y la producción agrícola), salud y apoyo para los muertos, se les rinde culto y se les ofrece reconocimientos a cambio de favores y milagros.

En la mística popular, la presencia de las divinidades y las almas de los muertos en la vida terrenal son apelaciones recurrentes, realizadas mediante milagros que son constancia de la participación divina (tanto de manera directa como a través de vicarios y santos que participan como mediadores entre dios y los seres humanos), mientras que la de los muertos se presenta a través de *aparecidos* y *nahuales*.

La religiosidad popular se encuentra contenida en estructuras culturales que participan como marcos simbólicos de ordenación del sentido social, e involucran elementos sacros y profanos, místicos y seculares, mesiánicos y fatalistas. El soteriología cristiano (doctrina referente a la salvación) se decodifica en la religiosi-

dad popular como parte de una visión mística integrada en estructuras culturales múltiples y complejas, donde la hierogamia (revelación de lo sagrado) encuentra la mediación de iconos e imágenes santificadas<sup>21</sup> y légitimadas en los sectores populares mediante figuras de culto que frecuentemente difieren de las de la religión oficial.

## 5. EFEMÉRIDES MARCANTES

Las fiestas populares cumplen un papel de gran importancia tanto en la dimensión mística del imaginario social xochimilca como en la cotidianidad de la población. Xochimilco celebra cerca de 400 fiestas anuales,<sup>22</sup> tiene más fiestas que días del año, lo cual influye de muchas maneras en la organización diaria de la vida de sus residentes.

Además de la fiesta del Niñopán, que posteriormente describiremos con mayor detalle, destaca la peregrinación al Santuario de Chalma del 23 al 31 de agosto, la cual posee lejano antecedentes. En una entrevista captamos el siguiente relato:

Una de nuestras fiestas importantes es la de Chalma [...] el día 28 de agosto es la fiesta en Chalma; hay una cooperación de todo Xochimilco [...] hay mayordomos apuntados con 15 o 17 años de anticipación y ellos están comprometidos a la visita de los barrios y a dar de comer carnitas, pulque, vino y todo eso. Cuando sale la peregrinación, se organiza toda la gente de Xochimilco y ese día el delegado puede decir que está de luto porque no tiene súbditos ya que todos estamos en Chalma de fiesta. Se va hasta el Niñopán a la fiesta.

La participación en la peregrinación, las fiestas y demás actividades que se realizan en Chalma, comúnmente se organiza en términos familiares, lo cual destaca la importancia de las redes de relaciones íntimas en la configuración de los espacios públicos tradicionales y en la reproducción de los referentes imaginarios que fundan la identidad cultural. El siguiente relato evidencia este aspecto.

Deberían de ver la peregrinación que se viene a Chalma: niños de cuatro o cinco meses que los papás traen cargando y que ya nacen con la idea de Chalma [...] Mi mamá lleva su mole y ahí hacemos casa, nos llevamos los pollos, arroz [...] todos los días nos hace de comer. Nos vamos ocho días en los cuales todo mundo anda de vacaciones, porque nuestro gusto es ir a tomar pulque de Chalma.

Las fiestas populares a las cuales hemos hecho referencia, poseen una gran capacidad de convocatoria entre los habitantes de Xochimilco; lo anterior se ilustra

<sup>21</sup> Según Elías Zamora Acosta (1989), santo es cualquier ser de carácter divino o divinizado que se representa iconográficamente y que constituye una imagen sagrada a la que se rinde culto; en este sentido, "el santo es un dios para el mundo y no un dios para el más allá; resuelve problemas de aquí y ahora, que son los que preocupan al hombre ordinario".

<sup>22</sup> Revista *Rescate Ecológico*, 10 de diciembre de 1990.

en la alusión al jefe político de Xochimilco como “delegado sin súbditos” durante el traslado a Chalma, así como en una gran cantidad de testimonios que lo refrendan.

Cuando la gente de Xochimilco sale para Chalma, las líneas de autobuses paran allí; sus vehículos se llenan uno tras otro, porque es una salida masiva, por lo menos el día 28, y la gente que viene de fuera dice: “¿cómo es posible que entre semana la gente esté aquí tres o cuatro días?, ¿qué no trabajan?”. Ese día Xochimilco está muerto. Para encontrar a Xochimilco hay que ir hasta Chalma.

La fiesta implica rituales atávicos que dan un sabor de pasado a sucesos de actualidad. Los danzantes (chinelos), sus trajes y sus máscaras se hacen al estilo de modas pretéritas. La banda es de viento y se organiza según la lógica requerida por la música tradicional. Entre la comida sobresale el mole, que es parte de la cocina típica mexicana.

La de Chalma es una de las peregrinaciones más importantes de Xochimilco, como lo indica que vayan el Niñopán y también sus chinelos; en esta ocasión fueron sus 121 chinelos. Todo el atrio de Chalma estaba atiborrado de danzantes y tú ves a las gentes cocinando, y huele a mole, huele a pollo, huele a rico.

La fiesta se prepara con lujo de detalles; responsabilidad que es asumida por los mayordomos, quienes coordinan los preparativos apoyados en redes familiares, de amigos y vecinos. Los eventos que se organizan en Chalma también incorporan actividades lúdicas tales como encuentros deportivos, los cuales, junto con los eventos vinculados con el culto a los santos, y sus características (la calidad de la banda musical, el tamaño, vistosidad y calidad dancística de los chinelos, los elementos escenográficos aleatorios —castillos, toritos, etcétera— o el tamaño del contingente que los representa, constituyen aspectos de orgullo grupal y rivalidad entre los participantes.

Procuramos llevar nuestra mejor banda, los mejores danzantes, los mejores castillos. Anteriormente salían hasta veinte o veinticinco toros pirotécnicos, pero se armaba una pachanga porque ya todo mundo tomado, agarraba los toros. Los que organizan la peregrinación se van anticipadamente a Chalma y hay un acuerdo con las autoridades para que les den chance; en esta ocasión el acuerdo era que a los borrachos les iban a dar chance.<sup>23</sup>

Hemos señalado que en Xochimilco existe una gran cantidad de fiestas populares, muchas de ellas vinculadas con el Niñopán, entre las cuales destaca la Fiesta de la Candelaria del 2 de febrero, fecha en la cual se realiza el cambio de su mayordomía. El día de la Candelaria se bendicen productos agrícolas tales como maíz, frijol y trigo, como recurso de protección de la producción, o en aras de garantizar buenas cosechas. También se bendicen imágenes de niños dios, por lo

<sup>23</sup> Fragmentos de la entrevista a Jaime Anzures (pintor xochimilca) realizada por José Manuel Valenzuela y Vania Salles en Xochimilco el 17 de diciembre de 1991. (La transcripción fue hecha por Socorro Guzmán.)

cual uno puede encontrar una inmensa cantidad de éstos con diferentes atuendos, rasgos y colores que concurren en el atávico y multitudinario acto de purificación y consagración. Asimismo, se bendicen las velas: figura simbólica que refiere a la luz.

Tenemos más fiestas que días del año, se nos empalman; por ejemplo, las del Niñopán son de trescientos sesenta y cinco días, todos los días son de fiesta; cualquier día hay banda, hay chinelos, hay mole, hay chupe, hay de todo lo que son nuestras fiestas. Luego se empalman [...] Las fiestas de mi pueblo no son exclusivas de determinada clase social, sino que son para toda la gente. Te invita la música y los cohetes que es la manera de invitación de nuestra gente; cualquier persona de cualquier clase social oye los cohetes y si no tiene qué comer, basta con seguir la fiesta y nuestros problemas de alimentación están solucionados. Mucha gente lo hace así, pero no todos los días por supuesto.

En Xochimilco, además de la veneración al Niñopán, existen otras imágenes a las cuales se rinde culto, como son el Niño dios de Belén; el Niño del Chiquihuite o Niño Llorón, quien supuestamente fue escondido en un chiquihuite durante la Revolución y posteriormente la mayordoma y otras personas lo vieron llorar.<sup>24</sup> También se encuentra el Tamalerito de San Antonio, el de Xaltocán y el Tepalca-terito de San Pedro.<sup>25</sup>

Las fiestas incorporan elementos sacros y paganos, rituales expiatorios y actividades lúdicas junto a procesiones de rostros contritos, rezos, velas e incienso. Las fiestas integran elementos festivos con juegos pirotécnicos: castillos, cohetes, toritos, danzas de chinelos, gorritos y confeti. En ciertas fiestas también participan chingüengüenchones, que son hombres disfrazados de mujer que exageran la voluptuosidad de sus bailes y coquetería.

Hasta a los muertos se les dedican fiestas; el doliente que perdió al familiar está comprometido a dar diariamente de desayunar, comer y cenar a quince o veinte familias durante nueve días. Más allá de los rituales que marcan el suceso se expresan algunas percepciones mexicanas sobre la muerte, que se ilustran a la luz de la vivencia xochimilca, pero son usuales en otros contextos del país.

En Xochimilco el día de muertos no se ha convertido en un *show* como en Mixquic; seguimos haciendo nuestras velaciones y nuestras ofrendas y todo eso, y a las doce nos vamos a velar a nuestros muertos. Algunos ancianos dicen: "nunca te pongas las chingüñas de perro en los ojos porque vas a ver las ánimas que vienen el día de muertos", y siempre hay algo así [...] Nuestra relación se da mucho a base de fiestas; hasta la de muertos es una fiesta para nosotros. A veces le pregunto a mi mamá: "oiga, dónde hubo fiesta". —No, fiesta no, hubo muerto—, pero llega con la canasta de mole y arroz y todo eso; es más, cuando se cumple un año de muerto de nuestros jefes o de alguien importante de la familia, se deben dar carnitas y todo. Tu gusto es que vayan y te acompañen a misa a orar por tu familiar, dejarle una ofrenda al panteón y ya se regresa uno a la fiesta. En un sepelio hay que ir a conseguir una carroza elegante, una

<sup>24</sup> Véase Inés López de Medina, *Revista Huetzdlin*, *op. cit.*

<sup>25</sup> Jaime Anzures, entrevista citada.



buena carroza que vaya abriendo paso, pero los muertos no se avientan a la carroza, la carroza va abriendo paso y debe de ser elegante, pero al muerto se le debe cargar a Xilotepec y además con banda o mariachi, dependiendo del gusto del muerto; si era de muy buen gusto te pide mariachi y pues órale, para su despedida hay que pagarle sus horas de mariachi desde que sale de la iglesia hasta que llega allá. Unas amigas me dicen: “es absurdo que consigan una carroza tan elegante y al muerto lo llevan cargando, la carroza nada más va de relleno, pagas la carroza y luego tienes que darle de comer a todos los que te acompañan”, pero para nosotros es como si el muerto estuviera ofreciéndoles como despedida otro reventón. Hay misas todos los nueve días a las siete de la mañana. Todos los familiares del muerto vamos a misa. Sales de misa y ya está el desayuno; llegamos y comemos, pero el que tuvo la pérdida del familiar, es el que te va a dar de desayunar, de comer y en las noches te van a dar tus tortas y tu café por acompañar el rezo, y te ponen tu canasta para el otro día y lo mismo durante los nueve días.

He visto a mi pueblo desde los dos aspectos, la parte que me gusta de que mi pueblo sea así y desde las trancas. Dicen, ¿qué sentirá esa persona que perdió a su mamá o a su papá, si todo el mundo se está carcajando, si se están echando copas y hasta las señoras se están echando carcajadas y tú con tu muerto?, pero más bien es el sentido de que te acompañan en tus momentos de dolor, como que te vuelven a reintegrar. Aquí en Xochimilco, en el momento en que terminas el compromiso de enterrar a tu familiar, regresas y tienes el compromiso de atender a todos tus familiares, atenderlos como si tu madre o tu padre los estuviera invitando. He visto dolientes, el hijo, el papá o el esposo, que al segundo día después de ir a enterrar al familiar ya están echándose sus copas y sus carcajadas. El paso de la muerte aquí es muy transitorio porque los esperamos para el día de muertos, entonces ellos regresan ese día y hay que ponernos elegantes también. Mandamos hacer pan, con montones por cada uno de tus muertos, y le pones sus ceras, le pones sus petates, su mole, su pollo, su guajolote. Te gastas fácil un millón de pesos en tu ofrenda y un millón de pesos para la situación en que están la mayoría de los sueldos es mucha lana, pero nosotros ya nos acostumbraron a eso. Le digo a mi mujer, acompáñame y vamos: una caja de panes, una caja de tortas, una de molletes de esos rojos, porque a los muertos les gusta pintarse la boca. Prepárales su mole, hazles su pollo y todo esto se lo ponemos con sus velas para que se alumbren cuando se vayan.<sup>26</sup>

Como ya hemos destacado, las fiestas constituyen eventos fundamentales en la organización social de Xochimilco y en la configuración de su identidad cultural; son fiestas en las cuales coincide una abigarrada vinculación de elementos sacros y profanos que incluyen símbolos tradicionales, al mismo tiempo que incorporan nuevos elementos (Mickey Mouse,<sup>27</sup> canciones modernas que son interpretadas por las bandas tradicionales, gorritos, espantasuegras, bandas musicales, etcétera).

Conjuntamente con las fiestas tradicionales que poseen un origen místico o religioso se presentan fiestas que rinden culto a la belleza vernácula, como ha sido el concurso de “La Flor más Bella del Ejido”, el cual comenzó a celebrarse

<sup>26</sup> Jaime Anzures, entrevista citada.

<sup>27</sup> En la documentación fotográfica de las fiestas (hecha por Carla Imelda Torres Cedillo) registramos trajes de chinelo adornados sea con figuras de Mickey Mouse, sea con la de la Guadalupeana o aun con la de dioses aztecas u otros motivos.

en 1936 en el canal de Santa Anita Zacatlalmanco, y que para 1986 llevaba 51 ediciones. Sin embargo, la flor más bella del ejido posee lejanos antecedentes.<sup>28</sup> Se considera que este evento se origina en la relación de intercambio entre los españoles ciudadanos, que concurrían en busca de productos para la celebración de la Semana Santa, y los nativos de las zonas chinamperas que ofrecían flores y legumbres. El intercambio comercial incluía referentes culturales diferenciados: la Virgen de los Dolores proveniente de la tradición católica y Xochipilli (la diosa de las flores).

Los sitios de encuentro fueron cambiando de acuerdo con las transformaciones de la ciudad, que iba ganando espacios a los canales donde se realizaban las relaciones comerciales: en el actual centro histórico de la ciudad de México, por la Alameda, el Paseo de Bucareli, en la Viga. Los Viernes de Dolores fueron eventos floridos, en los cuales las amapolas tenían un sitio especial y llegaron a epitomizar estas fiestas a las cuales se les llamó Viernes de Amapolas, pero que sucumbieron proscritas por disposiciones oficiales a finales de los años treinta. Las fiestas de las Amapolas, que incluían bailes, comidas, bebidas y concursos de trajes típicos, se realizaron hasta 1955 en Santa Anita y ese mismo año se trasladaron a Xochimilco.

En 1936, durante el período presidencial de Lázaro Cárdenas, se inició la celebración de la flor más bella del ejido con un objetivo de reivindicación de los pueblos indios y sus culturas. Mediante este concurso se buscaba rendir tributo a la belleza de la mujer indígena vinculada con las actividades agrícolas aún abundantes en las delegaciones del Distrito Federal. La flor más bella del ejido era parte de un proyecto más amplio de recuperación e integración de la población indígena al proyecto nacional dominante, que de alguna manera requería mantener figuras de relación con la tierra vinculadas con formas tradicionales de propiedad colectiva. Actualmente, tanto la flor más bella del ejido como el ejido mismo representan elementos económicos y socioculturales en proceso de extinción, si prosiguen las embestidas a los espacios agrarios del Distrito Federal.<sup>29</sup>

## 6. EL NIÑOPÁN Y SUS FIESTAS

El origen del culto al Niñopán (también Niñopá) resulta impreciso; la información disponible no resuelve esta imprecisión. En algunos textos se indica que su inicio se remonta hasta hace 400 años y en otros se señala que surge en los últimos 200 años. Según la primera versión, se cree que mediante su testamento, el cacique don Martín Cortés Cerón ("el viejo"), quien falleció en 1588, heredó a sus albaceas varias imágenes talladas y pintadas entre las cuales se encontraba el

<sup>28</sup> Esta versión sobre la flor más bella del ejido la tomamos de la revista *Huetztlín* (Archivo Histórico de Xochimilco), núm. 13, 1 de marzo de 1985.

<sup>29</sup> Cabe destacar que con los decretos de expropiación del ejido Xochimilco, en el marco del Plan de Rescate Ecológico implantado por el DDF, y a pesar de las acciones civiles para impedir su vigencia, la indicada extinción cobra rasgos más contundentes.

niño dios que hoy se conoce como Niñopá o Niñopán. Los deseos de don Martín eran que las imágenes fueran vendidas y con los ingresos generados se ofrecieran misas por su alma.

Juan Rubí, señala lo siguiente:<sup>30</sup>

El niño fue hecho en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco por indígenas xochimilcas, se dice que el niño tiene nuestros rasgos, de ahí que la gente de aquí lo queramos tanto, como que nos identificamos con él. Esto fue aproximadamente en tiempo de evangelización y en el tiempo en que se construyó la parroquia de San Bernardino, o sea que estamos hablando de hace 400 años aproximadamente. Desgraciadamente no hay nada escrito, todo ha sido oral y ha pasado de generación en generación, pero si ustedes le preguntan a gente mayor dice lo mismo que estamos diciendo en este momento. Se ha pasado de generación en generación hasta llegar a esta fecha en que la devoción al niño en los últimos años ha crecido muchísimo.

La segunda versión indica que su origen se remonta a 200 años. Su ubicación en el siglo XVIII obliga a contextualizarlo de manera distinta, y una de las diferencias sería desvincularlo del proceso de evangelización, pues como veremos en las entrevistas, este vínculo aparece de forma recurrente.<sup>31</sup>

Durante mucho tiempo se discutió acerca del material del que está hecho el Niñopán: de palo de naranjo, de bagazo de caña o de migajón. Sin embargo, información más reciente indica que el Niñopán está hecho con árbol de colorín triturado.<sup>32</sup>

La historia del Niñopán ha formado parte de importantes pasajes de la historia nacional relacionados con la expresión del culto oficial; se afirma que durante la Revolución mexicana y el Movimiento Cristero el Niñopá fue ocultado en cajas de madera, tapancos, etcétera, con el fin de protegerlo y evitar su destrucción.<sup>33</sup>

En 1969 tuvo lugar un importante episodio que expresa la relación contradictoria entre la mística popular y la Iglesia católica. Este conflicto rebasó el marco de la adscripción religiosa para ubicarse en la disputa por la configuración del orden social. El problema derivó de la disposición del sacerdote José Reyes Chaparro, quien intentó asumir el control sobre el Niñopán y retirarlo de la casa de la mayordoma Casilda Praz Fernández del barrio de Tlacoapa. La mayordoma, al igual que otros xochimilcas, consideraron que el sitio del Niñopá debía ser (de acuerdo con sus tradiciones) la casa del mayordomo y no la iglesia, motivo por el cual se opusieron a la decisión del sacerdote Reyes Chaparro. Ante esta negativa, el sacerdote denunció en la Procuraduría General de la República la tenencia ilegal del Niñopá y prohibió la entrada del Niñopán a la parroquia, motivo por el cual los pobladores de Xochimilco acudieron a otras parroquias a celebrar sus

<sup>30</sup> Juan Rubí fue mayordomo del Niñopán durante el período del 2 de febrero de 1991 al 2 de febrero de 1992. Entrevista realizada por José Manuel Valenzuela y Vania Salles.

<sup>31</sup> En esta etapa de nuestra investigación no nos ocuparemos con rigor de esta controversia histórica (a pesar de que sea muy importante). Dejamos apenas constancia de su existencia.

<sup>32</sup> Véase la Revista *Huetzdlin* (varios números).

<sup>33</sup> *Ibid.*

misas. Finalmente, los xochimilcas fueron favorecidos por el fallo de la Procuraduría General de la República, con lo que quedó la imagen bajo la custodia del Comité pro Imagen del Santo Niño Dios del Pueblo: Niñopá, presidida por el profesor Fernando Arenas Rosas (apoderado de la imagen), quien en conjunto con los mayordomos en turno tiene la responsabilidad del cuidado, conservación y preservación del culto del Niñopán, en el entendido de que si esta tradición terminara, la imagen del Niñopá pasaría a la Secretaría del Patrimonio Nacional.

La imagen quería ser recogida por el párroco de entonces —estamos hablando de hace 25 años aproximadamente o un poco más— y quería que la imagen, que tradicionalmente anda en las casas, quedara instalada normalmente en el templo parroquial, a esto se opuso el pueblo, entre comillas, porque creo que fueron muy pocos y encabezados de alguna manera por el profesor Arenas. Él defendió mucho la imagen y a él le debemos que en este momento la tengamos con nosotros.<sup>34</sup>

El culto al Niñopán constituye el más importante evento místico de la comunidad xochimilca.<sup>35</sup> El Niñopán convoca a actividades que se despliegan todos los días del año, pues diariamente acude a hacer visitas a las casas de quienes la han solicitado para atender a un enfermo, resolver algún problema familiar o por el mero deseo de tenerlo en casa. Sin embargo, el Niño no es un icono pasivo, sino que según los residentes de Xochimilco manifiesta su agrado o desagrado mediante variaciones en el color de su piel: palidece si el lugar le desagrade, o toma una coloración rosada si se encuentra contento.

<sup>34</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

<sup>35</sup> Esta opinión está respaldada por varios juicios, recogidos en las etapas preparatorias del seguimiento de la fiesta. Se siguió inicialmente una fiesta de un barrio particular, la de San Francisco Caltongo, que se realizó el 4 de octubre. En la semana posterior al evento se recabaron tres largas entrevistas: a) con una madre de 37 años, b) con una mujer casada de 25 años, c) con un hombre del equipo organizador del evento en Caltongo. En un recorrido por el barrio de Caltongo y por el pueblo de San Gregorio, realizado a fines de noviembre y que incluyó un paseo en trajinera por la zona de los canales, entrevistamos a un trajinero. El día de la Guadalupana, 12 de diciembre, recabamos nuevas entrevistas (con otro trajinero, un chinampero y una vendedora de flores en el canal). Estas entrevistas fueron precedidas por otra que, sin proponérselo, devino decisiva, no sólo por su extensión sino por la cantidad de información que encierra. Esta entrevista, con un estudiante universitario que vive desde hace tiempo en Xochimilco, proporciona datos variados, y entre ellos muchos de naturaleza cultural y de interés para la selección de la fiesta a seguir.

Finalmente, otra fuente valiosa de información previa consistió en una conversación con el tutor del Niñopá. Por la imposibilidad de registrarla, hemos reproducido, post-conversa, la que se escuchó inicialmente, registrando en *cassettes* nuestra memoria del diálogo y después transcribiéndola. Hemos también conversado con un investigador de El Colegio de México, con arraigo familiar en Xochimilco, y las notas tomadas enriquecieron las informaciones anteriores. Las pláticas con doña Lupe obraron en el mismo sentido, así como las mantenidas con algunos de los integrantes de la banda de viento de Caltongo. En todas estas entrevistas las alusiones al Niñopá fueron recurrentes y detalladas. En ellas, a pesar de la fidelidad al niño de Belén, por ejemplo, se reconocía que la fiesta del Niñopán tenía una importancia decisiva. Además, en las fuentes documentales captamos referencias fundamentales al Niñopán.

Además del profesor Arenas —custodio del Niñopán—, el culto al niño involucra a diversos participantes, entre los cuales destaca el mayordomo, los posaderos y la Iglesia católica, cuyos papeles describiremos a continuación.

El mayordomo es la persona, pareja o familia a quien se le confiere la atención y custodia del Niñopán durante un año. Entre los requisitos para obtener la mayordomía está el de solicitarla al profesor Arenas, quien lleva el control de los mayordomos.<sup>36</sup> El lapso entre la fecha en que se solicita la mayordomía y el comienzo de su ejercicio varía dependiendo de la cantidad de personas que previamente la han solicitado; lo cual puede ejemplificarse con el anterior mayordomo, Juan Rubí, quien en compañía de su abuela solicitó la mayordomía y ésta le fue concedida el 2 de febrero de 1991: 20 años después. Esto es una prueba de la vitalidad del culto al Niñopán, quien actualmente posee una lista de espera de aproximadamente 40 solicitantes, lo cual le asegura mayordomos por lo menos durante otros cuarenta años.

La mamá de mi papá siempre tuvo muchos deseos de ver la imagen aquí en la casa, o sea de ser mayordoma. Por alguna razón nunca había podido serlo. Hace 20 años volvió a comentar esa situación: “yo quiero que el niño esté con nosotros todo un año”. A mí se me hizo muy fácil y le dije: bueno, vamos a solicitarlo y fue así como tuvimos al niño. Fuimos con el profesor Arenas, nos dijo que no había ningún problema, el único problema era la espera de 20 años y pues nos esperamos.

La llegada del Niño a la casa del mayordomo (quien lo cuidará durante un año), es antecedida por un ritual que se celebra el día de la Candelaria, fecha estipulada para el cambio de mayordomía. Una vez que alguien está en la lista de futuros mayordomos, empieza la preparación para el año en que habrá de recibirlo, pues se debe de ahorrar y organizarse para tan importante evento. En la cercanía del cambio de mayordomía, se ponen en acción las redes familiares y afectivas, cuyo trabajo garantiza que esta etapa de la fiesta se realice según las expectativas y planes.

La fiesta empezó diez días antes, yo creo que la fiesta había empezado desde que lo solicitamos, pero diez días antes era terrible, pintar, arreglar, organizar. Un día antes de que el niño llegara todo esto estaba lleno de gente y también las casas de mis vecinos, porque todo el trabajo de la comunidad no podía hacerse aquí; todos mis vecinos me prestaron sus casas para que en una se hicieron tamales, en otra se hicieron otro tipo de tamales que acompañan al mole —nosotros les llamamos tamales de frijol—, en otra casa se mataron puercos, en otra casa se mataron las reses, en otra se lavó la hoja para los tamales... era un titipuchal de trabajo. Para las tortillas,

<sup>36</sup> Otros requisitos —no siempre manifiestos de manera explícita— se vinculan con la normatividad que rige la cuestión en términos consuetudinarios. El hecho de compartir una cultura —medido en la condición de ser nativo o no—, los valores morales, las redes familiares y la plausibilidad de las acciones previas (tomadas como garantes éticos de acciones actuales) intervienen en la posibilidad de ser mayordomo o mayordoma. O sea, esta función no la puede cumplir cualquiera: hay ciertos criterios que presiden la aceptación de las candidaturas. (Esta sistematización se deriva del análisis pormenorizado del conjunto de las entrevistas.)

por ejemplo, hablamos de carga y media, que son aproximadamente 400 kilogramos de maíz; para los tamales otro tanto, para frijol no recuerdo, pero eran cantidades grandes.

La mayordomía implica responsabilidades frente a la comunidad, pero también satisfacción y prestigio social; es por ello por lo que las familias se sienten honradas de poder recibir al Niñopá en sus casas, pero no sólo ellas; también los vecinos del barrio se involucran en los preparativos y participan en el esfuerzo por destacar sobre los otros barrios que han sido custodios del niño.

Los sentimientos eran muy encontrados porque me daba muchísimo gusto y a la vez, increíble, me daba tristeza porque mi abuelita ya no estaba, y pues muchísimas personas que hace 20 años estábamos contentos, finalmente no estuvieron porque se adelantaron y esos sentimientos de ausencia, de nostalgia, me producían tristeza y cuando amaneció el día 2 de febrero como que no lo podía creer. No dormimos; después de esperar ese día por 20 años, creía que estaba soñando.

La mayordomía confiere prestigio, pero no todos tienen las posibilidades de obtenerla. En este proceso de selección, además de las limitaciones de tiempos (dada la gran cantidad de candidatos), existen otros criterios discriminatorios como los anteriormente mencionados.

Al mayordomo la gente lo apoya y lo critica, pero lo ve distinto y de eso yo no me había dado cuenta hasta ahora que soy mayordomo. Nunca me di cuenta de que eso sucedía, pero ahora que soy mayordomo siento que la gente nos ve distinto, con respeto. Los sacerdotes son muy amables conmigo, pero eso se lo debo a él, no quiero decir con esto que los sacerdotes sean groseros, aunque yo no sea mayordomo, porque yo los había tratado desde algunos años atrás. Hace años decía yo, ahí va el mayordomo, o aquel señor que está ahí va a recibir la imagen el año entrante y me producía gusto tratarlo.<sup>37</sup>

Las funciones del mayordomo son proteger y garantizar el culto a la imagen, cuidar sus pertenencias, estar al pendiente de las visitas cotidianas donde el niño sale por las mañanas y lo regresan a casa del mayordomo por la noche, pues debe estar presente a las ocho, hora en la cual se reza el rosario. De acuerdo con la narración de Juan Rubí, las *visitas* serían de la siguiente manera:

Lo llevan a sus casas, algunas personas le traen ropa para el día en que va a visitar sus casas, todos le traen flores, algunas personas le ofrecen misas, y cuando eso sucede, invitan a familiares y amigos a desayunar, los invitan a comer y en la noche regresan al niño. El niño regresa con música de mariachis, con música de viento, música nortea, con estudiantina [...] hasta con trío ha regresado el niño; a veces regresa sin música, pero es la fe lo que hace que la gente solicite a la imagen.

<sup>37</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

A estas visitas (que se realizan todo el año excepto el período del 25 de diciembre al 1 de febrero, en el cual sólo realiza visitas a enfermos graves) pueden incorporarse desde unas cuantas personas, hasta mil, o mil quinientas, según el mayordomo del niño, y pueden incluir las tres comidas para todos los invitados, música, cohetes, misa. Asimismo, el mayordomo vigila que se rece el rosario diariamente y participa en la decisión de los nueve posaderos y los arrulladores del niño.

Una costumbre mediante la cual los xochimilcas demuestran su agradecimiento y cariño por el Niñopá se presenta mediante los múltiples regalitos que hacen las personas que acuden a visitarlo, principalmente ropa, juguetes, flores, dinero y alhajas, que quedan bajo el cuidado del mayordomo.<sup>38</sup>

Algunos autores han destacado estos elementos para tratar de demostrar una racionalidad instrumental económica detrás del deseo de los xochimilcas por ser mayordomos. Esta explicación nos parece unilateral y poco relevante en la explicación de este complejo fenómeno inserto en atávicos procesos de reconstrucción identitaria y en prácticas vertebradas desde la religiosidad popular. En relación con el uso del dinero que la gente deposita en la alcancía del Niñopá, el mayordomo Rubí comenta:

Es para los gastos del niño; normalmente, diario, diario, diario, de este año y de años pasados, a la gente que viene a rezar se les ofrece pan, café, té, tamales, que sé yo; son muchas personas las que vienen. Normalmente cuando la fiesta es muy grande, es una verdadera peregrinación la que lleva, claro no todos se quedan, pero a todos se les atiende. Hablamos de 250 piezas de pan diariamente, y esos gastos van saliendo de la limosna del niño, que es poca, pero por lo menos el gasto diario sale de la limosna del niño. El día de ayer arreglamos la parroquia y de festón se llevó cerca de un millón de pesos, independientemente de todo el adorno que lleva.<sup>39</sup>

Como todo niño, el Niñopá es bromista, juguetón y frecuentemente sorprende con sus travesuras; existen diversos testimonios de personas que aseguran haber sido víctimas de sus bromas, y quienes afirman haberlo escuchado jugar por las noches, quedando como constancia canicas regadas o juguetes esparcidos en lugares diferentes del sitio en el cual se les dejó por la noche.

Yo la verdad ignoro que alguien lo haya visto, lo que sí le puedo decir es que nuestra fe es tan grande que juega, hace travesuras, nos pone en situaciones chuscas y, cuando el niño iba a llegar a esta casa, de repente uno se siente tan presionado por la responsabilidad, por la fiesta, por el trabajo, por los gastos, está uno en un estado tan nervioso que, a mi juicio, no es otra cosa que juegos del niño. Más bien el niño juega con nosotros, porque finalmente todo sale bien, pero nos preocupamos, vivimos momentos de tensión tan fuertes que hay gentes que hasta llegan a enfermarse y sin embargo las cosas salen bien. Yo sí le puedo decir que aquí escuchamos

<sup>38</sup> De esta manera, gracias a la gran capacidad de convocatoria y a la fe que le profesan a Niñopá, su guardarropa es de aproximadamente 10 roperos.

<sup>39</sup> Para atender a tantos visitantes se necesita de una infraestructura adecuada, es por ello por lo que la casa del Mayordomo Juan Rubí cuenta con una cocina especial para este objetivo.

el ruido de las canicas, el ruido de las pelotas, de algunos juguetes de cuerda, y a veces le atribuimos más, quizás por el cariño que le tenemos, por la fe que le tenemos y porque esto ha sido también parte de la tradición, y cuando llegamos a escuchar esos ruidos inmediatamente los asociamos con que el niño está jugando. De repente esconde lo que tiene en la cabeza (nosotros le llamamos potencias), pero aparecen y nosotros lo vemos como pequeñas travesuras que el niño nos hace.<sup>40</sup>

El Niñopán refrenda la fe de los xochimilcas mediante los múltiples favores y milagros que se le atribuyen; a él se acude en busca de salud, paz espiritual, tranquilidad, progreso económico, solución de problemas impostergables o consuelo, según las necesidades físicas, económicas, emocionales o espirituales de quienes lo visitan.

Ayer por ejemplo venía un muchacho con muletas que hace como dos o tres meses el niño visitó porque tenía unas balas incrustadas y parecía que iba a perder la pierna, pero el día de ayer vino, con muletas, pero ya caminando por él mismo [...] En el mes de agosto o septiembre el Niñopá visitó a una persona en un sanatorio de la colonia Roma; era una persona de Guerrero que se había accidentado, sufrió algunos golpes en la cabeza y estuvo inconsciente no sé cuantos días, pero ya regresó también a darle gracias al niño, recuperó la salud.<sup>41</sup>

El *posadero* es la persona o familia que se encarga de la organización y subsidio económico de una de las tradicionales posadas, las cuales en ocasiones se solicitan hasta con tres meses de anticipación. Tradición que incluye actividades seculares y lúdicas que describiremos a continuación.

La posada se inicia con la entrega del Niñopá a los posaderos, quienes posteriormente lo trasladan a su casa. Juan Rubí describe las actividades de un posadero de la siguiente manera:

En cuanto a lo que hace el posadero, el día de su posada viene por el niño con cohetes, con bandas, le pone ropa nueva, regresa a su casa, y ahí da de desayunar a toda la gente que le acompaña. Se preparan para ir a misa, lo llevan a misa, regresan nuevamente a su casa y sirven la comida, se preparan para regresar al niño aquí (la casa del mayordomo), con cohetes, con banda, con lo que la gente puede, pero para esto ya implicó un trabajo de días.<sup>42</sup>

Las procesiones que se realizan durante las posadas se encuentran definidas por elementos simbólicos de gran relevancia, entre los cuales se mezclan símbolos ancestrales con iconos comerciales.

Las actividades de las posadas se inician por la mañana, entre siete y siete y media; posteriormente, la gente se traslada caminando en una vistosa procesión precedida por la comparsa, donde avanzan los chinelos: hombres, mujeres y niños

<sup>40</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

<sup>41</sup> Entrevista citada.

<sup>42</sup> Entrevista citada.



que se han preparado durante varios meses para aguantar las maratónicas sesiones de danza y caminata donde coinciden símbolos prehispánicos, guadalupanos y *modernos*; atuendos típicos y tenis de marcas de moda.

Los elementos simbólicos se desbordan en el atuendo de los chinelos barbados: serpientes, indígenas, adornos brillantes, árboles de Navidad, ornamentos navideños, y figuras comerciales difundidas por los comics y la televisión como Mickey Mouse, todos ellos insertos en un marco de celebración definido por un orden anclado en la identidad cultural de los xochimilcas dentro del cual adquieren significado. Las señoras de semblante triste que acompañan con gran solemnidad al Niñopá cargando velas encendidas y arrojando flores a su paso, son precedidas por una marcha más alegre y dinámica amenizada por los chinelos y la banda musical que les marca el ritmo. La gente se persigna al paso del Niñopán y algunos se acercan devotamente para besar sus ropas mientras la banda dirige los movimientos de los agitados chinelos y de algunos emocionados espectadores que no logran resistirse al ritmo de Oralia, La Múcura, Los Huaraches, así como algunas canciones *modernas* que integran en su festividad.

Lo del Chinelo nace de Tepoztlán y el baile nace de un rey chinelo allá en Tepoztlán, Morelos. Era un hacendado español que llegó a México y quiso que su gente fuera igual que él. Este hacendado le bailaba a su Cristo cada acontecimiento, cada fiesta que tenía y decía que por qué iba a bailar él solo, "si todo mi pueblo es igual". La imagen no es propiamente de aquí, sino que es una imagen española, usted le verá la barba cerrada y todo lo que es la imagen del chinelo. El rey vistió a todo su pueblo y lo convirtió en una danza, en una comparsa como ahora nosotros la llamamos. En Xochimilco lo de los chinelos comenzó hace 10 o 12 años.

Todos los muchachitos vienen por voluntad y cada quien se confecciona su vestuario. Hay trajes hechos a mano que los hacemos en 200 o 300 mil pesos, hay otros que valen un millón, dos millones o tres millones de pesos, pero también hay uno que vale 10 millones de pesos.<sup>43</sup>

Sobre la confección de los disfraces tenemos la información de una señora de 37 años que vive en el barrio de Caltongo. Sus afirmaciones ilustran la existencia de redes familiares, basadas en relaciones intergeneracionales constituidas para optimizar los recursos (en trabajo) que serán dedicados a la preparación de la fiesta.

Somos nosotras las que hacemos los trajes de los chinelos [...] cuando las mamás no pueden, se encargan a costureras [...] pero mis hijas me ayudan en el quehacer y el tiempo alcanza [...] mi hijo mayor consiguió los sombreros faltantes.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Entrevista con Manuel Salas, quien prepara a los chinelos de la comparsa del barrio de la Asunción (16 diciembre 1991).

<sup>44</sup> Entrevista citada.

Hay consenso sobre la historia reciente de la fiesta (respecto a los chinelos), con pequeñas variaciones (de 10 a 20 años) en cuanto a fechas precisas, justamente porque se trata de registros basados en discursos orales.

Yo le aseguro que en tiempos del padre Reyes Chaparro, que fue con el que hubo choque, no había chinelos, yo me acuerdo que no había chinelos, me consta que no había chinelos. Esto empezó hace 20 años, alguien trajo a los chinelos de Tepoztlán, ya saben que de ahí son originarios y les gustó y luego la gente empezó a aprender el ritmo de los chinelos de Morelos; se consiguieron unas bandas y es lo que está actualmente.<sup>45</sup>

La procesión avanza desde la casa del mayordomo hasta la del posadero entre cohetes, chinelos y música. Al llegar a la casa del posadero, éste da de desayunar a todas las personas que ahí se encuentran. El desayuno generalmente consiste en diversos tipos de tamales, atole, café y aguas frescas. Posteriormente el Niñopán y todo el cortejo se trasladan a la iglesia donde se realiza una misa. Al salir de misa, en un contradictorio ambiente de fiesta y devoción, el Niñopá regresa a la casa del posadero donde se da de comer a todos los asistentes. La comida típica puede consistir en mole, frijoles y arroz, o carnitas de puerco, arroz y salsa; refrescos y aguas frescas.

Por la tarde el Niñopán regresa a la casa del mayordomo.<sup>46</sup> La marcha avanza entre cohetes, castillos, luces de bengala, espantasuegras y los infatigables chinelos. Al llegar a la casa del mayordomo se reza un rosario, se reparte colación a los asistentes y ahí terminan los elementos sacros del evento. Posteriormente la gente se traslada al barrio del posadero donde las calles han sido cerradas e inicia el baile con orquestas que se alternan, mientras que a los asistentes se les distribuyen refrescos y licor con prodigalidad.<sup>47</sup>

Para que un niño pueda empezar a bailar se necesita que ensaye dos meses más o menos. Claro, también depende de la soltura que tenga en su cuerpecito, ya ve que algunas personas somos muy torpes, pero este baile se adentra porque la música es llamativa.

El grupo de la comparsa se dividió en barrios, como ahora: el de los señores es el Barrio de San Antonio; yo tuve el gusto de reunir la comparsa, de enseñarles los primeros pasos. Yo soy del Barrio de la Asunción. Al señor que le toca, quiso que saliera su comparsa de aquí, porque la comparsa del Niñopán es la que está saliendo y la que yo traigo atrás es la que se formó del pueblo, como quien dice. El nombre que

<sup>45</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

<sup>46</sup> Estos sucesos (la ida y el regreso a la casa del posadero) tienen un gran poder de convocatoria. Son actos multitudinarios.

<sup>47</sup> Es muy difícil precisar cuántos millones se gasta un posadero; sin embargo, en 1986 un posadero se gastó entre 15 y 20 millones de pesos en la posada, que como ya señalamos, incluye gastos en cohetes, canastillas, luces de bengala, velas, cacahuates, colación, piñatas, gorros, confeti, serpentinas, silbatos, banda de viento, misa en la catedral, estudiantina, chinelos (que comenzaron por 1976 en Caltongo), comida para todos, bebidas, refrescos, licores, cervezas, aguas frescas, tamales, tortillas, orquestas... Actualmente esa cantidad ha sido ampliamente superada.

se adoptó para ellos es el nombre del Niñopán y la de nosotros Comparsa Xochimilco. Las danzas las hacemos voluntariamente, cada quien se compra su vestuario o lo confecciona. Nosotros teníamos 120 gentes entrenando, que se dividieron entre la comparsa del Barrio de Xochimilco y la comparsa del Niñopán, por pertenecer ellos al Barrio de San Antonio y nosotros al Barrio de la Asunción.<sup>48</sup>

Los ritos que se crean en torno a las fiestas, sobre todo los de naturaleza profana (aunque se enmarcan en el culto al Niñopá que tiene un fondo religioso) presentan elementos innovadores más evidentes que los de naturaleza sacra. El rescate de los chinelos es una novedad en la comparsa xochimilca (a pesar de su origen lejano) y también lo son ciertas piezas musicales y muy particularmente la canción “Amigo” de Roberto Carlos, cantante brasileño con gran arraigo popular y quien es bastante conocido en México. Como hemos mencionado, las posiciones de mayordomo y posadero implican para sus detentadores la erogación de fuertes sumas de dinero, pues los gastos son grandes, a pesar de la colaboración aportada por las redes de familiares, amigos y vecinos.

Hace tres años que fui posadero; en ese tiempo me trajeron a retocar un niño dios de Juquila, Oaxaca, entonces lo restauré, fui a la casa y venían unas ancianas, como diez señoras, rezándole todo el día al santo niño de Oaxaca, yo pensé que era un niño dios de yeso, ya lo restauré y le dije mire, qué le parece si mejor me paga con mezcal doble pechuga, voy a ser posadero en febrero y mejor mándeme mezcal. Me trajeron cuatro galones de 50 litros de mezcal doble pechuga, también vendí mi plaza de maestro porque me absorbía mucho tiempo —ya ves que se puede hacer venta de plazas de maestros. La vendí para echar toda la casa por la ventana, pero la fiesta quedó muy bonita. Ser mayordomo implica principalmente ofrecerle algo a alguna de tus divinidades, ya no un ramo de flores, sino ofrecerle una fiesta que para nosotros es más importante que regalarle una esclava de oro o un anillo de diamantes, que no nos saldría muy caro con relación a una banda que ahorita te viene costando tres millones de pesos o más y esos tres millones de pesos ¿quién te los va a dar de limosna?, no te los va a dar la gente, para nada. Aparte échate unos tamales de a mil varos, tu atole y la comida, ¿quién te va a dar ese dinero? Somos muy afines de cooperar entre nosotros, pero una cosa es cooperar y otra regalar dinero; yo voy y coopero con mi trabajo para que el niño dios esté puesto, para que tenga algo de escenografía. La mayordomía no deja dinero para nada. En mi caso cuando fui posadero, mis hermanos me dijeron: yo te voy a ayudar con una carga de maíz, una carga son 1000 kg de maíz para los tamales, me dieron carga y media, otro de mis hermanos me dice: “yo te voy a ayudar con la mitad de lo que cobre la banda”, entonces hay una cooperacha, pero estar dándole de comer a la gente tres días antes, para que te vayan a preparar el mole, porque las señoras te van a ayudar y hay mucha cooperación, pero no de cooperación económica, cooperación para la organización, no pagas meseros, no pagas molineros, no pagas nada, porque llegan las tías y que vamos a cocer el arroz y ahí ves diez, ocho tías. A las personas mayores acá se le llaman tías aunque no tengas parentesco, pero las tías en el momento en que se van tienes que tenerles listas sus canastas para que se lleven su comida.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Martín Salas, entrevista citada.

<sup>49</sup> Jaime Anzures, entrevista citada.

El mayordomo concentra diversos elementos de cohesión social mediante el mantenimiento de la tradición y el culto al Niñopán; la mayordomía representa prestigio cristalizado y el mayordomo es motivo de reconocimiento colectivo. Algunos trabajos han tratado de demostrar que el móvil que conduce a las personas a solicitar la mayordomía obedece a una racionalidad instrumental, pragmática. Creemos que esta visión resulta reduccionista y que subestima la función del culto y de la religiosidad popular en la reconstrucción de la identidad cultural xochimilca. A partir de la observación directa hemos podido comprobar la gran cantidad de dinero que se gasta en las posadas y cambios de mayordomía, a la cual se añaden los gastos cotidianos asociados con el mantenimiento del culto. Reducir la participación de los mayordomos y posaderos al interés individual limita las posibilidades de comprensión de un culto que forma parte de la mística popular, la cual a su vez participa de manera central en la configuración del orden y sentido de vida de los xochimilcas. Al respecto resulta interesante la opinión del mayordomo Juan Rubí:

Nosotros pedimos al niño hace veinte años y desde hace veinte años comenzamos a comprar que tazas, cazuelas, platos, cucharas, empezamos a construir esta casa y a prepararnos para ese día [...] Siempre hay personas que ayudan al mayordomo, no sé si todos los mayordomos hagan lo mismo que yo hice, pero yo le voy a explicar lo que a mí me pasó: nosotros no dejamos de trabajar, bueno dejamos de trabajar los días clave ¿verdad?, en la fiesta del recibimiento del niño, en estos días de posadas, nos vamos a dedicar un poquito, o más a acompañar al niño, pero durante el año nos dedicamos a nuestro trabajo normal que es vender tortillas. Independientemente de que mi esposa es maestra, yo trabajo en la Secretaría de Comercio, y este año sí pedí permiso.

El culto constituye un poderoso elemento de construcción-reconstrucción de las redes de relaciones cotidianas e imaginarias de la población xochimilca; una forma de redistribución del ingreso<sup>50</sup> y de renovación de elementos solidarios de carácter comunitario, tanto por su connotación abierta, donde todos son invitados, como por la posibilidad de compartir el alimento. Asimismo, las fiestas de culto que como ya señalamos superan al número de días del año, constituyen referentes centrales de la identidad cultural xochimilca. Otro elemento fundamental de estos eventos lo constituye la relación entre iglesia y comunidad. A pesar de que estos eventos poseen una dimensión social que rebasa la experiencia mística y va mucho más allá de los espacios religiosos institucionales, las festividades y cultos aludidos poseen importantes vínculos con la Iglesia católica, la cual participa de las actividades y se beneficia de las múltiples misas que se ofrecen a las imágenes de culto. Esta relación, de raíces antiguas, puede remontarse hasta el inicio del proceso de conversión al cristianismo de las comunidades nativas por parte de la Iglesia católica, la cual, hasta nuestros días, interviene en muchos de los actos de culto popular sin controlar necesariamente su proceso.

<sup>50</sup> En la investigación antropológica son constantes las referencias a la fiesta vista como un mecanismo de redistribución del ingreso.

El maestro Arenas en alguna ocasión me aconsejó: “lo que los sacerdotes te pidan pues acéptalo”. Realmente ellos no se meten, ellos se dedican a recibir a la imagen, a celebrar las misas, dan algunas pequeñas orientaciones, sugerencias, pero con ellos no hay ningún problema, por lo menos en este año, quién sabe si en mayordomías anteriores haya sucedido algún conflicto, pero este año afortunadamente no. El niño es de la iglesia, es de la parroquia, nosotros lo tenemos, se puede decir que prestado, tan es así que regresa en diciembre a su casa que es la parroquia, pero por tradición, el niño lo trajeron para evangelizar esta parte de lo que es ahora la cabecera de Xochimilco y por tradición se ha seguido así; creo yo que ésa es la razón por la que el niño no tenga sede en la iglesia, pero cuando quiera, pues regresa, es su casa. Creemos todos que la imagen del niño está con nosotros porque fue, de alguna manera, un medio por el que los frailes franciscanos evangelizaron a los nativos de aquí de Xochimilco, como que se les facilitó, que por medio de la imagen se rezara el rosario todos los días, se llevara a misa cada domingo,<sup>51</sup> porque inicialmente era cada mes, pero actualmente lo llevamos casi todos los días; entonces eso facilitó la evangelización desde que se empezó a edificar San Bernardo, o sea hace aproximadamente 400 años.<sup>52</sup>

Resulta difícil precisar el costo de asumir la responsabilidad de una mayordomía, pues implica un largo proceso de preparación que puede ir de 20 a 40 años o más. Tiempo durante el cual el futuro mayordomo ahorra, junta los utensilios que requerirá y se rodea de las personas (principalmente familiares y vecinos) que le ayudarán con su trabajo y participarán en la organización. La preparación del mayordomo implica un trabajo colectivo en el cual participan las redes de parientes y vecinos, pues también es un motivo de orgullo tener al Niñopán en el barrio.

Otra forma en la cual la comunidad se involucra en las actividades de preparación del futuro mayordomo o de los posaderos es mediante apoyos indirectos; por ejemplo, si el futuro mayordomo o posadero posee un negocio como una carnicería, los residentes acuden a comprarle la carne a él, independientemente de que en los grandes supermercados la puedan adquirir a precios más bajos, pues los xochimilcas saben que de esta manera están ayudando a quien tiene una responsabilidad importante para con la comunidad.

El Niñopán acrisola (sin agotarla) la identidad xochimilca; es una referencia fundamental para la identidad cultural de quienes en él depositan su fe. Al igual que la Tonantzin pervive tras la Virgen de Guadalupe, el sentimiento de identidad xochimilca subyace en la figura del Niñopán. La construcción del *nosotros* se proyecta en los símbolos fundamentales de esa identidad, y de esta manera, la po-

<sup>51</sup> La alusión a la evangelización realizada por los franciscanos destaca la importancia de este proceso como uno de los mitos fundadores xochimilcas. (Esta discusión es parte de la historia oral; en etapas posteriores de nuestra investigación deberá ser estudiada con detenimiento.) De acuerdo con los testimonios que escuchamos, antes no se realizaban las misas dominicales del Niñopán, sino que éste permanecía en la casa del mayordomo, con lo cual podemos comprobar que hay una mayor cercanía entre la iglesia y el culto popular, sobre todo después del conflicto de los años sesenta.

<sup>52</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

blación de Xochimilco reconoce los rasgos de sus niños reflejados en la fisonomía del Niñopán:

El Niñopán no es un niño con cara de europeo, es un niño indígena, tiene cara de indio; vele su copetito aquí, su mecherito apenas saliendo, es un niño lacio, no es un niño como los que has visto que hay en muchos lugares, el niño dios así bonito, ojos azules, perfil europeo, éste es de nariz chata y todo gordo, es muy bonito estéticamente, es muy bonita la escultura y yo creo que es parte de todo esto. Si te das cuenta acá toda la gente de Xochimilco es gorda, no hay mucha gente delgada, las señoras de treinta y cinco, cuarenta años, ya no cuidan la figura, no van a los aerobics como en el centro, sino que aquí son desparramaditas.<sup>53</sup>

Otras percepciones sobre el carisma del Niñopán (construido en este caso sobre su aspecto físico) y su parecido con los niños de Xochimilco coincide con las anteriores. La recurrencia de estos enunciados (aparecidos en cuatro entrevistas) tal vez apoyen la interpretación de que por este medio (o sea, por el establecimiento de similitudes) se producen juicios legitimadores.

Algunos niños de aquí de nuestro pueblo tienen mucho parecido al niño, quizás las entradas, quizás la forma de la cara, pero tiene mucho parecido al niño y eso sí me consta, pues en alguna ocasión conocimos a unas religiosas y les platicamos que en un futuro íbamos a tener la imagen del niño aquí en la casa; ellas conocieron la imagen y le tomaron mucho afecto. Pasaron unos dos años y mi hijo nació, y cuando lo vieron dijeron: se parece al Niñopán, porque los rasgos de los niños de Xochimilco son muy parecidos al niño. Yo veo en otros niños y sí se parecen al Niñopán.<sup>54</sup>

Yo sentí igual cuando recibimos al niño y cuando nació mi hijo, nada más que cuando nació mi hijo era así como muy familiar, muy íntimo, y cuando el Niñopán, todo mundo estaba viendo, pero yo lo sentí exactamente igual; desde ir a comprarle su moisés, su ropa de cama, prepararle su recámara, igual que el otro, nada más con esa diferencia, que con mi hijo todo fue muy pequeño, muy íntimo, muy familiar, y con el Niñopán, todo el mundo estaba viendo qué hacía. Me produjo la misma alegría pero más tensión, inclusive cuando nació mi hijo y yo ya muy contento lo iba a abrazar, mi primera reacción fue ¿cómo lo abrazo?, y cuando recibimos al Niñopán y ya todo el mundo se había ido, mi esposa y yo lo íbamos a pasar a su recámara y dijimos, ¿ahora cómo desvestimos al niño?, la misma sensación de ignorancia de papás nuevos que no saben qué hacer con su hijo.<sup>55</sup>

El niño dispone de un sitio de culto al cual diariamente asisten las visitas, pero también cuenta con una recámara que es donde duerme. Éstos son los mejores lugares de la casa, con lo cual se demuestra el sitio de honor que el niño tiene. Al caer la noche, los mayordomos (frecuentemente la mujer), después de rezar el rosario, cambian el vestuario del niño, le ponen sus pijamas o ropa apropiada de acuerdo con la temperatura y lo trasladan a su recámara. Al siguiente día, el ritual

<sup>53</sup> Jaime Anzures, entrevista citada.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

se realiza temprano por la mañana, cuando el niño se viste con un nuevo atuendo y es trasladado al sitio de visita.

La ropa interior del niño me pareció bellísima, algunas personas le ponen pijama, pero a nosotros no nos gusta, sino que nada más le quitamos la ropa exterior y lo dejamos en ropita interior que es muy bella y cuando el niño tiene calor, pues se quita los calcetines, porque en el mes de mayo en algunas ocasiones que lo sacaba mi esposa ya no tenía calcetines. Dicen que en algunas ocasiones cuando el niño no está contento en el lugar donde está, llora. Nosotros tratamos por todos los medios que eso no sucediera aquí y hasta ahorita no ha sucedido.<sup>56</sup>

Los elementos presentados nos muestran el lugar privilegiado que el Niñopán posee como figura de culto popular de los xochimilcas. Sin embargo, también pudimos observar que su importancia no se circunscribe al ámbito de la religiosidad, sino que cumple funciones importantes en la organización social y en la definición de un orden cultural entre los habitantes de la Sementera de las Flores.

#### 7. VARIACIONES EN TORNO A LAS IDENTIDADES CULTURALES (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Tanto las relaciones sociales históricamente situadas (ilustradas con los mitos fundadores) como la mística popular (ilustrada con las fiestas), funcionan como matrices identitarias<sup>57</sup> simbólicamente organizadas. Tales matrices implican la elaboración concomitante de demarcaciones simbólicas tanto objetivas como subjetivas. Estas demarcaciones permiten la identificación del grupo diferenciándolo del resto (o sea, de aquellos que no comparten los rasgos ponderados como definitorios de la identidad).

A diferencia de ciertas posturas esencialistas, destacamos que las identidades se encuentran sujetas a cambios, lo cual no conduce de manera inevitable a la atenuación de identidades tradicionales frente a las nuevas construcciones identitarias. Las producciones simbólicas de cohesión social pueden reinventarse, reactualizarse o incluso ser sustituidas por nuevos componentes que participan en la reedición del *nosotros*. Es por ello que las identidades aluden a *procesos* y se construyen desde referentes reales o inventados, objetivos y subjetivos, autoconstruidos y seleccionados por el grupo, o heteroconstruidos por otros grupos sociales, elementos que se establecen dentro de ámbitos de disputa por la participación en la construcción del sentido social.

Como hemos mencionado, las identidades pueden estar relacionadas con marcos culturales tradicionales de naturaleza mística o secular, que son referentes fundadores de identidades grupales anclados en las prácticas sociales del

<sup>56</sup> Juan Rubí, entrevista citada.

<sup>57</sup> Este término lo tomamos de Gilberto Giménez.

grupo, pero también pueden derivarse de intereses compartidos o de respuestas a *condiciones inéditas*, desde las cuales se suelen establecer nuevos nexos identitarios. En esto reposa el peso procesual y situacional implicado en la formación de las identidades.

En las sociedades complejas, los campos abiertos para la formación de identidades son varios y no operan aisladamente: más bien se presentan como dimensiones vinculadas en el marco de una cultura históricamente constituida. Por esta razón encontramos dificultades para separar analíticamente los diferentes tipos de identidad.

Como se desprende de lo dicho anteriormente, la cuestión de las identidades no puede ser abordada desde un punto de vista estático, sino más bien a partir de una visión dinámica y procesual. La idea de proceso se remite a la de movimiento, de cambio, de integración de situaciones y experiencias nuevas que van transformando o redefiniendo prácticas culturales previas. La idea de *dinámica* se refiere a la conjugación de varias *experiencias* que se enfrentan, se sostienen y se combinan, lo cual puede implicar diversos grados de conflicto.<sup>58</sup>

Entre los ámbitos que intervienen en la construcción de las identidades culturales están los organizados en torno a relaciones sociales de naturaleza íntima tales como la familia y el barrio. Sin restar importancia a los mencionados ámbitos hay que tener presente que la transmisión generacional de las herencias culturales y el contenido mismo de las acciones productoras de cultura son ininteligibles a partir de un análisis que privilegie a los individuos o a un grupo particular (analizado en un corte del tiempo) y subestime el contexto más amplio en que se insertan, pues en él circulan y se intercambian normas, valores, percepciones atadas a símbolos, producidos macrosocial e históricamente, que funcionan como matrices identitarias. Desde esta óptica, las diferentes alteridades y otredades cobran sentido dentro de un ámbito relacional *estructurado* y se construyen como tales a partir de su inserción en un campo de interacción que implica un proceso de interpelación dentro de relaciones sociales *estructurantes*.

Las identidades culturales se construyen bajo procesos de concertación, discusión y conflicto. Las de naturaleza subalterna, insertas en relaciones subordinadas frente a las culturas hegemónicas, se redefinen de manera recurrente, pero ambas son realidades que se complementan, se rechazan, se superponen o se niegan.

Los procesos identitarios tienden a reconocerse o diferenciarse a partir de una mayor o menor similitud en las condiciones objetivas de vida, donde las clases sociales poseen un peso importante pero no definitivo. Estas últimas juegan un papel fundamental en las delimitaciones identitarias, pero han perdido la fuerza definitoria que tuvieron antaño en la ordenación social y cultural frente a complejos procesos mediados por las industrias culturales.

<sup>58</sup> Esta argumentación sirve para explicar la emergencia de sincretismo, siempre y cuando las experiencias sean vistas no tanto como cristalizaciones inamovibles, sino más bien como consecuencias de acciones negociadas, manifiestas en una nueva expresión que combina herencias y actualidades.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Jazmine: "Las chinampas en México", INAH, México, 1987 (mimeo.).
- Berger y Luckman: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1989.
- Bourdieu, Pierre: *La distinción. Critique sociale du jugement*, Les Editions Minit, París, 1979.
- Canabal, Beatriz, Pablo Alberto Torres y Gilberto Burela: "Agricultura y empleo en el Distrito Federal, el caso de Xochimilco", en *Argumentos*, núm. 6, UAM-Xochimilco, México, 1989.
- De Lauretis, Teresa: *Technologies of gender. Essays on Theory, film and fiction*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- Díaz del Castillo, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. Patria, México, 1983.
- De Alzate y Ramírez, José Antonio: "Memoria sobre agricultura" (1791) en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera, compilación histórica*, Universidad de Chapingo, México, 1983.
- Farías Galindo: "Los mayordomos hasta el año 2017" en Revista *Huetzálin*, año 1, núm. 11, Archivo Histórico de Xochimilco, México, 1985.
- Federico, Teresa: "Xochimilco: la tradición que se niega a sucumbir", en *Acta Sociológica*, núm. 1, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1991.
- Garza, Gustavo: "La Ciudad de México como centro comercial e industrial en el Siglo XIX", en Gustavo Garza (comp.), *Atlas de la Ciudad de México*, El Colegio de México/DDF, México, 1986.
- Gibson, Charles: *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1986.
- Giménez, Gilberto: Intervención en el III Coloquio Paul Kirchhoff, Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), México, 1992.
- Grupo de Estudios Ambientales y Fundación Friedrich Ebert: *Plan para la regeneración ecológica y el desarrollo de la cuenca hidrológica de Xochimilco*, coordinación de Alfonso González Martínez, GEA, México, 1990.
- Horcasitas, Isabel: "Los indígenas del D.F.", en *Acta Sociológica* núm. 1, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1991.
- INEGI: *Xochimilco: Cuaderno de Información básica Delegacional*, INEGI, DDF, México, 1991.
- León Portilla, Miguel: *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude: *Mitológicas*, F. E., México, 1968.

- López Medina, Inés: "Xochimilco prehispánico: 866-1196", en Revista *Huetzálin*, núm. 4, año I, junio de 1984.
- Lomnitz, Claudio: "Clase y etnicidad en Morelos. Una nueva interpretación", en *América Indígena*, núm. 39, México, 1979.
- Mécatl, José Luis: "La agricultura chinampera y los campesinos", ed. mimeografiada, CES, s/f.
- Olmos, Andrés de: Revista *Huetzálin*, núm. 4, año I, junio de 1984.
- Revista *Rescate Ecológico*, diciembre de 1990.
- Reyes H., Alfonso: *Xochimilco*, DDF y Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, México, 1982.
- Rodríguez Becerra, Salvador: "Introducción" en C. Álvarez Santaló, María de Jesús Buxós y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular: antropología e historia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Rojas, Teresa: "Presentación" en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera, compilación histórica*, Universidad de Chapingo, México, 1983.
- Salles, Vania: "Xochimilco: Perdurabilidad de la tradición en un contexto de cambio", en *Estudios Sociológicos*, núm. 29, El Colegio de México, México, en prensa, 1992a.
- Salles, Vania, "Las familias, las identidades, las culturas", en José Manuel Valenzuela (comp.), *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, en prensa, 1992b.
- Sánchez Nava, Pedro Francisco: "La importancia de las chinampas en la fundación y desarrollo de México-Tenochtitlan", en Varios autores, *Por la regeneración de Xochimilco*, Ed. GEA, México, 1989.
- Sanders, William: (1957): "El lago y el volcán", en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera, compilación histórica*, Universidad de Chapingo, México, 1983.
- Santamaría, Miguel: "Las chinampas del Distrito Federal", en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera, compilación histórica*, Universidad de Chapingo, México, 1983.
- Shilling, Elisabeth: "Los jardines flotantes de Xochimilco", en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera, compilación histórica*, Universidad de Chapingo, México, 1983.
- Torquemada, fray Juan de: *Monarquía Indiana, De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, UNAM, México, vol. II, 1975.
- Tylor, Edward B. (1861): "Fragmento sobre las chinampas", en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera*, Universidad de Chapingo, México, 1983.

Varios autores: *Por la regeneración de Xochimilco*, Memoria del Encuentro regional de 1986 (obra colectiva), Ed GEA, México, 1989.

Valenzuela, José Manuel: "Mística popular subalterna en la sementera de las flores", en *Informe del proyecto "Mujer, salud y medio ambiente en Xochimilco"*, UNRISD-El Colegio de México, México, 1992a.

Valenzuela, José Manuel: "Introducción", en *Decadencia y auge de la identidad: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, en prensa, 1992b.

Vera, Ramón: "Xochimilco. Este horizonte chinampero", en *México indígena*, núm. 38, México, 1991.

West, Robert y Pedro Armillas (1959): "Las chinampas de México. Poesía y realidad de los jardines flotantes", en Teresa Rojas (comp.), *La agricultura chinampera*, Universidad de Chapingo, México, 1983.

Zamora Acosta, Elías: "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos de la ciudad de Sevilla", en Álvarez Santaló, María de Jesús Buxós y S. Rodríguez Becerra (coords), *La religiosidad popular: antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, 1989.