

Universidad Autónoma Metropolitana

IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y

Humanidades

392 T.
UAM-I
S

Lic. en *Antropología Social*

A. de Concert. CULTURA

CARGOS RELIGIOSOS: como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa, D.F.

U. A. M. IZTAPALAPA BIBLIOTECA

TESIS que para acreditar las asignaturas "Investigación de Campo" y "Seminario de Investigación" que presenta:

ARMANDO SANCHEZ REYES,

Comité de Tesis.

Director: *Carlos Garma N.*

Lector: *Ingrid Rosembtueth V.*

Lector: *Raúl Nieto C.*

México, D.F. 1990

En memoria de mi padre.

Felix Sánchez T .

126642

Para mi madre por su confianza, entusiasmo y amor que me ha dado.

Máxima Reyes de S.

Para Tere por la lucha conjunta de nuestros objetivos.

A mis hijos Israel y Ricardo .

10-23 TCR

I N D I C E

	Pag.
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACION.	
Marco teórico.	7
Hipótesis	17
Operacionalización.....	18
II. LOCALIZACION Y PROCESO HISTORICO DEL ESPACIO CULTURAL.	
Localización	19
Clima	19
Servicios	21
Barrios.	22
Poblacion.....	24
Antecedentes históricos.....	26
Definición etimológica	26
Origen y fundación de Iztapalapa.....	27
Habitat ecológico y agricultura	29
Etapa Colonial	33
Religión.....	35
Agricultura y economía.....	36
Etapa Porfirista.....	38
Etapa post-revolucionaria y moderna.....	38
La expropiación como medio de apropiación.....	43
Proceso económico	46

III. ESTRATIFICACION SOCIAL

Ocupación y formación de estratos sociales.....	65
Vivienda.....	67
Familia	70
Diversión y esparcimiento.....	72
Afiliación religiosa	73
Observaciones finales.....	75

IV. EL SISTEMA DE CARGOS Y RELIGIOSIDAD POPULAR.

Introducción.	83
La configuración del espacio religioso	85
Estructura y clasificación del sistema de cargos.....	90
Estructura y ciclo anual de las mayordomías	98
Lista de espera	100
Confirmación del cargo	100
Presentación pública de un mayordomo.....	101
El recibimiento.....	101
Día titular y de función del mayordomo	103
La mayordomía y la cosmovisión Iztapalapense	107

V. LAS MAYORDOMIAS DEL SEÑOR DE LA CUEVITA.

Ritual ideológico.....	112
Ritual local.....	113
Peregrinaciones.....	119

**VI LA SEMANA SANTA: REPRESENTACION TEATRAL DEL SISTEMA
RELIGIOSO POPULAR.**

El contexto histórico social de la representación 132
Todo se ha consumado..... 141

VII. CONCLUSIONES.

VIII. BIBLIOGRAFIA.

AGRADECIMIENTOS

En las diversas etapas de elaboración de este trabajo estuvieron involucradas un sinnúmero de personas a quienes les estoy agradecido. En primer término, quisiera dar las gracias a los habitantes del pueblo de Iztapalapa, quienes me dedicaron su valioso tiempo para que yo pudiera realizar mi investigación. Con todos y cada uno de ellos estoy en deuda por regalarme incondicionalmente su tradición oral y su amistad.

Al maestro Carlos Garma debo su apoyo y dirección incondicional en este trabajo. Al maestro Raúl Nieto por su crítica y valiosos comentarios que contribuyeron al mejoramiento de la investigación.

También debo agradecer a los profesores; Ingrid Rosembueth, Ricardo Falomir, Cristina Díaz de la Serna y Eduardo Nivón de quienes obtuve apoyo y ayuda en el transcurso de la carrera

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACION

TEMA: CARGOS RELIGIOSOS: Símbolos de identidad étnica de los grupos sociales en Iztapalapa, D.F.

El estudio de los cargos religiosos como símbolos de identidad étnica del pueblo de Iztapalapa; hacia una "resistencia cultural".

PROBLEMA: El estudio de los cargos religiosos en ocho barrios del pueblo de Iztapalapa como símbolo de identidad étnica. Valiéndose de la religión católica, la comunidad reafirma su identidad étnica-local, a la vez que estas prácticas religiosas, mantienen la cohesión social de sus miembros y grupos sociales que consolidan el sistema.

Habiendo cursado el área de Cultura; me interesé por los cursos que se impartían sobre el tema de religión, por lo que durante mi primera práctica de campo la realice sobre el sistema de cargos en Tepoztlán Mor: (vease: Armando Sánchez R. 1983), y la segunda sobre rituales religiosos en dos zonas del D.F., (Armando-Sánchez R. 1985); temas afines que siguieron una secuencia de trabajo que planteara la tercera práctica de campo para la tesis .Los resultados obtenidos de las dos primeras prácticas, dieron lugar a una hipótesis que se encamina a formular que los cargos religiosos en la actualidad, son prácticas que efectúan grupos locales para reafirmar su identidad étnica hacia una resistencia cultural que se antepone a la desaparición de las mismas que forman parte de un entorno social histórico de tradiciones y costumbres (no estáticas) que forman parte esencial de la vida comunitaria de los pueblos de Mesoamérica.

El problema a abordar no se puede tomar desde un punto directo o aislado, sin antes retomar un marco teórico general que nos ayude a definir -

conceptos básicos para entender la estructura del sistema de cargos, por diversos autores. La revisión de estos, presentan al sistema de cargos, como la organización social tradicional de la cual forman una estructura socio-religiosa, vinculada a los diferentes puestos políticos de una comunidad indígena. Así, el problema de estudio se ubica en una zona de Iztapalapa, D.F., en la cual este marco teórico resulta ineficiente para la investigación, ya que estos autores han trabajado en comunidades indígenas, lo que implica que sus hipótesis esten dadas en base a la misma actividad religiosa como parte-exclusiva de las comunidades indígenas, es decir sólo son analizadas a partir de la estructura socio-económica de los grupos étnicos.

En el caso del pueblo de Iztapalapa, comunidad que hace muchos años dejó de ser una comunidad indígena, abierta al capitalismo; la actividad religiosa persiste por medio del sistema de cargos que posiblemente no tienen relación alguna con la organización política, sino que persiste con el fin de reafirmar su identidad étnica ante otros grupos sociales.

El grupo social al que se alude la investigación, se encuentra en su última fase de un proceso de descampesinización, al ser expropiadas sus tierras agrícolas que representaban sus medios de producción; esto nos lleva al análisis que Jorge Durand hace en San Bernabe Ocotepc D.F., (1983): cuando el gobierno del D.D.F., hace una expropiación de tierras agrícolas, con el objeto de expansión de la zona megropolitana; sucede un proceso que los marxistas llaman la liberación de su fuerza de trabajo, lista para ser vendida ó explotada por el capitalismo: en Iztapalapa, se observa un proceso semejante, cuando en abril de 1970 se dicta la ley de expropiación de las chinampas del pueblo de Iztapalapa, para la construcción de la central de abasto.

La relación que hay con este proceso de descampesinización, implica el análisis de afectación o no efectación al sistema de cargos religiosos y qué sucede con el calendario agrícola de los chinamperos. Así como la nueva categoría de clase social a la que se incorporan despues del proceso de descampesinización:

PREGUNTA:

¿Cuál es la actividad económica de los chinamperos, después de la expropiación de sus chinampas?

Jorge Durand, argumenta en su estudio que los campesinos, en el caso de San Bernabé Ocotepéc, tiende a vender su fuerza de trabajo a los centros urbanos más cercanos al pueblo o en el mayor de los casos, la indemnización de sus tierras, creó la posibilidad de que los campesinos se generaran un autoempleo con el establecimiento de un negocio, etc.

¿Cómo fue utilizado el dinero de la indemnización que recibieron los chinamperos de Iztapalapa?

¿Como se expresa la identidad étnica de la comunidad en la resistencia cultural?

M A R C O T E O R I C O

Los temas generales que ocupan esta investigación: Religión, Identidad étnica y cargos religiosos. Así como los conceptos que utilizaré para su desarrollo han sido tratados por numerosos autores, con anterioridad. Algunos de ellos sólo son de revisión, pero no dejan de ser importantes a los que son básicos en la investigación.

En principio, entendemos por religión: según Durkheim: "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que adhieren a ellas", (En Joseph Ferraron, 1985, p.18).

A partir de este concepto, los antropólogos especialistas en religión empiezan a trabajar en diferentes conceptos sobre, qué es religión, -- con el enfoque durkheimiano.

" La religión puede considerarse como un sistema de relaciones sociales en que hay interacción entre los seres humanos y los sobrenaturales",

(Horton 1960, Spiro 1965).

La dualidad que establecen Spiro y Horton del mundo sobrenatural y el humano, Durkheim, define que lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprendible, (En Joseph Ferraro 1985).

Por otro lado el sociólogo Peter Worsley en un capítulo de su obra Al son de la trompeta final, distingue las diferentes categorías de la religión, al analizar las definiciones de los antropólogos Nadel y Spiro:

"(. . .) Nadel observa correctamente que analizar los vínculos existentes entre la religión y otras esferas autónomas de interés: la comprensión del universo; la moralidad; el mantenimiento de la sociedad en cuestión no nos ayuda a distinguir exactamente que es la religión", (Peter-Worsley, 1980, p.37).

Porque la religión no es algo funcional dentro de una sociedad, -- puesto que el hombre no necesariamente necesita ser religioso, ya que la ciencia puede proporcionar una satisfactoria comprensión del universo, por lo que la religión no tiene funciones, sino competencias:

"El orden social apuntalado por una religión establecida o dominante presenta una superposición de orden institucional, una dimensión suplementaria de congruencia, de la que carece la política secular (...), la ética religiosa, la política validada por la religión, difieren francamente de aquellos, en los que falta esta dimensión. (es importante repetir que muy bien puede faltar: (la religión tiene "competencias", no "funciones", (Peter Worsley 1980, p.39)

Para Clifford Geertz, la religión, al ser está simultáneamente un modelo de la realidad y un modelo normativo para la realidad, le es posible imponer actitudes y disposiciones al hombre frente a la vida. Estas disposiciones pueden resumirse en dos: estados anímicos y motivaciones. Los primeros son significativos por el contexto que los origina y los segundos por -- las finalidades que persiguen. (Geertz 1966).

Con respecto a lo anterior, Geertz nos recuerda: "que el hombre es tá continuamente desplazándose de un common-sensical perspective (la realidad de la vida cotidiana) a una religious perspective. El hombre es más religioso en una ceremonia que en el desempeño de sus labores domésticas. El ritual tiene por objeto fusionar estas dos perspectivas de manera que al regresar el hombre a la vida cotidiana consiba la "realidad" de acuerdo al -- orden cósmico impuesto por los símbolos religiosos.

La religión, nos dice Geertz, es sociológicamente importante no -- porque describa al orden social, sino porque la moldea", (En Cristina Diaz de la Serna, 1985, p.26).

Finalmente, dentro de las diferentes definiciones que dan algunos- autores especialistas, sobre religión, se desprende una categoría de la mezcla de religiones a la que definen como, "sincretismo religioso":

"amalgama de elementos de fuentes culturales muy diferentes. Coexisten conceptos y prácticas provenientes de las religiones del mundo junto con costumbres aborígenes, lo que podría asombrar a un observador por ser un estilo incongruente. Por ejemplo en Mesoamérica no resulta extraño encontrar a Jesús, María y a varios santos incorporados al panteón maya o azteca- y adorados junto con dioses del lugar" , (Philip K Bock 1977, p.399).

Zantwijk, en su libro, Los servidores de los santos; define como -- sincretismo religioso, "La aculturación, transaculturación o mezcla de cultu- ra, son términos que se emplean para indicar un intrincado complejo de proce- sos y fenómenos sociales, por ejemplo: las ideas religiosas indígenas se -- mantienen vivas y llenan el corazón de los tarascos, dejando poco lugar para el cristianismo. Pero para sobrevivir la mejor religión tuvo que usar ro- pas nuevas", (Zantwijk, 1963, P.194).

Al referirnos a un grupo social, en el tema que nos interesa es -- necesario hablar de su historia y procedencia por lo que es de vital impor- tancia definir el concepto de identidad étnica.

"Un grupo étnico se caracteriza por tener una lengua propia y por compartir un conjunto de valores, tradiciones y costumbres que se encuentran involucrados en una red más o menos solida y permanente de relaciones sociales (familiares, económicas, políticas y religiosas). A veces se fortalece con rasgos biológicos o racionales reales o supuestos, pero esto no siempre es el caso".

"Los grupos indígenas en México son portadores históricos de culturas étnicas bien definidas. Estas no han permanecido estáticas. Aunque algunos de sus elementos (principalmente la lengua) son de origen prehispánico, la existencia objetiva de estas culturas étnicas no reside en su mayor o menor acercamiento a supuestos orígenes prehispánicos sino al grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y a su capacidad de normar el comportamiento y las relaciones sociales de estos en el seno de las estructuras comunitarias dadas", (stavenhagen 1980, p.17).

Para Guillermo Bonfil: "Un grupo étnico es un conjunto estable de individuos que establecen entre sí vínculos de identidad social a partir de que se asumen como unidad política (real o virtual pasada o presente),- que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que se consideran propios están conformados, en primera instancia, por lo que constituyen el patrimonio cultural heredado y, además, por aquellos que el grupo crea, produce y reproduce", (Bonfil, 1985, p.18).

Zantwijk, nos dice que: "La palabra identidad se usa aquí en un sentido relativo, no absoluta. La identidad tarasca se compara críticamente con la de los mestizos, como la identidad de una minoría étnica comparada con la mayoría nacional se refiere a todo el complejo de elementos o aspectos de la vida social y cultural que distingue a la sociedad tarasca de la de los mestizos, por tanto el concepto de identidad (...), no se limita a características específicas de grupo a aspectos y cualidades que se encuentran únicamente dentro del grupo o comunidad en particular (...), cuatro siglos de desarrollo autónomo en una diversidad de campo han contribuido a formar la identidad de hoy en día", (Zantwijk, 1963, p.219).

Zantwijk, argumenta que algunos autores confunden la identidad cultural con la originalidad porque piensan que hay grupos sociales que viven en una etapa en la cual la mitad es prehispánica y la mitad colonial.

En 1979, escriben Gilberto López y Rivas y Javier Guerrero que :- "Un grupo étnico es una agrupación humana cuyos miembros han establecido relaciones entre sí, las cuales , en procesos se han formado históricamente, y se condensan en una identidad cultural (conjunto de creencias, habitos, costumbres y prácticas que son concientizados por el grupo, por su propia identidad y que se transmite a través de las diversas generaciones (G. López y Rivas y Javier Guerrero 1982).

Resumiendo, la identidad étnica de un grupo social se expresa por ser poseedor de una lengua propia, costumbres y hábitos que no son estáti - cos porque sufren cambios que los separan de su originalidad; sin embargo, la capacidad para transmitir estas costumbres y la reproducción de las mismas, es el grado de identidad de un grupo social.

El tema central de la investigación requiere de la revisión de - - otras investigaciones efectuadas con anterioridad entre grupos indígenas, -- para la formulación de una tentativa de hipótesis en los cargos religiosos.

Los cargos religiosos, desde su origen, forman parte de las instituciones indias dotadas por los conquistadores: en el S. XVII estas organiza - ciones se denominan Repúblicas de Yndios y en ellas se estabilizó, poco a po - co el sistema de cargos civiles y religiosos.

"Al mantener a la comunidad aislada y al dotarla de instituciones propias (un territorio, una serie de documentos agrarios, un sistema de car - gos, el trabajo colectivo, las cajas de la comunidad, etc.) el colonizador - español favoreció sin lugar a dudas, lo que Guillermo Bonfil ha denominado - asertadamente, un "enquistamiento" de la comunidad indígena, una estabiliza - ción de los rasgos esenciales de su estructura, que en gran medida, subsiste en la actualidad", (Danièle Dehouve, 1976, p.16).

Uno de los enfoques sobre el sistema de cargos es el que hace - -

George M. Foster, tomando a la sociedad tarasca como un grupo étnico con -- una estructura socio-económica que tiende a ser "igualitaria", para su in -- vestigación toma como esquema teórico el Contrato Díadico, formulado como -- una ley de "reciprocidad", este esquema teórico, antes planteado por Peter -- Blau y Marcel Mauss, es retomado por Foster para el estudio de relaciones -- sociales de una comunidad del lago de Patzcuaro, Tzintzuntzan:

"Una condición satisfactoria es aquella en que hay un justo equi -- librío entre las fuerzas oponentes y la gente; en la que lo Bueno está dis -- tribuido uniformemente y en la que nadie toma indebidamente algo de los de -- más. Esta misma idea del equilibrio nos ayuda a entender el principio básic -- co subyacente en las relaciones sociales. Este principio, (...), es el de -- la reciprocidad entre compañeros, el intercambio justo mediante el cual un -- individuo adquiere el apoyo que necesita en los tiempos ordinarios y en los -- especiales, sin correr el riesgo de que se le acuse de tomar algo de los -- demás " (G.M. Foster, 1976, p. 209).

Dentro de este esquema teórico, Foster dice que es claro que un -- sistema de cargos (Tzintzultzan), servia para el mismo propósito. Era la -- evidencia de que " aquí todos somos iguales", y nadie por mucho tiempo, -- tuvo más de su cuota de los limitados bienes económicos. El prestigio y el -- status fueron únicas cosas que la comunidad podía permitir que un hombre -- acumule grandes cantidades y se pudiera adquirir solamente a traves de lo -- que en la sociedad occidental se conoce con el nombre de consumo conspicuo, -- (Foster, 1976).

Este principio de reciprocidad al que Foster llama "Contrato Díadi -- co", se puede considerar como un modelo sociológico que puede observarse. Su -- utilidad particular como modelo estriba en el hecho de que explica la conduc -- ta de la persona en todas las situaciones socio-económicas; entre los dife -- rentes status; entre los habitantes de la villa, entre los aldeanos y los -- fuereños; y entre el hombre y los seres del mundo sobrenaturales (Foster, -- 1976).

Finalmente Foster, describe todos los posibles contratos díadicos -- que se dan en la sociedad tarasca; establecidos por las leyes de reciproci --

dad, por ejemplo; los de patrón-cliente ya sea un santo católico como - - - patrón y un individuo como cliente que establece una relación de reciprocidad como sería el caso en que el individuo pide un favor al santo de su devoción y a cambio deberá ofrecer algo en pago, ya sea una manda o hacer votos, si el favor es concedido. Esta relación en el concepto de Tzintzuntzeño, -- del "hombre ideal", serían las normas ideales de como debe ser un hombre en el concepto de la sociedad tarasca.

Sin embargo, no se puede estar de acuerdo con Foster; ya que ninguna sociedad indígena es "igualitaria", quizá sólo idealizan normas de - - igualdad que de alguna manera interfieren en la conducta del tzintzuntzeño, puesto que es claro que las sociedades indígenas tienen una estructura social estratificada.

Regresando a Dehouve, el análisis que hace, difiere completamente al de Foster, al argumentar que durante la época colonial hasta la actualidad la creación de los cargos fueron destinados por una parte a asegurar la vigilancia del templo, y por otra a celebrar con regularidad las fiestas - que recuerdan la evangelización del grupo indígena y ayudan al mantenimiento de la iglesia por medio del pago periódico de misas especiales y de tributo indirecto.

Sin embargo, durante la colonia hasta la actualidad los cargos religiosos, son designados coherentemente a los cargos civiles que algunos autores llaman "escala ceremonial, civico-religiosa", es decir un funcionario dentro de la comunidad, para asumir un cargo dentro del cuadro de gobierno indígena, antes tiene que haber pasado por la escala jerárquica de los cargos religiosos desde el más humilde al de más alto prestigio por su costo.

Frank Cancian, uno de los autores que más sobresalen en el tema, -- por su hipótesis bien fundamentada sobre las instituciones indígenas: -- Economía y prestigio en una comunidad maya (1976), analiza la economía de prestigio entre los zinacantecos, comunidad antes estudiada por el profesor E. Vogtz, quien predice que la importancia del sistema de cargos, como la -- institución mediante la cual la comunidad está integrada, será destruida.

En tanto Cancian opone su hipótesis a la de E. Vogtz: " Lo creo posible, o bien que la comunidad sufrira algunas clases de escisiones que al final, determinaran el desarrollo de sistemas de cargos adicionales o bien que los actuales cargos tal vez quedaran restringidos a una elite que surgira más adelante", (Cancian 1966, p.15).

En Zinacantan, comunidad indígena del sur de Chiapas, hay un total de 46 cargos organizados en términos de 4 niveles. En el primer nivel, si un hombre , no ha tenido la experiencia de servir en un cargo, puede hacerlo en uno de los 34 cargos en el nivel humilde, donde después de algunos años podrá servir en el segundo nivel que está formado por 12 oficios y despues de este podra escalar al tercer nivel que consta de 6 cargos y de este podra pasar al último y principal cargo de la comunidad.

"El sistema de cargos es el único sector de la vida pública en el que casi todos los zinacantecos varones participan en alguna medida. El que ocupa un cargo como ya lo he señalado en otra parte (...), recibe un tipo muy especial de prestigio y respeto, que principalmente depende de la cantidad de dinero que gasta en el servicio de su cargo o cargos" (Cancian, - 1966, p.44).

Ya que el prestigio es el valor total de la actuación tal como -- los zinacantecos lo ven... es la diferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en su cargo, la variación según la cual puede compararse él con -- otras que también han aceptado cargos.

El prestigio es una cualidad esquivia, difícil de medir de alguna -- manera sistematica.

Según Cancian, el gasto enorme de cantidades en el sistema de cargos especialmente por los ricos reduce considerablemente la envidia de los -- pobres hacia ellos. Porque el sistema de cargos apacigua esta envidia de -- manera muy eficaz, permitiendo y, en realidad, exigiendo a los ricos que hagan la mayor contribución para las ceremonias religiosas de la comunidad, -- (Cancian 1966 p. 172).

Finalmente, Cancian, afirma que la principal amenaza para el sistema de cargos es el crecimiento demográfico que amenaza directamente a la integración del sistema de cargos ya que el crecimiento demográfico dota a la comunidad de más hombres adultos disponibles a asumir cargos, que el propio sistema no puede absorverlos prueba de ello son las listas de espera. Y la expansión económica que tiene dos aspectos: 1), la riqueza significa que los cargos costosos solo pueden ser servidos por hombres de los que realmente -- pueden ser servidos por hombres de los que realmente pueden ser aceptados en las posiciones disponibles, el respeto tendera a perderse al volverse un logro singular. 2) en la medida en que el sistema de cargos, no consuma la creciente riqueza de la comunidad, esta quedara en manos de los individuos para otros usos que muy bien pueden hallarse en el estilo de vida ladina más que en el indio, (Cancian, 1966, p. 177).

Zantwijk, coincide con Cancian, que los cargos no son un fin, sino un medio para adquirir prestigio, por ejemplo; la jefatura de Ihuatzio, es una carga que no cualquiera puede llevarla por lo que exige sacrificio pero también da honra.

La hipótesis central de Zantwijk, es que sí el sistema de cargos -- es un obstaculo para cualquier forma de desarrollo económico entre los tarascos al respecto nos dice:

" Podemos afirmar que en su forma actual, el sistema de cargos es decididamente un obstaculo para que una comunidad aldeana se desarrolle hacia un sistema capitalista abierto. Pero es muy riesgoso medir el grado de occidentalización con criterios unicamente económicos y en cuanto a esto, -- Ihuatzio hace mucho tiempo dejo de ser comunidad económicamente cerrada. -- Los aldeanos venden articulos de tule, tortillas, pescado, trigo, reses y -- frutas en los mercados regionales donde compran ropa articulos para el hogar, herramientas, cohetes, velas, medicinas, radios y a veces comida para complementar sus proviciones " (Zantwijk, 1974, p. 282).

Podemos pensar, que sin embargo, el sistema de cargos a sobrevivido dentro de una estructura socio-económica capitalista, que al contrario de lo que dice el autor, el sistema de cargos se a adaptado al sistema mercantil, reestructurando sus mecanismos de financiamiento que no es precisamente

el de sociedades que buscan la nivelación económica de sus riquezas, por lo tanto, el sistema de cargos, quizá no sea un obstaculo para el desarrollo - de un grupo étnico; prueba de ello es la misma existencia de estas prácti - cas religiosas de hoy en día.

Otro tipo de análisis, en el sistema de cargos el es que hace - - James Dow, sobre las funciones de la religión pública, que la define así por incluir a grupos humanos, mayores que un solo hombre; y el término de reli - gión privada, la define como aquella que incluye un solo hogar , (James Dow, 1975, p.14).

Según Dow, las funciones sociales del sistema de cargos son: 1) - el sistema político-religioso es un medio para conceder recursos comunales-especiales. 2) el sistema obliga a las familias a consumir sus recursos y - excedentes en actos ceremoniales que benefician a la comunidad. 3) resuelve las tensiones proporcionando una forma de recreación a los que compiten en - tre sí por el poder. 4) las funciones políticas-religiosas delimitan la co - municación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos de - la localidad. 5) control de cohesión física y sobrenatural, (J. Dow, 1975, pp. 20-24).

En cuanto a las funciones económicas que tiene el sistema de car - gos, J. Dow, analiza que no tienen la función de nivelación económica como - lo argumentan, Eric Wolf (1957, pp. 452-471) y Cancian; estas no pretenden una homogeneidad económica sino conservar un sistema redistributivo. El pa - trocinio de las fiestas apoya una economía redistributiva no un sistema de - nivelación de riquezas, según Aguirre Beltrán (En J. Dow 1975, p. 26).

Sin embargo como consecuencia del patrocinio de las fiestas, hay - cierta nivelación de riquezas, pero se comprende mejor el patrocinio como un intento para distruibir la producción sobrante dentro de la misma comunidad.

Si analizamos que en la estructura socio-económica de los grupos-étnicos no hay una igualdad económica y social, como tampoco están exentas - del sistema capitalista, se puede pensar que J.W. Dow , tiene razón al argu - mentar que el sistema de cargos establece unared de intercambios redistri -

butivos de los excedentes de la comunidad y no una nivelación económica como lo plantean E. Wolf y Cancian.

Lo mas elocuente, según J. W. Dow, es que el sistema político-religioso de una comunidad indígena es el motor que estimula la producción de fines de subsistencia con fines redistributivos y reparte con eficiencia -- los excedentes dentro de las corporaciones religiosas sustrayendolas a la clase mestiza dominante, se puede decir que establece un sistema bien definido contra la explotación de los mestizos; sin embargo este sistema económico no tiene acceso a los grandes excedentes generados por la industrialización y en este sentido es un sistema subdesarrollado, (J.Dow, 1975 p.215).

Finalmente el autor concluye: "el éxito que tienen en la actualidad las corporaciones religiosas depende de su habilidad para resistir pacíficamente, pero en forma de resistencia está limitada por las realidades económicas de las cuales las más importantes es el proceso de industrialización controlado por los mestizos. El proceso económico industrial tiene un mayor ingreso de energía per-cápita que el proceso indígena de agricultura de subsistema y esto atrae a los indígenas a la economía de mercado mestizo conforme -- la sobrepoblación reduce el ingreso per-cápita de su proceso de extracción de energía. Para muchos llega un momento en que prefieren incorporarse a las filas del obrero industrial recibe una corriente de trabajadores nuevos, no debido al colapso de estructura social, sino a la sobrepoblación. El crecimiento demográfico en la sociedad indígena beneficia a la economía industrial" (J.W. Dow, 1975, p. 261).

A esta hipótesis se acerca Luigi Tranfo en una investigación que -- hace entre los Otomí del Mezquital:

"Xochitlan posee una organización niveladora, casi centrifuga, cuya función latente es cada vez menos la de mantener una cohesión entre los miembros de la comunidad a través de un comportamiento controlable, sino mas bien la de acercar más al pueblo a la concepción moderna de administración y en -- una toma de conciencia siempre mayor de su integración a la vida nacional. Es decir, es una función cada vez menos y más cercana a las intenciones de las

autoridades centrales", (L. Tranfo, 1975, p.166).

Prueba de esto, según Tranfo, es ver como la fiesta indígena religiosa ha empobrecido porque ya no están ligadas a un conjunto coherente como el antiguo, en el que el civil y el religioso estaban íntimamente ligados, - el ceremonial era el cemento de las actividades y la mayordomía constituía - la base de la redistribución de las riquezas que sin los condicionamientos sociales correspondientes se ha perdido el valor vinculante de las fiestas-- y la repartición de los gastos es la prueba evidente que las fiestas ya no - son un medio de ascenso social.

A esto sugiere Tranfo que; " las relaciones presentes en el lugar, en el caso de Xuchitlan la católica, deberán permanecer celosamente alejadas del plan (integración nacional) de aplicación práctica, dejando que sean los cambios técnicos y sucesivamente los ambientales los que favorezcan el cambio y la actualización de la cultura más bien que la inclusión indicada de - las ideas religiosas superpuestas que sólo aumentarían la confusión", (L. - Tranfo, 1975, 324).

El enfoque que hace Tranfo a lo largo de su investigación sobre religión, crítica duramente a la iglesia católica debido a que está genera una ideología de sumisión y hundimiento económico del indígena, lo que finalmente contribuye al empobrecimiento de la comunidad.

Algunos autores como Nestor García Canclini hablan del sistema de cargos, partiendo de una visión marxista, desde la funcionalidad de elementos tradicionales de sociedades precapitalistas que subsisten dentro del sistema capitalista, es el caso de las culturas populares como cultura subalterna:

" A las culturas subalternas se les impide todo desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adaptarlos al desarrollo capitalista (...), a veces se consiente que hallan fiestas tradicionales, pero su carácter de celebración comunal es diluido en la organización mercantil del ocio turístico", -- (Canclini, 1986, p . 39).

PREGUNTA:

- a) ¿ Cómo se dan estas relaciones socio-económicas en las fiestas de Iztapalapa con el turismo o en la sociedad mercantil?

Así, García Canclini, analiza que las culturas no solo representan la sociedad; también cumple dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas además de representar las relaciones de producción, transformarlas e inventar -- otras.

- b) ¿ Cómo fue la reelaboración de las formas de producción en la comunidad de interés, después del cambio de producción agrícola como fuente económica de algunos cargueros después de la expropiación de sus chinampas?

Por otra parte, García Canclini nos dice que las fiestas en Patambam representan una buena ocasión para vender sus artesanías, sin gastos de transporte y alojamiento.

- c) ¿ Qué relación tiene el sistema de cargos, en la producción -- capitalista de la comunidad y/o como fuerza de trabajo a la central de abasto ?
- d) ¿ Qué beneficios económicos hay con las fiestas de la comunidad para los habitantes?

Finalmente García Canclini, propone algunas medidas para que la -- fiesta popular no se disuelva enteramente en espectáculo, para que siga concentrándose en la vida comunitaria ofreciendo un espacio y un tiempo a la participación colectiva a la vez que pueda fortalecer la cohesión social. Esto es posible si el pueblo logra controlar que la expansión, el goce y el gasto se realicen dentro de marcos internos, o al menos no sean subordinados a los intereses del gran capital comercial: si los miembros del pueblo conservan -- un papel protagónico en la reorganización material y simbólica, aseguran mediante el sistema de cargos, la reinversión de excedente económico de la producción en el financiamiento de los festejos, (Canclini, 1986, p. 192).

Sin embargo, la "funcionalidad" de las fiestas dentro del capitalismo; sólo busca readaptar las fiestas a los hábitos estéticos y recreativos del turismo, convertir en espectáculos masivos o reemplazarlos por juegos mecánicos y bailes modernos.

H I P O T E S I S

La hipótesis central que se deberá probar en la investigación es:

Una autoidentificación del grupo local del pueblo de Iztapalapa por medio del sistema de cargos o mayordomías dentro del sistema capitalista.

De esta hipótesis se desprenden sub-hipótesis, que van de acuerdo a su relación económica y social:

- 1) En la investigación, se deberá probar que la identidad de la comunidad está dada dentro de la actividad religiosa.
- 2) Qué la identidad de los habitantes de la comunidad, persiste en una resistencia cultural, por medio del sistema de cargos.
- 3) Una vez descritos los mecanismos de financiamiento para las fiestas; deberá probar que la organización social y económica del barrio, busca formas contiguas de poder de financiamiento para su organización y que estas salen del interior de la comunidad.

OPERACIONALIZACION

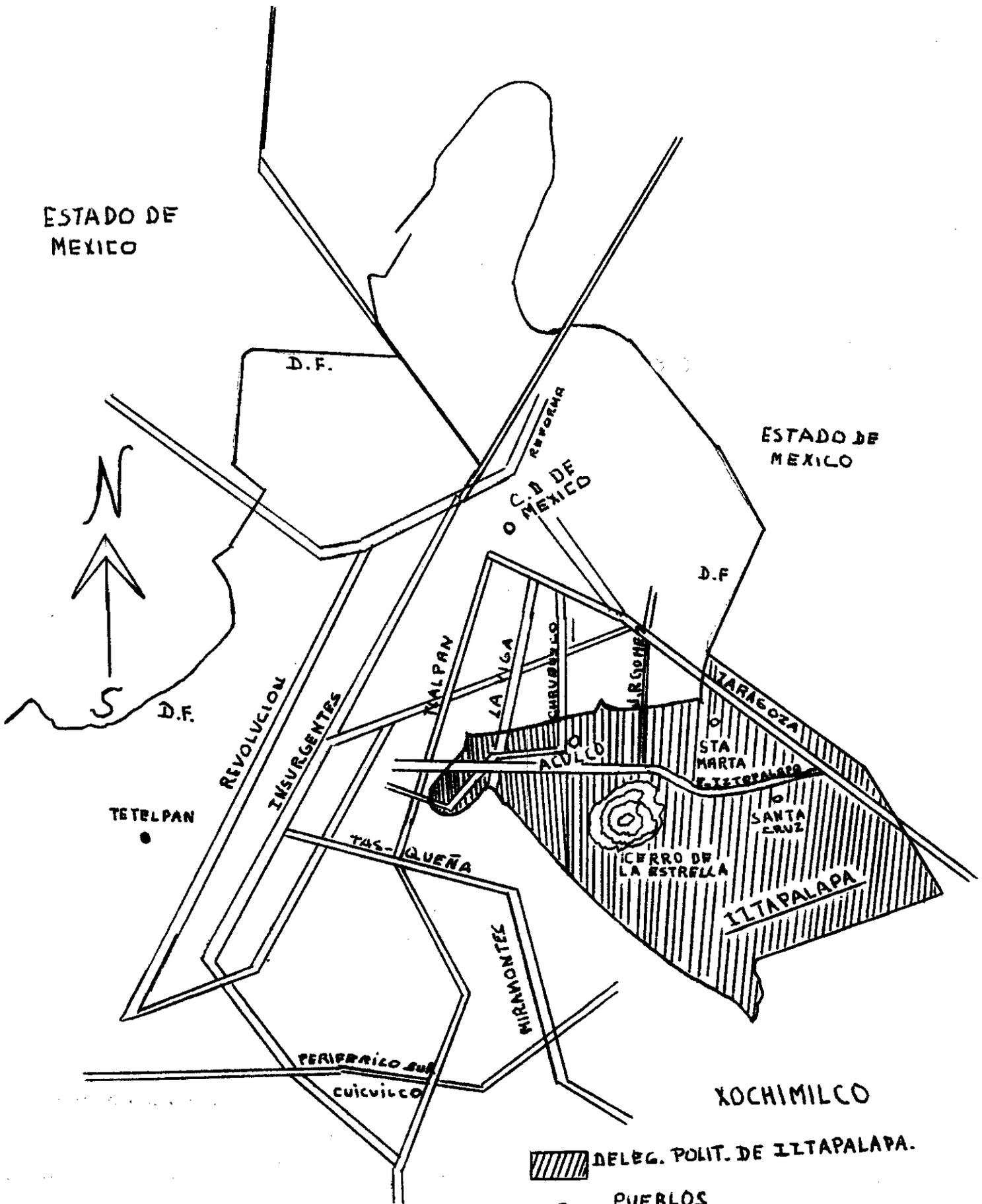
La forma en que será efectuado el estudio depende de una calendari zación de actividades e investigación documental del universo de estudio. Pa ra ello se cuenta con bibliografía aprobada y dirigida por el comité de te sis, además de un estudio y apuntes etnográficos del pueblo de Iztapalapa - que el investigador realizó en : (1985 Cfr.).

El principio del trabajo de campo, tiene el objetivo de abordar a - los informantes de interés y entrevistarlos, para ello el investigador, cuen ta con una guía de elementos sobre el tema y una red amplia de conocimiento - de los informantes; esta actividad se calcula ser realizada en dos meses.

La información será registrada día con día en un diario de campo - que el investigador organiza de acuerdo a los requerimientos del estudio.

Las técnicas de investigación que se usan en el trabajo de campo de penden del manejo del diario de campo en el cual se vierte la información - - fresca de las entrevistas y sucesos de la comunidad. Para ello es necesario - que el investigador radique en el lugar de interés, el tiempo necesario . A - estas se adhieren encuestas, mapas, fotografías, estadísticas, y bibliografías.

La redacción final de la tesis requiere de la clásificación de in - formación adecuada que se obtiene por medio de fichas de campo sistemati²cadas en base a la guía de elementos de la investigación, para ello se requiere de un mes, fecha que queda sujeta a cambios, por imprevistos de la misma investi gación.



LOCALIZACION Y PROCESO HISTORICO DEL ESPACIO CULTURAL

Localización.

Ixtapalapa es una delegación del Distrito Federal, y en consecuencia depende del Departamento Central del Distrito Federal, que es órgano de gobierno de esta entidad federativa. El pueblo de Ixtapalapa es cabecera de la delegación política, que comprende a su vez II subdelegaciones (Aculco, - Culhuacán, Ixtapalapa, Magdalena Atlazolpa, Los Reyes, Tetepilco, Tomatlán, - San Lorenzo Tezonco, Santa Cruz Meyehualco, Santa María Aztahuacán y Santiago Acahualtepec). El cargo de Delegado Político no es de elección sino que éste es nombrado por el jefe del Departamento Central del Distrito Federal. Su nombramiento depende de los autores de la política nacional y nada tiene que ver con los hechos políticos y administrativos de Ixtapalapa, (M. Nolasco 1981: 278).

La delegación de Ixtapalapa se localiza al oriente del D.F; limitada al norte por la delegación de Ixtacalco; al sur con las delegaciones de Tlahuac y Xochimilco, al Oeste las delegaciones de coyocacán, al este el Estado de México y al noreste una pequeña fracción de la delegación Benito Juárez.

El espacio jurídico es de 116.5 Km² y de 2.5 Km² la cabecera de Ixtapalapa, en 1987, COPLADE registra el 70% como propiedad privada, 15% propiedad federal, 10% propiedad ejidal y 5% propiedad comunal.

Actualmente la delegación de Ixtapalapa se constituye de 110 localidades entre: pueblos, barrios, colonias y unidades habitacionales.

Clima.- La delegación de Ixtapalapa, se localiza a los 19° 21' 22'' de latitud norte, y a los 99°05'30'' de longitud oeste de Greenwich (Tarjeta de la Estación Climatológica, SAG. México 1975).

Abarcando parte de lo que fuera el lago de Texcoco y la ribera este la altura en que se encuentra asentada la delegación de Ixtapalapa, es de 2 280 m.s.n.m.

El clima de la delegación se caracteriza por ser templado, con lluvias en verano y en otoño. En total hay 133 días con lluvias apreciables, con 1500 mm. anuales de precipitación pluvial. La temperatura media es de 16 °C, con un mínimo de 6.4 °C y un máximo de 27 °C a la sombra. Soplan vientos poco fuertes del noreste. El invierno es seco, no riguroso (En M. Nolasco 1981:256).

El clima y la especial localización de la ciudad de Ixtapalapa le traen ciertos problemas urbanos aún no resueltos: en el verano las fuertes lluvias, sobre todo en el lecho impermeable del desecado lago, causan encharcamientos e inundaciones; en el seco invierno la tierra suelta se convierte en un verdadero problema, que se agrava aún más a fines del invierno y principios de la primavera, cuando los vientos del noreste soplan frecuentemente y causan grandes tolváneras.

El area donde se asienta Ixtapalapa tiene cuatro tipos de suelos: el grisáceo de las chinampas, el salobre y salitroso del seco lago, el ribeño de tierra firme y el de cerros, alrededor y en el cerro de la Estrella

La vegetación natural del área es la caracteriztica del altiplano-mexicano, con pastos, xerófitas, huizachales, pirules, etc. De la antigua vegetación lacustre no queda nada.

Tomando la delimitación ecológica que hace M. Nolasco de Ixtapalapa 1981:257:

La zona está cruzada parcialmente por canales, ríos y riachuelos y en épocas de lluvia se forman lagunetas al norte y noreste. El rio de la Piedad cruza la delegación de oeste a este, hasta unirse al rio Churubusco y forma el rio Unido. Parte de estos rios están ahora entubados y sobre ellos corren vías rápidas. Hay algunos canales importantes como el San Juan y el Habanero, que van de norte a sur, o el canal de Tezontle y el Moral, que van

de este a oeste. Los canales están también entubados convenientemente en partes para hacer sobre ellos vías rápidas y calles. La actual calzada de la Viga que limita el area Ixtapalapa al oeste, constituía hasta 1940 una de las principales vías fluviales entre la ciudad de México y Xochimilco y permitía llegar hasta Texcoco. La Viga está ahora entubada y forma una avenida rápida. La actual calzada Ermita Ixtapalapa corresponde al prehispánico camino de entrada a Tenochtitlán, el que unía a la ciudad Azteca con Mexicaltzingo, Ixtapalapa, Xochimilco y demás pueblos del sur.

Actualmente queda una zona restringida de chinampas al norte y noroeste del centro de Ixtapalapa, zona que ha sido expropiada para obras públicas de la ciudad de México: En 1956 se establece una planta de la Comisión Federal de Luz y Fuerza y en 1980 La nueva Central de Abasto.

Servicios. - Según M. Nolasco En 1981, la delegación de Ixtapalapa contaba con las 2/3 partes de sus calles con pavimentación; estas calles se encuentran principalmente en las colonias Sector Popular, Heroés de Churubusco, -- Escuadrón 201 y el centro de Ixtapalapa, así como las grandes avenidas o partes de la del Moral, (actualmente eje vial Rojo Gómez).

Recientemente la pavimentación de colonias como la Guadalupe del Moral y parte de la zona urbana ejidal del Moral se efectuó mediante un programa de trabajo denominado, "mitad y mitad", que elaboró la delegación en 1986, en el cual la delegación ofrece pavimentar calles, siempre que los vecinos aporten la mitad del costo total; de tal manera que en algunas calles, los vecinos se organizan y autoconstruyen las aceras que corresponden a sus predios, en tanto la delegación les asfalta, de esta manera se efectuaba el programa. En el caso más sencillo, en otras calles se concretaron a aportar sus cuotas correspondientes al 50%.

Con el establecimiento de la central de Abasto, las vías de comunicación con que cuenta resultan ser deficientes, a consecuencia, el flujo continuo de carros de carga dañando seriamente el asfalto de las principales avenidas que la comunican. Para dar solución a este problema, la delegación -- elaboró un proyecto para la apertura de nuevas vías de comunicación a la cen

tral de abasto, que se abrirían sobre la zona de los barrios que se localizan junto a la Central de Abasto.

Recientemente, algunas calles ya fueron abiertas por la poca dificultad que presentaron en su trazo ya que solo fueron la continuación de calles que antes comunicaban a la antigua zona chinampera. Pero en el caso de otras calles que estan en el programa de apertura, existe la oposición de los vecinos porque se afecta la mayor parte de sus predios y fincas; en la negociación, las autoridades solo ofrecen la reposición del espacio afectado por otro fuera de la cabecera de Ixtapalapa, lo que repercute en la pérdida del espacio cultural de la población local por efectos de la urbanización de la zona metropolitana.

El asentamiento de servicios comerciales en toda la delegación se concentran casi en la Delegación de Ixtapalapa sobre las grandes calzadas (Ermita y Churubusco) y cerca de la calzada de la Viga en las colonias de clase media. Sin embargo, buena parte de la población depende de los servicios comerciales de la ciudad de México en donde por varios años los pueblos circunvecinos a la ciudad, realizan operaciones comerciales de todo tipo, principalmente en la compra de vestidos, zapatos, telas, etc.

En Ixtapalapa hay un mercado central 3 mercados pequeños y un tianguís en los miercoles, día que la población local acostumbra de varios años atrás, para abastecerse de productos domésticos, en el que se puede encontrar desde un brasero hasta un remedio curativo.

Barrios.- La cabecera de la delegación es el pueblo de Ixtapalapa que está compuesto por 8 barrios; cada barrio tiene como centro ceremonial una capilla en donde se aloja al santo Patrón del cual toman su nombre. Al respecto, M. Nolasco nos dice:

Siguiendo la tradición prehispánica, Ixtapalapa se divide socialmente en dos mitades : Atlátilco e Izomulco (o Atlomulco o Tzomulco). La primera mitad se divide en tres barrios (San Lucas, Santa Barbara y -- San Ignacio), y la segunda en 5 barrios (San Pedro, San Pablo, -

San José, Asunción y San Miguel). No se ha podido a pesar de haberse intentado en 1968 y 1974, delimitar los barrios. Tal vez los límites ya no sean conocidos o siempre fueron imprecisos, por otro lado llama la atención que los ocho barrios estén divididos en dos parcialidades no iguales $(5 + 3) = 8$ ya que de acuerdo a la tradición prehispánica debieron haber sido dos mitades iguales, divididos en 4 barrios cada una $(4 + 4) = 8$. Tal vez un barrio abandonó su parcialidad y se pasó a la otra o tal vez un barrio desapareció en una de las parcialidades, el otro barrio se dividió en dos en la otra parcialidad. Esta última hipótesis es la más probable, ya que se tienen muchos casos de barrios que han desaparecido y de barrios que se han dividido en dos dando cinco en vez de cuatro, y no se conocen casos de barrios que hayan pasado de una parcialidad o mitad a la otra, (M.Nolasco 1981:280).

Al respecto M Nolasco, sólo toma una versión de los testimonios que dan los habitantes de los barrios; hay otros que afirman que hoy en día las mitades están delimitadas en dos parcialidades iguales $(4 + 4) = 8$, esta versión es argumentada por la gente de edad de la localidad. Otra versión es la que dan algunos habitantes que han sido mayordomos en las fiestas del pueblo argumentando que el pueblo de Ixtapalapa, divide sus mitades de acuerdo a la extensión de cada barrio, dando margen a los tres barrios más grandes que son Santa Barbara, San Ignacio y San Lucas. En tanto la otra mitad se compone de los cinco barrios restantes de los ocho, considerados como los más chicos; sin embargo esto no puede ser aceptable, debido a que el barrio de San Miguel también cuenta con una extensión comparable a cualquiera de los tres barrios señalados.

La tercer versión es tomada de otros mayordomos que reconocen la división por extensión territorial, sin darle importancia a la cantidad de barrios que quede en una y otra mitad. A esta versión aumentan otra en la que el barrio de San Pablo que forma parte del centro de la cabecera pasó a la mitad mayoritaria, sin argumentar cuáles fueron las razones; lo que sí es claro es que la estructura de mitades se dio en Ixtapalapa, siguiendo la tradición prehispánica y que actualmente dicha división varía según las versiones de los habitantes pero en documentos que conservan las mayordomías del Señor de la Cueva registran a las mitades de la siguiente manera: Ixomulco (La Asunción, San José, San Pedro y San Miguel). Atlalilco (Santa Barbara -

San. Ignacio, San Lucas y San Pablo).

Hoy en día la delimitación del espacio cultural del pueblo de -- Ixtapalapa ha perdido sus funciones originales, asignadas por la tradición-prehispánica en su aspecto político-administrativo de los barrios o calpullis funciones que quedaron legadas en poder del Departamento Central del Distrito-Federal. Sin embargo, esta delimitación sigue presente en la estructura -- socio-religiosa de la que fluyen diferentes cargos religiosos del culto local, que están distribuidos convenientemente al ciclo anual de mayordomías del pueblo ya que las festividades del Santo Patrón del pueblo son efectuadas en dos partes; una por mitad que corresponde proporcionar mayordomos -- que asumen los diferentes cargos para efectuar cada festividad del pueblo.

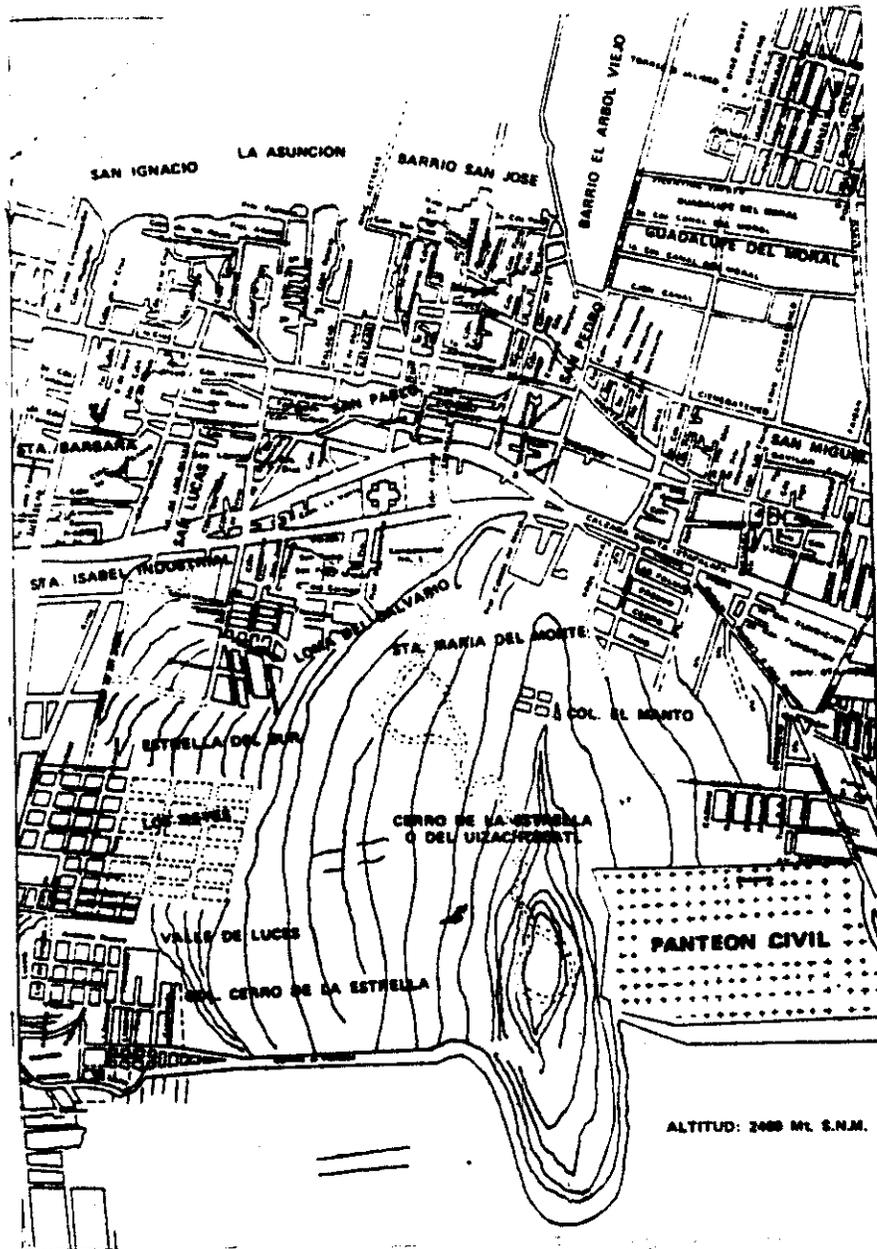
Poblacion.

La población total de la delegación de Ixtapalapa en 1970 era de -- 522096 habitantes, y la P.E.A. (población Económicamente Activa), era de -- 109887 hombres y 36578 mujeres que hacían un total de 146465, cifra que se -- distribuía de la siguiente manera: 4433 eran campesinos, 444 trabajaban en -- la industria extractiva y 48316 en la industria de la transformación.

M. Nolasco, calcula que para 1985 la delegación de Ixtapalapa llegaría a crecer en 1 692 525 hbts. de la que sólo 490 832 sería la P.E.A.

La hipótesis que podría manejarse para el análisis de la reducción de la P.E.A., que representa sólo el 29% de la población total es que: -- 1) La delegación de Ixtapalapa tiene una tasa de crecimiento anual del 67% -- al 8.2%, que resulta ser una de las más altas del país, y con una población -- muy joven que difícilmente aparece en la P.E.A. 2) El crecimiento desmedido -- de la delegación, se debe principalmente a la fuerte migración que recibe -- del interior del país, atraídos por la supuesta creación de empleos, principalmente en la industria y la Central de Abasto que la origina en la necesidad de establecimientos de familias completas en sus alrededores, en consecuencia aumenta el precio de la tierra y la escasez de vivienda, vigilancia -- y de servicios públicos y al aumento de drogadicción, delincuencia y alcoholismo en el que muchos de los migrantes se pierden o tratan de rehabilitarse -- en establecimientos de salud pública y de AA que ya proliferan en el centro-

Mapa de los Ocho Calpullis o Barrios Actuales de Iztapalapa.



de la delegación.

El problema de la migración en la ciudad de México se asocia a una serie de problemas de las que aparentemente es causa M. Nolasco 1979:10,11 - nos dice que estos problemas son causados por la ruptura de un equilibrio -- ecológico que repercute en la presión sobre la tierra, sobre las ocupaciones, sobre los servicios en el campo y está se reestablece mediante la migración, hecho que define a este fenómeno como el desplazamiento de individuos del - - campo a la urbe por las causas anteriores. En la ciudades también hay pre - sión sobre la tierra, carencia de servicios públicos asistenciales, educacio - nales y municipales que hacen notoria la incapacidad estructural del sistema - de hacer frente al crecimiento.

México al igual que otros países subdesarrollados ha adoptado lap - sos relativamente breves, políticas demográficas tendientes a solucionar los problemas demográficos. Estas políticas van desde legislaciones encaminadas al control natal, mediante la prohibición de matrimonios jóvenes y la autori - zación del aborto, hasta extensos programas de educación familiar, que lle - van como objetivo base la creación de la imagen de la familia pequeña poco - numerosa como ideal máximo a alcanzar, auspiciado mediante anticonceptivos - y ritmo.

Con respecto a Ixtapalapa, es un ejemplo de lo anterios, la migra - ción que reciben anualmente es de 31% al 35% cifra que a aumentado en deca - das anteriores al 70%, según estadísticas de Nolasco 1981. El crecimiento - desmedido de la delegación se ha manifestado principalmente en la invasión - de tierras por paracaidistas migrantes y la expropiación de tierras agríco - las dotadas a la población local de Ixtapalapa, proceso social que veremos - más adelante.

ANTECEDENTES HISTORICOS

La parte histórica de Ixtapalapa como objeto de estudio de investigación documental es rica y ha sido cubierta satisfactoriamente por diversos autores y crónistas de nuestra historia.

Definición etimológica.-

En 1981, Cesar Macazaga Ordoño, publica una obra titulada - - - - **IZTLAPALAPAN**, "en el agua atravezada", con el fin de dar el topónimo correcto tarea que lo lleva a la revisión de fuentes anteriores para dar bases a su versión y la explica de la siguiente manera:

La explicación etimológica del significado de Ixtapalapa, varía de acuerdo a la situación geográfica-ecológica prehispánica del lugar en el que se fundo está ciudad.

ITZTAPALAPA , En 1910, Cecilio A. Robelo da un topónimo falso, y explicó su etimología afirmando que el nombre propio es Itztapalapan, que se compone de itztapalli , cierta especie de piedra, de atl, agua y de pan, en, y significa "en el agua de las piedras", itztapalli; versión que sólo se limito a argumentar que es un nombre propio. Itztapalapan empezó a ser usado en el S. - - XVIII por Boturini (1746) y Clavijero, ambos italianos, que se podría pensar en el cambio de pronunciación en que influye su lengua, como lo hicieron los españoles.

El doctor Angel Ma. Garibay dio posteriormente la traducción: "sobre las lajas", haciendo caso omiso de la terminación de lugar, que es apan y no pan, por lo que una mejor traducción habría sido "en el agua o río de las lajas".

Salvador Novo, a la sazón cronista de la ciudad de México, aceptó sin indagar la interpretación del doctor Garibay, precisamente al tiempo -- que anunciaba el cambio de la equis por la zeta, dejando el topónimo "oficialmente" en Iztapalapa en lugar de Ixtapalapa, que al fin es lo mismo, (C. - - Macazag Ordoño, 1981:16)IZTLAPALAPAN.

La primer fuente documental es la gramática náhuatl de Carocchi -- intitulada "Arte de la lengua mexicana", de la que Paredes publicó un compendio. Fue escrita originalmente por (. . .) Toscano Orazio y Publicada en -- 1645.

Carochi explica etimológicamente en su obra, con intachable perfección, mas de una docena de topónimos, encontrándose el de Iztapalapa entre -- ellos. En la cual Carochi dice en su gramática (Pag. 145 y 162) que en vocablo náhuatl es Iztlapalapan explicandolo así:

"Iztlapalapan quiere decir en el agua atravezada o que está de través. Se compone de ixtlapal, de traves, o lado; atl, agua, y la preposición pan, en".

Asi Macazaga Ordoño explica que la etimología correcta de esta ciudad es la de Iztlapalapan, " en el agua atravezada":

"¿ Cómo puede concebirse la idea del agua atravezada? Pues sencillamente, metiendo algo dentro de ella o poniéndolo en su superficie.

Tal cosa hicieron los antiguos mexicanos, los de una población ribereña del sur del lago de México: queriendo ampliar su ciudad dentro del medio acuático, metieron en el agua una lengua o península formada por chinampas, -- donde iban a su vez construyendo nuevos hogares.

Los otros pueblos situados a la orilla de la laguna , al ver la saliente de tierra que penetraba en el agua, llamaron a esta población, en su lengua también náhuatl, Iztlapalapan, porque así denotaban tan sobresaliente innovación de la geografía ", (Macazaga Ordoño 1981:18-19).

Origen y fundación de Ixtapalapa.

La revisión de textos y documentos históricos, sobre los poblados de Ixtapalapa, marcan su historia muy ligada a la de Culhuacan.

Los primeros asentamientos, se calculan que ocurrieron en el período clásico, entre los años 400-700 d.c., aunque en años anteriores ya habían ocurrido en la cumbre del cerro de la Estrella, Parsons 1976, (En Navarrete-Zamora 1985:27).

Es así que en el siglo XII d.c. en la región, que a su vez estaba relacionada directa y cercanamente con el pueblo de Ixtapalapa , se estableció una parte de la población tolteca-chichimeca o migrantes teotihuacanos, a raíz de la caída de Teotihuacán.

" Estos eran adoradores del dios Quetzalcoatl que era asociado al -- "bien" y a la reflexión de la cultura. Es casi seguro que Ixtapalapa se haya forjado conjuntamente con Culhuacán, que tuvo su pleno desarrollo y dominio en el Valle de México, en los siglos XII y XIII d.c. y que se caracterizó por un régimen político toocrático" (En Navarrete Zamora 1985:27).

Por otra parte, Culhuacan se encuentra sobre la ladera del cerro de la Estrella, Colhualcatepec o Huixachtepec. Su territorio Político, a través de los tiempos que nos ocupan, es difícil de documentar. Sabemos por la arqueología que desde la época teotihuacana fue un sitio importante (vide supra) y que seguramente fue parte del dominio de Tula, donde se instaló su gobernante Mixcoatl, (Brigitte B. de Lameiras 1986:320-321)

Se argumenta de diferentes fuentes históricas (Ch. Gibson 1967 -- Brigitte 1986), que a la caída de Tula, hubo migraciones chichimeca que posteriormente se funcionaron para reestructurar la ciudad de Culhuacan de vieja raigambre tolteca, al igual que Ixtapalapa, población que dependía de esta -- ciudad.

Esta relación cultural Teotihuacán-Culhuacan-Ixtapalapa, parece no ser la única; se cree que haya tenido otra relación con Cuicuilco (Parsons - 1976:82), que durante el clásico contenía ya una población elevada y una estructura religiosa sólida y compleja, (En navarrete Zamora 1985:28).

Finalmente Ixtapalapa se convirtió en un señorío semi-independiente cuando Itzcoatl derrotó a Maxtla cerca de 1430:

Formaba una confederación o unión política que Durán (I-405) llama "las cuatro señorías: Culhuacan, Iztlapalapan, Mexicaltzingo y Uitzilopochco (Churubusco), "que en este tiempo pasado fuerón cuatro señorías de mucha estima y cuenta", aunque todas a su vez sujetas a Tenochtitlan. (En Mecazaga Ordoño 1981:23).

Habitat ecológico y agricultura.

Los cronistas de nuestra historia (Torquemada, Duran) relatan que - la caída de Tula origino grandes migraciones y entre estas las 7 tribus que llegaron a la cuenca del Valle de México y que posteriormente se les coloco como Mexistin o Méxicas:

Al establecerse en el Valle; "la tarea de los mexicas fue edificar el templo de Huitzilopochtli y alrededor de éste los de otros dioses, los - de los calpotin; realizar el trazo urbano y la construcción de viviendas y , además, crear la presa y acondicionar los terrenos de cultivo y las areas -- lacustres. El templo principal anexaba una serie de elementos nuevos, quiza exclusivos de sitios urbanos, probablemente destinados al control de la pobla - ción: el tlachtli (juego de pelota), el Tzomplanti (osario) y el quauhxicalli (batea en la que se recogia la sangre de los sacrificados). En el área del -- tlachtli habia un pozo de agua cuya corriente dio origen a la presa. Las - - tierras de riego que se crearon fueron las chinampas, (En Brigitte B. de - -- Lameiras 1986:282).

Una de las partes de la historia mexicana en cuanto a su estableci - miento en el valle de México; nos dice que a su llegada, los tepanecas con -- su rey Tezozomoc, dominaba la región y pueblos como el de Culhuacan el cual - estaba ligada Ixtapalapa, tributaban a los señores de Azcapotzalco. Esto - - trae consigo la necesidad de un desarrollo en la agricultura que posterior - mente impulsa a la población mexicana para que emerge su imperio que se forta - lece de la creación de chinampas como base agrícola y la guerra , por ejem - plo, Miguel Santamaría nos dice en 1912:

"A raíz de la fundación de Tenochtitlan en el año de 1325, los in - dios carecían por completo de medios de vida, su único dominio era el lago -

inmenso de esa época, en el cual sólo existían en dirección Norte-Sur algunas islas de tamaño desigual, con el suelo fangoso y anegadizo, ocupado por carrizales y tule y rodeados de grandes plantas palustres, y se alzaban de dos cimas aisladas de Tepepolco (Peñon del Marqués) , Tepozingo (Peñon de los Baños).

Obligados por la necesidad se hicieron nautas, pescadores y cazadores, pronto aprendieron a apoderarse de las aves acuáticas, de los peces de los animalejos de varias denominaciones criados en agua; siguieron con los gusanos, con los moscos y huevos puestos por estos (ahuautli) y hasta cierta borra llamada "excremento de agua": objeto grande ni chico escapó a su observación entre las plantas u objetos animados. Todos aquellos productos eran vendidos en los mercados de tierra firme; obteniendo en cambio madera, piedra, cal y utensilios. Serviales la madera para formar estacadas, que robustecidas con piedra y rellenas con tierra y césped, se convertian en tierra firme; así unieron a la principal otras pequeñas islas, ensanchando el suelo y ganándoles sobre el elemento liquido.

El inicio de un nuevo sistema de producción alimenticia fue difícil

Naturalmente, la vida de este modo les era muy poco llevadera, su alimentación era sumamente exigua y sus vestidos eran confeccionados con plantas acuáticas. Gran cantidad de gente murió a consecuencia de las hambres y pestes que asolaban continuamente la comarca "(En Tere Rojas 1983:42).

Muchos años pasarón estas penalidades hasta que Tezozomoc quien establecio un sistema despótico, obligo a los Tenochca a dedicarse al cultivo de plantas, mejorando de este modo, impensadamente, su situación.

Según los crónistas de nuestra historia (Orozco y Berra: Historia Antigua).

"En 1380, Tezozomoc, cacique de la tribu Tepaneca, sospecha que -- los Tenochca intentaban sublebarse contra él.

Para reprimir aquella audacia, el tepaneca reunió a los de su Conse

jo, y una vez conferenciado quedó dispuesto que el tributo de los México, -- que consistía en peces, ranas y legumbres, en adelante fuera doblado; además, presentara cierto número de sauces y sabinos crecidos y para plantar en donde se ordenara, y un campo flotante sobre las aguas, llevando sembrado maíz, chile, frijoles, calabazas y huautli. Notificados los Mexica quedarón en mayor aflicción, supuesto que los árboles preciso era sacarlos de tierras de sus ene migos y formar la sementera flotante les parecia imposible. Infundioles va lor Acamapictli, quedando completamente tranquilos al día siguiente, al saber por boca del sacerdote Ococaltzin haber hablado Huitzilopochtli la noche pre lcedente en estos terminos: "visto he la aflicción de los Mexicanos y sus lá grimas : diles que no se aflijan ni reciban pesadumbre, que yo los sacaré a l paz y a salvo de ~~todos~~ estos trabajos: que acepten el tributo; y dile a mi hi ljo Acamapictli que tenga buen animo y que lleven los sabinos y los sauces que les piden, y hagan la balsa y siembren en ella todas las legumbres que les lpiden, que yo haré todo fácil y llano.

Era el consejo de la prudencia; obedecer y callar en espera de -- tiempo propicio. Pagóse doblado el tributo, quedaron plantados los árboles -- en donde a los tepanecas plugo, y fue el huerto flotante con las semillas l crecidas y bien logradas. De entonces data la invención de las "Chinampas" que de tanto alivio fueron después a los Tenochca, para la siembra de plantas y l flores; careciendo como carecian, de tierras para el cultivo "(En tere Rojas 1983:42-43).

La cita anterior hace referencia a dos aspectos importantes en -- los que lo Mexicas fundarón bases económicas para el surgimiento de su impe lrio: la producción agrícola desarrollada en la construcción de chinampas que alcanza una producción alta, obtenida por el adecuado aprovechamiento del -- agua que inundaba el Valle de México; esto proporciono a los Mexicas una base l solida que permitió su expansión haciendoles la guerra a los tepanecas.

Una vez construido el templo o tlalmomoztli e inaugurado con victi l mas raptadas a los vecinos puesto el cimiento para la ciudad, se organizo el l reparto; según la tradición: Huitzilopochtli dijo a su ayo y sacerdote:

". . . di a la congregación México que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales, - tomando en medio a la casa que para mi descanso habeis edificado; y que cada- parcialidad edifique en su barrio a su voluntad. Estos barrios son los que hoy en día permanecen en México, es a saber, el barrio de San Pablo, el de -- San Juan y el de Sta. Maria la Redonda. . . y de San Sebastián. (20) (Brigitte B. de Lameiras 1986:342)."

Según en los Annales de Tlatelolco: Después de divididos los mexicanos en estos cuatro barrios, mandóles su dios que repartiessen entre si los dioses que él les señalasse, y que cada principal barrio de los cuatro nombrasse otros barrios particulares, donde aquellos dioses fueran reverenciados y así cada barrio de estos cuatro principales se dividió en muchos barrios -- pequeños conforme el número de los ídolos que su dios les mando adorar, a los que llamaban calpultetes que quiere dezir dioses de los barrios. (codice -- Ramírez: 34), (En B. Boehm de Lameiras 1986:342).

De está división, suponemos que uno de los cuatro barrios que a su vez se dividió en pequeños calpullis o barrios, pertenecio Ixtapalapa que para 1430, constituia una ciudad-estado bajo la forma de Tlatocayotl, con su -- respectivo tlatoani o señor. El Tlatocayotl se caracterizaba por una escisión clasista entre Macehuales y Pillis. Los primero eran los trabajadores de la tierra y transferían su plusproducto al entregar su tributo a los segundos, quienes eran a su vez los mandatarios del gobierno, de las grandes -- ceremonias religiosas y de la guerra. La escisión clasista no hubiese sido -- posible sin el desarrollo económico que implicó el sistema hidraulico altamente tecnificado.

Los pillis o nobles eran también quienes controlaban la tierra y a los trabajadores macehuales, desde la institución del tecalli o casa señorial (J. Broda 1980:29).

Cuando Tenochtitlan dominaba el Valle de México y por supuesto a -- Ixtapalapa, ésta no le tributaba en productos como el resto de sus sujetos, -- por una parte estaban aliados por medio del parentesco de sus gobernantes -- (Cuitlahuac. fue primero señor de Ixtapalapa, después de Tenochtitlan), y --

por otra parte combatían conjuntamente, contra sus enemigos y sujetos. Quizá este tributo no se le exigía en producto; debido a que los de Ixtapalapa -- ayudaban a los tenochca a combatir a los chalcas que se habían rebelado al -- poder mexicana.

El cambio de dominio Tepaneca a Mexica, trajo consigo cambios notables a los pueblos anteriores al valle: la guerra y la conquista imperial -- como carácter primordial, la intensificación del comercio y la práctica de -- nuevos cultos religiosos. A sus aliados y sujetos les impuso el culto a -- Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca, dioses identificados con la guerra y los sa -- crificios (Hernández 1979:19), (En Navarrete Zamora 1985:32), Ixtapalapa -- los acepta.

La religión formó parte de las intrigas políticas como la de la -- muerte de Tizoc, señor mexicana (1481), provocada por los "hechizos" ordenados por Techotlala, señor de Ixtapalapa, porque según, Tizoc tenía inclinacio -- nes por los "dioses falsos", en lugar de adorar a Huitzilopochtli y a la -- guerra (Torquemada 1975 T I:255).

En resumen, Ixtapalapa sufre migraciones, a las cuales permanece -- subordinada: en principio bajo el imperio de Culhuacán que a su vez recibien -- migraciones toltecas y chichimecas, en las que Ixtapalapa inicia una resis -- tencia política homogénea, al resistir los regímenes políticos de las cultu -- ras que dominaban en el valle.

Posteriormente, a la fundación del Imperio Azteca, la resistencia -- política de Ixtapalapa encuentra una mejor proyección, pues los aztecas les -- conceden la categoría política de señorío conjuntamente con Culhuacán, Mexi -- caltzingo y Churubusco. A la vez que Ixtapalapa adopta un sistema político -- semi-independiente y una tecnología agrícola que sustenta a Tenochtitlan, tam -- bién se une a sus guerras, contribuyendo al dominio expansionista de los -- tenochca; esto colocaba a Ixtapalapa en buena estima ante los señores de la -- capital Azteca.

Etapa Colonial.

Durante la conquista, Ixtapalapa formó parte de la resistencia con-

tra los españoles; causantes de la derrota de Cortes en la celebre "Noche -
Trizte", cuando el conquistador trataba de huir cargado de idolos y vasijas--
de oro que habian robado en uno de los palacios de la capital Azteca: se di-
ce por las "cartas de relación: Cortes, que en su huida; atravezaban una --
población que los indios llamaban Ixtapalapa, en donde fuerón descubiertos -
por una mujer que traía agua en una vasija, al tiempo que dio aviso fueron--
perseguidos y muchos de los soldados de Cortes, murieron ahogados por causa--
de los de Ixtapalapa, quienes los atacaron por tierra y agua. Sin embargo,-
Cortes y sus capitanes logran salvarse, quienes tiempo despues reorganizan -
su ejército en Tlaxcala y en 1521 contraatacan Tenochtitlan. Gonzalo de San-
doval es el encargado de atacar a los de Ixtapalapa, quedando completamente-
destruida.

A la llegada de los españoles, Ixtapalapa tenia unos 10,000 habi-
tantes, que poblaban una ciudad con palacios y un jardin botánico para plan-
tas de ornato y medicinales. En 1521 después de la resistencia de los habi-
tantes, es conquistada y casi destruida por el ejercito de Hernán Cortés, --
con alrededor de 5000 muertes. Durante los primeros años de la dominación-
española pierde más de 2 terceras partes de su población y para 1580 hay me-
nos de 300 personas viviendo en Ixtapalapa. (En Anne Reid 1985:184).

Al inicio de la Colonia, Ixtapalapa es asignada a la ciudad por --
Cortés, al igual que Huitzilopochco (Churubusco), Mexicaltzingo, Culhuacán ,
Cuitlahuac y Mixquic. En 1530, la donación temporal que hace Cortés de es-
tos pueblos en calidad de encomienda , y que la ciudad no solo se considera-
ba la poseedora de una otorgación de los propios, sino el encomendero corpo-
rativo de la comunidad de Ixtapalapa. La ciudad utilizaba la mano de obra,
recibia el tributo y designaba y pagaba el salario del clerigo de Ixtapalapa
(Ch. Gibson 1967:66, de León Rivera 1981:44). El tributo era pagado con --
trabajos urbanos que hacian los indígenas de Ixtapalapa.

En 1582, la Corona exigió que la ciudad mostrara sus títulos sobre
Ixtapalapa, el cabildo no pudo hacerlo y ésta se convirtió en propiedad de la
Colonia el 23 de Diciembre de 1582.

Con el advenimiento del dominio hispano se presentan cambios considerables en la anterior vida social. Destaca entre ellos la nueva estratificación social, fundamentada en las clases sociales dominantes de los españoles, por un lado los soldados conquistadores recibían el título de encomendadores de la Nueva España, arrendadores, Iglesia y Corona. En tanto los conquistados como la clase dominada eran los propios de esta tierra aunque dentro de la clase dominada, los españoles hicieron algunas excepciones respetando su categoría política anterior, como lo fue el cacique de Ixtapalapa - Alfonso Axayacátl quién por convertirse al cristianismo y ayudar a la conversión de los demás se le concedió y respeto que en 1581 tuviera 700 obejas - y qué además arrendara ciertos solares a españoles, (Gibson 1967:44).

Religión

A fines del S. XVI, Ixtapalapa es nombrada cabecera eclesiástica - categoría que a mediados del S.XVIII comprendía una visita y una vicaría de los pueblos de Santa María Aztahuacan y Santa Marta Acatitla. Posteriormente en 1800, era una parroquia con 3 ministros, una casa cural y una capellanía (...). Pero no obstante, la iglesia no logró contener la oposición religiosa popular de los naturales, a pesar de su compleja organización administrativa, de sus ideologías deformantes de la realidad social de los naturales y de la suplantación de templos prehipánicos (En Navarrete Zamora - - - 1985:45). Así como el castigo impetuoso al "paganismo" por los clérigos españoles.

La ceremonia del ahorcado y las danzas llamadas "huehuenches" que se siguieron llevando a cabo en Ixtapalapa, Ixtacalco y Mexicaltzingo hasta el S. XVIII, fueron prohibidas en 1780 por ser ritos residuales anteriores a la evangelización.

El argumento que Navarrete Zamora hace al respecto del proceso de evangelización durante la Colonia, en el Valle de México, no es muy claro en cuanto a que los españoles no lograron la evangelización de los indios, cuando sabemos que el catolicismo fue impuesto en todos los términos posibles y en consecuencia se dio un sincretismo religioso que surge de la mezcla de las dos

religiones, en la que una domina y la otra para sobrevivir tiene que usar ropas nuevas.

Agricultura y Economía.

Durante la colonia, se rellenarón muchos canales de Tenochtitlán para permitir el tráfico de vehículos de tracción animal, dejando las canoas a los indios (Castillo 1983). A mediados del S. XVI se inician las obras para el desagüe de la Ciudad de México y con él una continua desecación del Lago.

Un siglo más tarde, hay evidencias de una importante pérdida de humedad en la zona de Ixtapalapa, cuya población llega apenas a unos 500 habitantes (Nolasco 1981). Para el S. XIX el ecosistema tenía ya tiempo de estar desequilibrado y la zona chinampera del Valle de México se va reduciendo a una fracción de tamaño previo (Anne Reid 1985:185).

En esta etapa, la presencia de encomiendas, haciendas y ranchos españoles en Ixtapalapa provocan la escasez de tierras y dan lugar a conflictos entre hacendados e indígenas; iniciando así los de Ixtapalapa una lucha por la conservación de sus tierras; por ejemplo Gibson, señala:

A fines del siglo XVII el cabildo municipal quiso extender nuevamente sus ejidos, especialmente en los territorios de Ixtapalapa, Ixtacalco y otras comunidades del sur. Para entonces las nuevas condiciones de lucha se habían desarrollado porque la población nativa había empezado a crecer, y porque parte de la antigua área del lago podía ser utilizada como pastizal (Gibson 1967:378).

En 1783, el fiscal de Ixtapalapa hace esta interesante descripción sobre la población.

"Se hace concepto de la mayor necesidad si se considera que el pueblo de Ixtapalapa es grande y por días crece su vecindario, se compone de -- 369 tributarios, de cerca de 100 viudos y viejos reservados. De más de 250- jóvenes y mozos próximos a casarse, a quienes se les ha de dar solar para --

casa, y de más de 400 muchachos de todas edades que componen el bulto de mas de 100 personas" (En C. Montaña 1984:27-28).

El crecimiento del pueblo de Ixtapalapa crea la necesidad de dotación de nuevas tierras y en 1801, se confirma la dotación de 29 caballerías (alrededor de 1400 has) que correspondian a la ciénega Rancho Viejo. El decreto del 5 de enero señala que la ciénega quedará "libre de arrendamiento al pueblo de Ixtapalapa para sus propios aprovechamientos y manuntención de sus animales" y se ordena que se aplique toda a dichos indios de Ixtapalapa" (En C. Montaña 1984:28). Sin embargo esto no es llevado a cabo por la guerra de Independencia.

En esta etapa, la situación de Ixtapalapa no cambia en cuanto a la dotación de tierras.

El 18 de diciembre de 1825 se marcaron los limites específicos para la Ciudad de México, siendo la residencia del gobierno y de los poderes federales y forma parte de un distrito (...) así es como despues de resistir durante la Colonia, Ixtapalapa pasa a formar parte del Distrito Federal y controlada por la Ciudad de México.

Al parecer la demarcación de nuevos limites a las poblaciones de Ixtapalapa, Ixtacalco y Tlahuac provoca conflictos entre los habitantes por el uso de tierras comunales que habian quedado en jurisdicción de los pueblos vecinos.

Así es, como a mediados del S. XIX, Ixtapalapa perdió tres potreros que el ayuntamiento arrendaba a particulares.

Los potreros eran: La Cortadura, La albarrada y la Albarradita. Los tres fueron enajenados por el doctor Mario Gálvez en 1860 quién ejecutó la acción sin consultar al pueblo con la cuál Ixtapalapa perdió el control de los terrenos a partir de ese año (En C. Montaña 1984:29).

Posteriormente estos potreros fueron fraccionados y vendidos a diferentes individuos; algunas fracciones fueron vendidas a la hacienda " La Purisima".

Durante el periodo de Reforma, a raíz de las leyes de desamortización, los pueblos pierden varios terrenos de uso común. Los potreros eran Acapasto (Apatlaco), la Magdalena, Aculco y Tetlapa. Para fundar su solicitud de restitución, presentaron documentos que databan de 1700.

Contiene también descripciones detalladas de demarcaciones de linderos realizados por jueces que tienen que tomar canoas para llegar a islotes y de las ceremonias para marcarlos arrancando yerbas. (C. Montaña 1984: 30).

Más tarde por cuestiones de pobreza, los propietarios empiezan a vender los terrenos y el primer comprador fue el terrateniente Victoriano -- Sánchez, quien también compró y vendió parte de los potreros de Ixtapalapa-- (Cfr:1984), gestando así una nueva forma de enagenación de la tierra que para la etapa siguiente se convertiría en despojos macivos.

Etapa Porfirista.

Durante el porfiriato, la venta de grandes propiedades a compañías-fraccionadoras para la colonización es un caso muy común, debido al crecimiento desmesurado de la ciudad; los terrenos de Ixtapalapa empezaron a sentir cada vez más fuerte la embestida de estas compañías que se pronunciaban en favor de "los pobres", y mediante engaños de compra se apropiaron de la tierra para venderla a los hacendados, que en el último de los casos la obtenían por la fuerza, apoyados por la policía local.

Etapa Post-revolucionaria y Moderna.

A principios del S. XX, algunos pueblos de los alrededores de la ciudad agrupaban a miles de habitantes, pero rara vez uno de ellos constituye un municipio por sí solo; la mayoría gozaba legalmente sólo de una autonomía política y administrativa muy débil. Sin embargo, cada barrio y pueblo entero, conservo un sistema religioso en el que la solidaridad se manifestaba por el cuidado y mantenimiento de la capilla o de la iglesia y la organización de las fiestas del Santo Patrón al que ambos estaban dedicados.

Esta forma de organización religiosa muy conocida y conservada -- hasta la actualidad en los principales pueblos de Ixtapalapa, estaba en manos de los vecinos del pueblo; éstos a su vez estaban distribuidos en -- barrios, asegurando el culto local (C. Montaña 1984:113,114).

En este tiempo, el pueblo de Ixtapalapa nombra a su primer líder agrario Marcelino Buendía, como su representante para empezar a gestionar la reivindicación de sus tierras; lucha que se torna difícil en el plano ju rídico, debido principalmente a los primeros efectos de reorganización de -- un estado nacido de una revolución agraria.

Hasta agosto de 1913, a través del representante de los vecinos de Ixtapalapa, Marcelino Buendía, se envía una carta a la Secretaría de -- Gobernación pidiendo la devolución de los terrenos que están en manos de la familia Fragoso dueños de la hacienda "La Purísima", que con ayuda de otros individuos cercanos al gobierno de don Porfirio Díaz, les quitaron tierras -- que les habían legado sus antepasados.

Sin embargo esta carta no tuvo resolución debido a que el juez de Ixtapalapa "estaba" con los Fragoso; a pesar de denunciar que dichos hacendados don José Fragoso y su hijo Miguel Fragoso golpeaban y arrestaban a los vecinos del pueblo por pasar por los límites de los terrenos de la hacienda.

En 1914, el Sr. Marcelino Buendía; vuelve a presentar quejas ante el prefecto, argumentando en ésta que los señores Fragoso cegaron el canal que llevaba agua a Ixtapalapa y la construcción de cuatro presas que desviaban el curso del agua que en consecuencia provocaba inundaciones en las chinampas; dicha acusación fue confirmada por el gobierno y mando un oficio, ordenando a los señores Fragoso, quitaran las presas que habían instalado en el Canal Nacional mejor conocido como Canal del Moral.

Las denuncias del pueblo siguieron una tras otra, acusando a los Fragoso de albergar a contrarrevolucionarios huertistas y de insultar a -- Carranza y Villa; negando tales acusaciones.

Estas acusaciones se basaban principalmente en el abuso de poder; cuando huerta usurpara la presidencia, Miguel Fragoso fue nombrado Coronel en Jefe de las Armas en el pueblo de Ixtapalapa, Se le acusa de haber llevado a muchos jóvenes campesinos por la fuerza, sobre todo a los que reclamaban robo de tierras.

Con el gobierno de Carranza; el pueblo de Ixtapalapa es el primero en presentar solicitud de restitución de tierras constituidos por los tres potreros llamados : La Cortadura, la Albarrada y la Albarradita. Dicha solicitud es omitida por la presión zapatista, ejercida desde las afueras -- del pueblo de Ixtapalapa; por otra parte, la cercanía de la Ciudad de México permitió que las peticiones de los vecinos de Ixtapalapa fueran escuchadas -- por la continua presencia de sus líderes.

En tanto los Fragoso habían tomado venganza por las acusaciones -- que se les imputaban. Con la ayuda de un militar de grado, tomaron presos a los principales contendientes de la hacienda, entre ellos se menciona: a Ignacio Ramirez, Manuel Hernández , Mariano Cedillo a quienes acusaba de viciosos y miembros de una banda agregados a una facción zapatista que ocuparon la finca de la hacienda "La Purísima" . También acusaba al líder -- Marcelino Buendía y otros individuos que lo apoyaban en sus gestiones: -- Severiano Luna, Apolonio Domínguez, Mateo Morales y Severino Frías que -- ademas de ser tomados presos se les levantaba acusaciones de bandolerismo y hurto, acusaciones que los señores no pudieron probar, (En C. Montaña -- 1984:132).

Así en octubre de 1916. El pueblo de Ixtapalapa logró la restitución sobre la hacienda. Desde está fecha, la familia Fragoso intentó por -- todos los medios recobrar sus tierras.

En tanto las reformas a la hacienda, despues de la conclusión de la revolución, merecieron la visita de funcionarios de la Secretaría de Fomento, en "Tiempos de Madero".

"Esas tierras eran salitrosas y sufrían continuas inundaciones, --

cubierto el precio de la hacienda y con los productos anuales, se procuro la mejora continua de esa finca. . . se lavaron las tierras gracias a la apertura de un drenaje conveniente. Se han drenado 11 caballerías, entre ellas - las que pretenden algunos vecinos de Ixtapalapa. Se compraron 3 bombas centrífugas de gas pobre en 1912 . . Costaron \$ 30.000 pesos. Con ellas se desaguaron las tierras.

En tiempos del presidente Madero se hizo, por fomento, una visita para presenciar esos trabajos. Se han abierto pozos artesanos, zanjas, etc. Gracias a esto, se ha sembrado alfalfa y se riega unos pastales.

Fue construido el casco de la hacienda con 10 piezas de adobe y tabique. Una capilla, trojes, oficinas, eras, macheros, etc. Un establo con capacidad para 100 caballos y bueyes. Trilladora, desgranadoras, empacadora, carros, arados y demás implementos necesarios.

En el campo, aparte del cultivo de la alfalfa y los pastos se -- sembraba maíz. Hay 30.000 magueyes, 10.000 árboles y más de la mitad de frutales. . . "(En C. Montaña 1984:35).

A pesar de los argumentos que presentan la familia Fragoso, el 11 de diciembre de 1916, el secretario general de la CNA dictaminó que las construcciones y edificaciones que forman el casco de la hacienda "La Purísima" quedan incluidas en la devolución decretada en posesión definitiva al pueblo de Ixtapalapa.

Con la restitución de tierras, el pueblo de Ixtapalapa inicia la formación de un comité para la dotación de lotes, en el cual se suscitan diversos problemas de favoritismo para los amigos y familiares de los dirigentes de dicho comité.

En 1918, el presidente de la C.N.A. ordena una visita en los terrenos restituidos a Ixtapalapa para que se diga como se han aprovechado. Dicho informe refiere que dichos terrenos se encuentran sin cultivo. La C.N.A., amenaza a los ejidatarios con quitarles las tierras, pero no se hace un análisis minucioso de las verdaderas razones por las que no las culti

vaban ya que tenían la inseguridad de inversión de tiempo y dinero.

Los Fragoso logran ampararse en marzo de 1919, la C.N.A. modifica la resolución de Carranza y devuelve a los Fragoso las fracciones I,II,-- III, IV, así como el casco de la hacienda a título de zona de protección. -- Los vecinos se amparan bajo el nombre de "Pedro Hernández" y socios" contra actos de la C.N.A. La Suprema Corte de Justicia dictamina en favor del pueblo el 10 de diciembre del mismo año, se le regresaron las fracciones y el casco. Las superficies fueron determinadas como sigue:

La Cortadura	306 48 00 has.
La Albarradita	143 55 00 has.
La Purisima I	12 97 00 has.
La Purisima II	18 06 00 has.
La Purisima III	50 31 00 has.
La Purisima IV	38 56 50 has.
<hr/>	
T O T A L	569 95 50 has.

(En C. Montaña 1984:52).

En 1920, Rafael Hernández, abogado de la familia Fragoso, suscribe al presidente de la C.N.A. el total de hectareas que poseía la hacienda para su reivindicación, argumentando la posesión de títulos correctos, y que nunca formo parte de los ejidos del pueblo de Ixtapalapa, además de que dichos terrenos estaban en manos muertas, sin cultivar.

A este suscrito el presidente de la C.N.A. le contesto al abogado de los Fragoso que la petición no procede por ser ya una resolución presidencial. Los Fragoso insisten y en septiembre del mismo año, la C.N.A. designa a el licenciado Juvencio Ibarra Games para que estudie la restitución de Ixtapalapa y vea la forma legal de compensar a la familia Fragoso. El informe que rinde el licenciado Ibarra G. es el de no indemnizar a los Fragoso. Afirma, que por ser restitución, no puede hacerlo la C.N.A. sin salirse de la Ley sobre la materia para pagar la indemnización.

Conforme a derecho, las reivindicaciones a los pueblos entrañan el despojo que éstos sufrieron y los detentores no pueden ser considerados como poseedores de buena fe.

Finalmente con la argumentación de los Frago de tener hipoteca da la hacienda y la queja de su acreedor el Sr. Felipe G. Ordoñez reclamo sus derechos con la posesión, y no es, sino hasta octubre de 1923 despues -- de insistir ante el presidente Obregón, quién solicitó a la C.N.A. reporte y dictamine de si procedía la indemnización con otra propiedad para los Frago so. La C.N.A. reafirma su posición de no indemnizar a los Frago so. Sin -- embargo al año siguiente , Obregón ordena al Secretario de Agricultura que se compense a la familia Frago so con terrenos nacionales por un valor de -- 75,000 pesos (En C. Montaña 1984:161).

A partir de este año, parece que los conflictos por la tierra -- son resueltos, dando prioridad a la agricultura prácticada por los vecinos -- del pueblo de Ixtapalapa, sin la enagenación de la tierra, en la cual solo -- se suscitaban acusaciones en la C.N.A. de que dichas tierras solo se cultiva -- ban en un 25% de su totalidad y que algunas veces eran arrendadas para que pastaran animales de carga y lechero, cosa que no era permitida, dada su con -- dición de ejido.

La expropiación como medio de apropiación.

A mediados de 1940, da principio un proceso de expropiación por -- parte del gobierno, en las tierras restituidas al pueblo de Ixtapalapa, cau -- sada por el auge capitalista que iniciaba su etapa de urbanización y expan -- sión industrial que traía necesidades de vivienda para la fuerza de trabajo -- y vías rapidas para el transporte de los productos industriales, es asi que -- a principios de está decada se afecta a la agricultura de la zona chinampe -- ra del sur del Distrito Federal.

Ya durante la época colonial, los españoles inician la deseca -- ción de algunas partes del Valle de México.

En 1900 se continua drenando el lago de Texcoco y bajan aún más el nivel de agua, solamente se conservan chinampas en el norte del pueblo - de Ixtapalapa. Para 1938 el lago es desecado totalmente y el área de las - chinampas se reduce aún más.

A pesar de la perdida de humedad en el área chinampera se mante nía una alta productividad debido a los ojos de agua en Ixtapalapa (en lo que hoy son las calles de Gavilán, Moctezuma e Hidalgo).

En 1940 se vuelve a afectar la zona chinampera de Ixtapalapa al ser desecado el Canal de la Viga. Es a partir de esta decada en que se ini cia la máxima afectación y se arremete contra ellos con las subsecuentes -- expropiaciones que se hacen en la zona, a la vez el pueblo de Ixtapalapa se resiste a ceder sus tierras que no solo representaban parte de su economía, sino que se atenta contra los recursos materiales de su identidad cultural construida desde la época prehispánica; identidad cultural que pasaba por - la reproducción y aprendizaje de las nuevas generaciones, en la producción- chinampera. La desaparición de la relación hombre-naturaleza que habia for tificado la cohesión social de la comunidad chinampera, iniciaba un proceso de decadencia.

Así, es como, las primeras solicitudes de expropiación se die- rón en 1948 por parte de la Secretaría de Obras Públicas, que expropian par te de los ejidos de Ixtapalapa, Santa María Aztahuacán, Santa Martha - - - Acatitla y Acahualtepec; para establecer la estación radio-telegráfica in - ternacional. Al pueblo de Ixtapalapa se le expropiaron en este año 269 81 86.2 has. de terrenos ejidales. El monto total fue de 269 818.62 pesos, -- correspondiendo \$ 1000 pesos por hectárea. Se tomaron la mitad del predio- La Cortadura y toda La Albarradita. Sin embargo la indemnización por di - chos terrenos no se efectuo; esto causo demandas al entonces presidente -- ejidal Martin Cano, quien no tuvo en claro la indemnización de los lotes - - afectados, ya que los propietarios de dichos lotes lo acusaban constantemen te ante el secretario general de Obras Públicas.

El 19 de mayo de 1954, el Departamento del Distrito Federal - vuelve a expropiar otras 5 12 48 has. evaluando la hectárea a 10 000 pesos;

expropiación que nunca fue indemnizada ya que hasta 1975, seguían presentando quejas por el pago de las dos indemnizaciones estipuladas.

La experiencia que el pueblo de Ixtapalapa tuvo de la reforma agraria es conflictiva desde sus primeros años.

A pesar de las buenas intenciones de algunas autoridades agrarias, la desconfianza y la corrupción interna impidieron al ejidatario poder enfrentar la infima distribución de tierra y la falta de crédito agrícola.

Ante la poca tierra que les quedaba a los vecinos de Ixtapalapa el 5 de agosto de 1954 (Montaño 1984), deciden convertirla en zona urbana y tener la seguridad de un solar, segregando una superficie de 253 39 45 -- has. para zona urbana del núcleo de población. Se destinaban 2000 lotes de 20 X 40m² a los ejidatarios de Ixtapalapa, 10 a servicios públicos, y 20 quedaron en reserva.

Algunos ejidatarios, vendieron sus lotes a precios muy bajos; -- los habían de \$2,000 pesos y \$ 15,000 en 1960. Las razones de su venta eran por el poco interés de vivienda en la zona, ya que hasta la fecha algunos -- carecen de pavimentación y en tiempo de lluvias se hacen pequeñas lagunas -- de lodo y en otra época del año se levantan tolvaneras de tierra. Los compradores en su mayoría fueron migrantes del interior del país, a su vez, -- ellos vendieron a precios mas altos a industriales que se establecieron en la zona durante las siguientes décadas. Actualmente el precio de estos lotes alcanza un valor desmedido, de hasta \$ 30 millones de pesos, según su -- ubicación.

Los ejidatarios que conservaron sus lotes, han logrado mantener -- su unidad familiar dentro de estos lotes en los que hacen subdivisiones de 4 fracciones que dan residencia a 4 familias salidas del núcleo familiar -- procedente del pueblo de Ixtapalapa, manteniendo así las relaciones de parentesco y vecindad que los identifica como nativos del pueblo que tienen -- derecho a esta tierra, por ser "hijos de ejidatarios", de tradición revolucionaria.

PROCESO ECONOMICO.

Uno de los objetivos a seguir en esta parte, es la descripción y el análisis del sistema agrícola de chinampa como base económica del Valle de México, al cual estaba incorporada Ixtapalapa durante los diferentes periodos de la historia.

En la etapa prehispánica, Ixtapalapa estaba unida a una red económica del Valle de México, que fortaleció al Imperio Azteca; mediante el sistema agrícola chinampero, en el que principalmente producían maíz, chile -- frijol, calabaza y ahuate.

El tributo que pagaban los de Ixtapalapa a los señores de Tenochtitlan no era en productos como lo mencionamos anteriormente, ya que Ixtapalapa estaba en alta estima con los tenochca debido a las relaciones de parentesco y la ayuda militar que Ixtapalapa prestaba para someter a los -- pueblos rebeldes como Chalco " (Ch. Gibson 1967).

Con el dominio hispano, durante la etapa colonial, la agricultura de Ixtapalapa decae debido a la carencia de tierras. ya que las que poseían eran de mala calidad (Montaña 1984:26). Sin embargo dentro de la pobreza agrícola habían productos que se manufacturaban (Gibson 1967: 326, -- 346, 351, 363, 371): el pulque y la sal se producían en Ixtapalapa, debido a la gran demanda de este líquido por la ebriedad indígena que cada vez proliferaba debido a que el pulque se tomaba como un aliviador de situaciones dolorosas de los indígenas. La sal en cambio era comerciada en el centro de la ciudad y en el Molino Real de Polvora del gobierno de la "Nueva -- España"; elemento natural de Ixtapalapa que los españoles la usaban para la conservación de carnes.

Otro producto importante que se manufacturaba era el zacate y que los españoles aprovecharon como forraje para su ganado; los indios de -- Ixtapalapa lo cortaban en la cienega y lo comercializaban en la encomienda

En el S. XVIII, la situación económica de Ixtapalapa no cambia, por lo que sus habitantes se tienen que dedicar a diversas actividades que en 1783, el fiscal del Santísimo Sacramento, describe:

"el pueblo estaba ubicado en un terreno" senegoso, tequisquitoso- y rodeado de lagunas de Texcoco, México y Chalco. A fines del S. XVIII las tierras casi no se sembraban debido a su pesima calidad; y así no tiene - - siembras de semilla alguna, ni tierras fructíferas para con la labranza adquirir su subsistento.

Como tan necesitados se ven en precisión de apurar la industria - para adquirir el sustento, unos en acarrear sacate del campo o tlasole en - su tiempo, otros en traer ripio que es tesontle menudo a esta ciudad en sus burros o bestias de carga, otros en traer maíz de Toluca y otras partes don de encuentran comodidad, para que sus mujeres hagan las tortillas o tlatlacocho, que venden en la plaza mayor de esta Corte " (En C. Montaña).

En esta misma descripción se hace mención que los habitantes de - Ixtapalapa poseían bastante ganado, tanto que tenían que arrendar tierras - para pasto. Actividad económica que tal vez no era redituable por el gasto que causaba el arrendamiento de tierras y la falta de forrajes.

A principios del S. XIX, la actividad agrícola de Ixtapalapa no - mejora y el crecimiento de la población exige la dotación de nuevas tierras y en 1810, el gobierno colonial dicta leyes para la dotación de tierras, -- Ixtapalapa no las recibe debido a la guerra de Independencia.

Con el porfiriato, surge una nueva forma de enagenación de la - - tierra por diversos medios que ya mencionamos en la parte histórica; con - las haciendas que poseían las mejores tierras y son explotadas por un modo de producción semi feudal durante este periodo Ixtapalapa no es la excepción y a principios de 1900, solicitan la devolución de los tres potreros que en 1863 fueron usurpados y que estaban en poder de los dueños de la hacienda - "La Purísima".

A partir de este siglo, podemos ver que la economía chinampera de algunos pueblos del Valle de México, sigue siendo importante hasta 1940, - fecha en que se afecta el ecosistema acuifero del Valle del que dependía el sistema agrícola chinampero..

Para dar fundamento a lo anterior es necesario el análisis socio-económico del sistema agrícola chinampero desde su creación y desarrollo.

Como hemos visto, la construcción de chinampas data desde la llegada de los mexicas al Valle de México, estando bajo el dominio Tepaneca, - según la tradición prehispánica, obligaron a los mexicas a la invención de un sistema de producción agrícola, dada su situación de sobrevivencia.

En su definición, las parcelas de cultivo que hoy conocemos como chinampas es de origen náhuatl, proviene de chinamitl que literalmente significa "seto o cerca de cañas" (En Tere Rojas 1983:40).

Otros autores como Miguel Santamaría y Cortés, al referirse a la agricultura chinampera las describen como "camellones" o franjas de tierra agrícola superpuesta sobre las lagunas.

Tal innovación, llamo la atención de los estudiosos de tiempos anteriores: En 1791, Alzate y Ramírez, 1861 Tylor B. Edward y Miguel Santamaria en 1912; anteponen el reconocimiento merecido a la práctica chinampera nacida de las culturas del Valle de México, con una de las prácticas agrícolas más ingeniosas que incluso el hombre europeo a inventado; a esto hace referencia J. Antonio de Alzate y Ramírez:

"El mejor método para hacer felices á los hombres destinados á la primera de las artes, quiero decier a la agricultura, seria, el que se describiesen las diversas prácticas que acostumbran los agricultores de todo - el mundo; la diversidad que hay entre los habitantes de las provincias y de los territorios para conseguir los frutos ya sean de primera necesidad ó de recreo. La colección que propongo es de mucha estención:!! pero qué grandes utilidades no se conseguirian; El negro mas idiota de la Guinea, el más estúpido americano, de aquellos que reputamos por bárbaros, poseen ciertas -- prácticas que por su simplicidad admiran á los que se reputan por muy inteligentes en la agricultura" (En Tere Rojas 1983:15).

Y continua argumentando.

" Los usos establecidos por los indios mexicanos habitantes en las lagunas de México y que tienen establecidos para lograr abundancia de comestibles en sitios fangosos, y que aún las naciones más cultas ignoran, son de tanta utilidad, que seria una culpable omisión en mí el no publicar los conocimientos utiles que he adquirido de esto. Lo cierto es, que en Europa se ven terrenos pantanosos que según las noticias públicas, no sirven de otra cosa que de inficionar el aire con eshalaciones pútridas; reduzcánlos pues, á sembrados, y entonces cesarán las epidemias y demás enfermedades que se padecen en las inmediaciones de terrenos pantanosos", (En Tere Rojas 1983:15).

Aunque J.A. de Alzate y Ramírez describen el sistema agrícola de chinampas, no lo hacen tan detallado como Miguel Santamaría, cuando en 1912 es comisionado por la Dirección General de Agricultura para practicar un estudio de chinampas en el D.F.

Para estó, el contexto ecológico se había venido afectando desde el tiempo de la Colonia y en 1900 el nivel de agua del lago de Texcoco habia bajado mas y solo se conservaban chinampas al norte de Ixtapalapa (en Anne Reid 1985:185), lo que al parecer da principio a la decadencia de este sistema agrícola.

Pero veamos como se construyen las chinampas, según Miguel Santamaría.

"Para proceder á la formación de una chinampa, lo primero que hacen es buscar un "cimiento" (fig. 1); esta operación es muy fácil y consiste en sondear el fondo del canal con un remo hasta encontrar un punto en que el fondo esté á poca profundidad, en seguida y con el mismo remo hacen la limitación del "cimiento", señalando el perimetro con estacas largas ó carrizos.

Sobre este "cimiento" van extendiendo capas de tierra y cespel alternadas convenientemente hasta lograr que salgan á flor de agua.

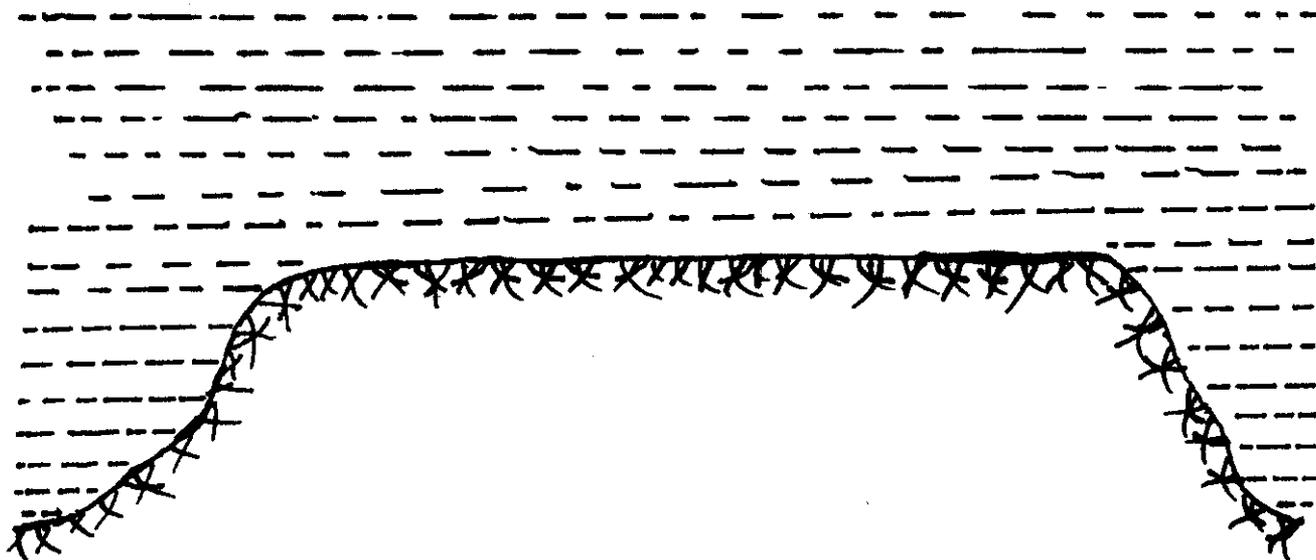


Figura 1 Cimiento.

El cesp ed crece en las llamadas "cienegas" que ocupan muy grandes extensiones y está constituida por la aglomeración de plantas acuáticas esencialmente el lirio (...), en masas tan compactas que muy bien se puede caminar sobre ellas sin hundirse . Para utilizar el cesp ed lo cortan con palas o co as (En Tere Rojas 1983:47).

La Tierra para hacer la chinampa, la quitan á las chinampas antiguas que á consecuencia del cultivo que reciben (. . .), han alcanzado una gran altura sobre el nivel del agua, que las hace inapropiadas para el cultivo.

Una vez que la chinampa en formación ha llegado a tener una altura de 20 a 25 cmts. sobre el nivel del agua, proceden  a plantar estacas de sauce   "hvejote" (salix) en las orillas, con el objeto de consolidar el terreno. Las estacas se plantan a una distancia de 4 a 5 mts .

Ya que los sauces han prendido, queda la chinampa lista para ser cultivada.

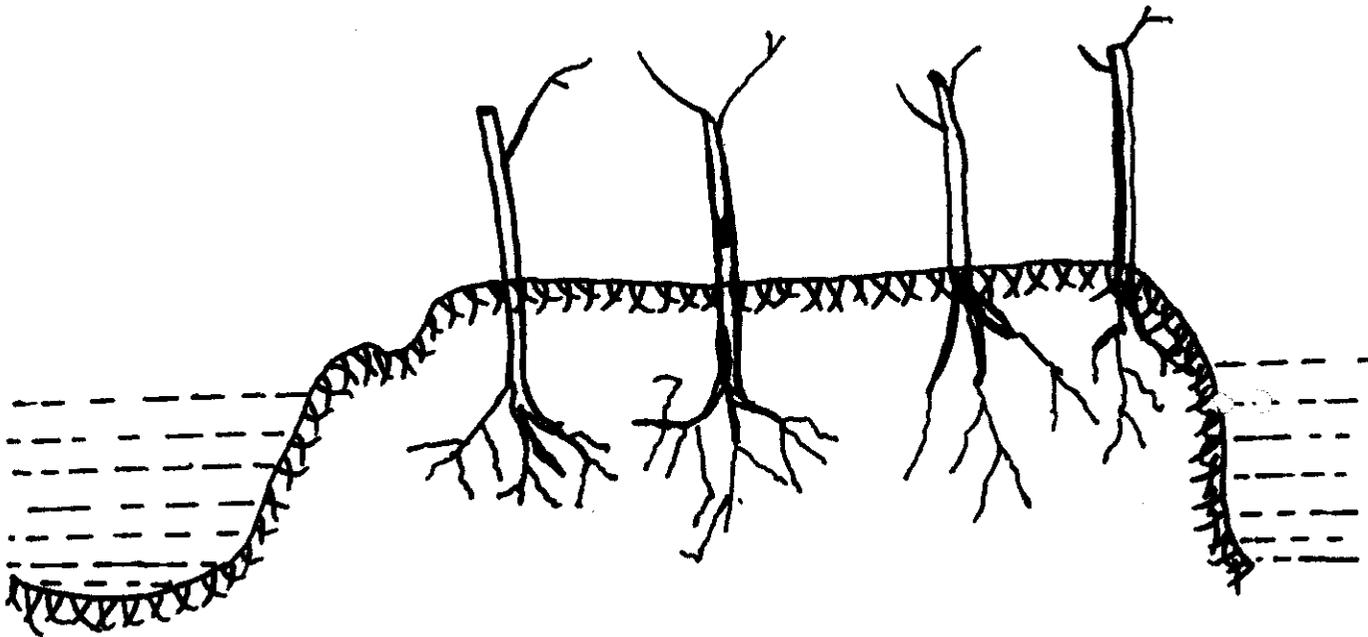


Figura. 2 Chinampa lista para el cultivo.

A los cuatro años de formada la chinampa, y la descomposición de la materia orgánica es casi completa, "ya se hizo tierra", según frase de los -- indígenas" (En Tere Rojas 1983:46-47).

La construcción de chinampas hoy en día es recordada por los ex - chinamperos de Ixtapalapa; como una actividad propia de su grupo cultural, re produciendola durante siglos a sus generaciones; elemento que hasta 1980 arti culaba su identidad; en cuanto a la destreza para hacer y "cultivar chinampa"

Está técnica de cultivo de chinampa reflejaba el trabajo del chinam pero, por su gran conocimiento del clima y la adecuada aplicación de técnicas agrícolas, cosa que admiro a muchos europeos. Entre los principales cultivos que hacían en las chinampas, estaban el maíz, flores de casi toda especie, -- alcachofa, chile y una gran variedad de verduras. Los productos de estos -- cultivos tenían grandes resultados por las técnicas usadas. Estas técnicas -- eran aplicadas en "almacigas" hechas con esmero (Miguel Santamaría 1912). -- El "almaciga" es un espacio en donde se le dan a la planta los cuidados -- necesarios en su primer edad; posteriormente, cuando se ha logrado que la plan ta tenga fuerza para resistir los cambios de clima es transplantada a un --

terreno definitivo de la chinampa en donde es abonada y provista de agua para su máximo desarrollo, tareas que requerían de mucha paciencia y destreza, cualidad que caracterizaba a los chinamperos.

Por otro parte la extensión de las chinampas dependía en gran medida de la extensión de los "cimientos" (En Tere Rojas 1983).

Su anchura es pequeña con el objeto de que el agua, por infiltración, pueda llegar hasta el centro de la chinampa.

Por lo general son pequeñas, fluctuando sus dimensiones entre 5 mts de longitud X 3 de ancho y 900 mts. de longitud X 6 de ancho.

Estas últimas son pocas y se encuentran en Ixtapalapa. Los chinamperos de este lugar las llaman "largas" por su extensión. Su origen es a raíz de la compra del potrero "el Moral" por los chinamperos de Ixtapalapa y posteriormente lo fraccionan en lotes, según la solicitud de venta, es así que el campesino que contaba con suficiente dinero podía comprar más tierra que -- otros. Según testimonios de ex-chinamperos que construyeron estas chinampas por el año de 1920 nos dicen:

Don Margarito G.; " yo trabaje en hacer las chinampas largas, cuando el pueblo compro el potrero del moral, la gente que ya tenia su "buen dinero" compro mucha tierra y alquilo peones para que abrieramos zanjas para que despues circularan las chalupas con las que acarreamos basura (sic).

Cuando terminabamos de hacer los canales en el potrero, le pediamos a don Antonio que abriera la compuerta de Ixtacalco y nivelara el agua y asi la chinampa quedaba al nivel de agua requerido, despues ya se podia circular en canoa llevando basura y lodo para hechar "petlan" (materia orgánica obtenida de los canales y cienegas que en su descomposición fertilizaba la chinampa). Este trabajo lo haciamos a las 3 de la mañana porque teniamos que ir a traer basura en las canoas hasta Santa Anita".

Por otra parte está no fue la única forma de construcción de una -- chinampa larga, Santamaria, en 1912 nos habla de la existencia de estas - - -

chinampas como resultado de la unión de dos o más chinampas, pero también -- surgen como el arranque o inicio del capitalismo en el agro Ixtapalapense. -- Como vemos en el testimonio de don Margarito G., quienes lograron tener "chinampas largas", eran campesinos que lograron acumular un capital para reproducirlo en la compra de tierras agrícolas a quienes a su vez la comunidad los reconocía como "ricos" por la cantidad de tierra que poseían.

El sistema agrícola chinampero en el Valle de México se caracteriza por uno de los sistemas agrícolas más eficientes que ha inventado el hombre de todo el mundo; Muestra de ello es la continua producción de cultivos sin necesidad de dar descanso a la tierra o por la espera de buenos temporales como sucede en otros sistemas agrícolas. En este sistema desde la época -- prehispánica se había desarrollado un sistema de transporte para sus productos en los mercados regionales del Valle y hasta 1940 en el mercado de Jamaica y la Merced.

Al respecto, M. Santamaría describe lo siguiente:

"A saber por el trazo que dieron los mexicas a su gran ciudad; por -- aguas, lo hacían por el desarrollado sistema de canales que irrigaban las -- zonas agrícolas que sustentaban a la ciudad Azteca; estas a su vez servían -- para que los indios se transportaran de un lugar a otro en canoas", (En -- Tere Rojas 1983:47).

Por medio de esta red de transporte pluvial los indígenas de Ixtapalapa, Xochimilco y Tlahuác comerciaban sus productos en los principales mercados de la ciudad:

"Estos productos son traídos a la capital en canoas que llegan hasta el punto llamado jamaica, donde son comprados por los comerciantes en legumbres del mercado de la Merced, quienes los revenden después.

Hay individuos, dueños de grandes "tragineras", que se dedican a -- transportar los productos, cobrando por término medio \$ 1.00 por cada -- 500 Kgms. de peso- Miguel Santamaría 1912,. En Jamaica pagan una especie de impuesto aduanal denominado " piso " que varía de 10 a 40 ¢ , según el tama-

ño de la canoa " , (En Tere Rojas 1983:48).

"Los productos eran acomodados en cestos grandes llamados " chiquihuites" ó tambores"; las verduras de volumen grande como lechugas coliflores, coles, etc. eran amontonadas o amarradas en grandes "tercios".

Los trasportes se hacian de noche, para llegar al mercado en la mañana lo más temprano posible. Una ruta que seguian de Xochimilco a Jamaica, tenían que salir a las diez de la noche para llegar a las tres de la mañana" - (En Tere Rojas 1983:50).

En tanto las rutas mas cercanas al mercado de Jamaica, en el caso de Ixtapalapa, eran rutas más faciles ya que solo recorrian el Canal Nacional, mejor conocido por los chinamperos en su tiempo como " El Arquito" (Anne -- Reid 1985:186).

En esta época habia una compuerta en Ixtacalco, en el lugar denominado "la posta", esta era abierta a las cuatro de la mañana para dar paso a -- las chalupas que transportaban la verdura a Jamaica.

En la memoria de ex-chinamperos que trabajaron en este tiempo, recuerdan como sus vecinos de Xochimilco, Milpa Alta y otros lugares mas lejanos; -- Salian de noche para llegar a la hora en que abrian la compuerta para que -- pudieran pasar. En su travesía "sufrían mucho", porque habian lugares en -- donde el nivel de agua era escaso y tenian que jalar sus chalupas con lazos -- que amarraban a la chalupa y con ellos tiraban desde las orillas de los canales hasta llegar a un nivel de agua más profundo para volverse a impulsar.

En está misma época, el trabajo en la chinampa, dependia de casi todos los miembros de la familia para no recurrir a los peones, que en algunos casos los contrataban en tiempo de cocechas.

En el caso de algunos chinamperos pobres, practicaban el "cuatequitl" ó trabajo recíproco; este sistema consistia en que algunos vecinos o parientes dedicaban unos días para ayudar a uno en especial, ya fuera en la preparación de la tierra, en la siembra o cocecha; al término de una de estas tareas, el

beneficiado, tenía que ayudarlos también de tal modo que el trabajo era pagado con trabajo, sin la necesidad de inversión de capital.

La situación microeconómica de la familia chinampera de Ixtapalapa giraba en torno a la misma producción chinampera que en algunos casos era de autoconsumo y muy poco de comercio.

Aunque alcanzaban un buen grado de nutrición la población chinampera no cubría algunos gastos como el mejoramiento de vivienda y algunos servicios públicos, ya existían líneas de luz eléctrica y la mayoría de los habitantes de Ixtapalapa no contaba con este servicio debido al costo que ocasionaba. Si algunas familias chinamperas iniciaban un proceso de ahorro en algunos casos se debía a que tenían el compromiso de asumir el cargo de mayordomos que implicaba el financiamiento del costo de servicios ceremoniales, comidas y música. Esto algunas veces implicó que el jefe de la familia se contratara como peon en las haciendas de " La Purísima " y de San Lorenzo para obtener un salario y así cubrir sus compromisos.

Los salarios en 1911, oscilaban normalmente entre 56 y 62 ¢ llegando hasta 75 ¢, principalmente en la cochea de chile y jitomate, mientras los demás miembros de la familia trabajaban en la chinampa.

Por estos años, la pobreza de los campesinos de Ixtapalapa obligó en algunos casos a vender sus pequeñas propiedades a los campesinos más prosperos.

El valor de una chinampa, se tomaba por unidad de extensión lo que entonces llamaban " una tarea " (cuatrocientas varas ó doscientos ochenta metros cuadrados), cuyo precio oscilaba entre 30 y 60 pesos, debiéndose esta variación a la distinta calidad de la tierra y a su mayor o menor distancia a la población.

Otro caso del aspecto microeconómico de la familia chinampera era el trabajo de la mujer que venía a complementar su economía con la reventa de legumbres en el mercado de Jamaica y de la colonia Roma en donde algunas mujeres encontraban trabajo en los servicios domésticos.

Con la inestabilidad política del país después de la revolución, -- Ixtapalapa, al igual que otros pueblos chinamperos no dejaron de producir -- alimentos para la ciudad, pero la interrupción del comercio de estos pueblos por los zapatistas en Ixtapalapa en 1910 (Montaña 1984) la producción no era aprovechada. Las personas que tenían ganado tiraban aproximadamente 100 litros de leche por día y poco después optaron por hacer quesos con esta -- leche.

En los siguientes años, la pérdida de humedad en la zona chinampera era ya evidente, sin embargo el pueblo de Ixtapalapa logra revitalizar la producción agrícola de la chinampa gracias al aprovechamiento de los ojos -- de agua que habían, en lo que hoy son las calles de Gavilán, Moctezuma e -- Hidalgo). Y la construcción de pozos artesanos en chinampas en donde no -- alcanzaban a proveerse de los ojos de agua, cumplían también la función de -- proveer de agua suficiente a los chinamperos para realizar la técnica de -- "lavado de chinampa ", para librarla del salitre. Esta técnica consiste en -- inundar la chinampa durante dos o tres días y posteriormente se drenaba quedando limpia de salitre la chinampa. Apuntan algunos chinamperos de Ixtapalapa que aunque el salitre perjudicaba sus cultivos, habían encontrado algunos cultivos que se adaptaban a la salinidad como el romero, alcachofa y cilantro que tenían preferencia en el mercado por su sabor, más rico en sales minerales y esto los distinguía de la demás verdura que llegaba a Jamaica, -- que al gusto del comprador resultaban ser más insípidas.

Así es como hasta 1938, fecha en que es desecado el canal de la Viga la humedad baja de nuevo y sólo quedan algunos acalotes y canales como el de Tezontle que recolectaban aguas negras y de lluvia que utilizaron los chinamperos. Algunas chinampas a consecuencia de la falta de humedad se transformaron en potreros y tierras de temporal.

También se perdió el interés por la tierra, y algunos propietarios se contrataron en obras del centro de la ciudad como peones y los jóvenes se empezaron a incorporar al sector industrial de Azcapotzalco y Tlalpan.

La década de los 50, se perfila ya en un proceso de descampesinización a partir de la expropiación de los ejidos dotados a los nativos de --

Ixtapalapa en 1916.

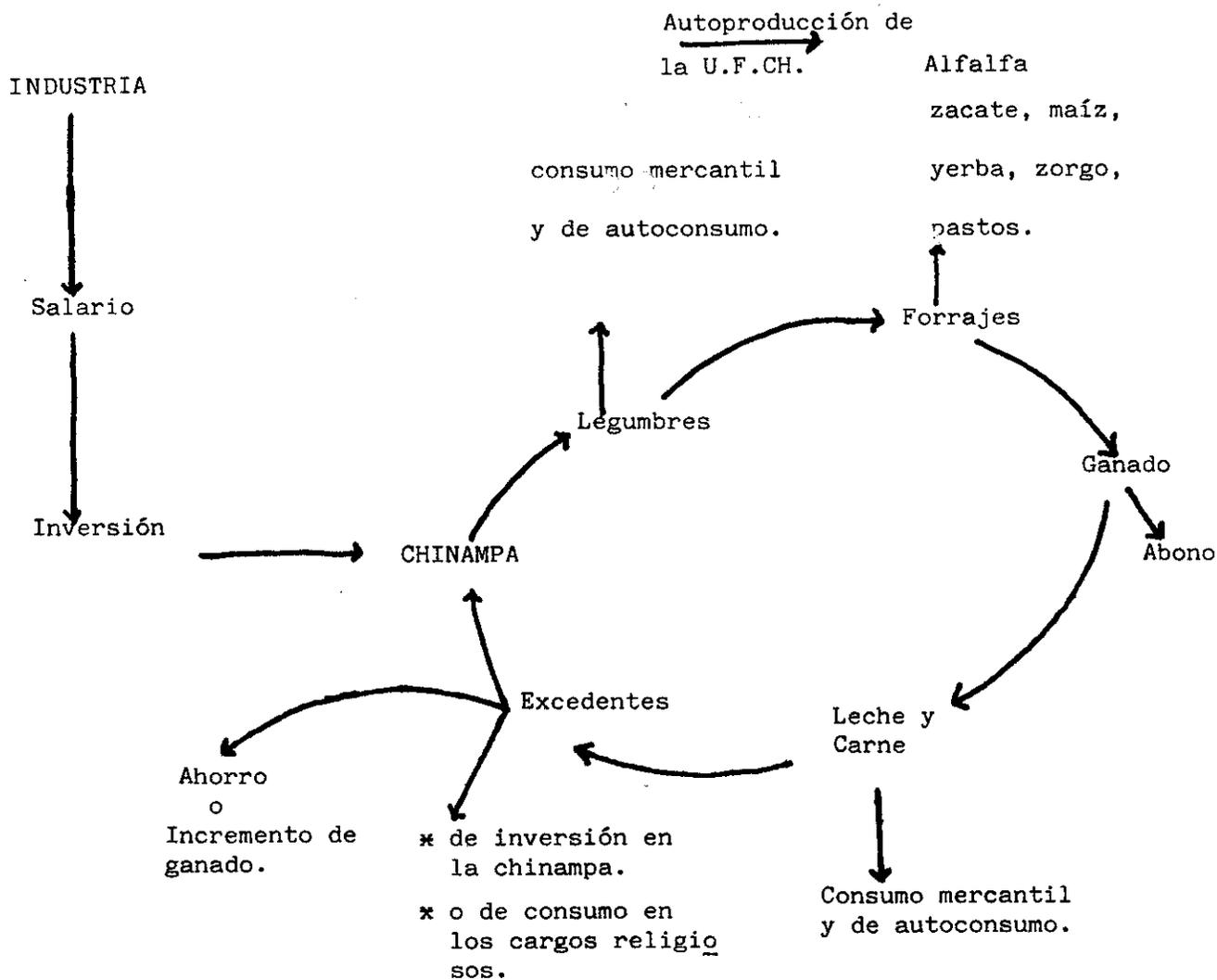
Las infimas parcelas restantes individuales, privadas como ejidales conforman el panorama agrícola de Ixtapalapa. Esta extrema atomización de la producción agrícola es una de las principales causas para que el campesino de Ixtapalapa pierda el interés en esta actividad al no poder mantener -- más estable su economía que durante años se consolidó en la producción agrícola, a esto hay que agregar la nula capacidad de inversión y la mala calidad de la tierra (C. Montaña 1984).

Sin embargo, el enfoque que hace Montaña con respecto al problema de la tierra lo explica a consecuencia del crecimiento de la mancha urbana como un proceso de expansión que avanzó hacia las zonas agrícolas del D.F., sin -- algún beneficio para la población local de este lugar e inclusive llegando a pensar que de un momento a otro el campesino de Ixtapalapa se olvida de -- sus tierras y no hizo nada por desarrollar otro sistema económico que les -- permitiera conservar sus actividades agrícolas en las pocas parcelas que les -- habían dejado a 3 279 propietarios en 1950. A todo esto nos preguntamos: ¿Como hicieron los campesinos de Ixtapalapa para resistir la embestida? La -- respuesta se da en base a la nueva situación económica de la década. La industria llega también a Ixtapalapa y emplea a jóvenes campesinos del lugar; -- la construcción de colonias nuevas como La Unidad Modelo en Ixtapalapa, da empleo a chinamperos de más de 40 años; a su vez está época denominada como -- el inicio del "México Moderno", se construyen caminos y puentes federales, -- aeropuertos y pistas de aterrizaje en la aviación civil, en donde encuentran empleo como peones a destajo.

La proporción de un empleo al campesino de Ixtapalapa crea la opción -- de inversión en su antigua actividad agrícola que aunque pasaba a un plano -- secundario y como complemento económico de la unidad familiar, venía a re -- forzar su economía, en la obtención de un salario que permitía la inversión -- en su chinampa que no solo ampliaba la posibilidad de producción agrícola -- sino también ganadera ya que en la década de los 60,s, el número de ganado -- en Ixtapalapa había aumentado considerablemente.

Así es como en la década de los 60,s, las chinampas de Ixtapalapa -- observan un giro económico, cuya inversión es destinada principalmente a pro

ductos agrícolas de mayor demanda en el mercado externo y por otra parte la importancia de producir forrajes complementaba el ciclo económico que enriquecía a muchos chinamperos de Ixtapalapa: la producción de alcachofa que ya se cotizaba a buen precio, la introducción de sorgo, alfalfa y el consumo de zacate para el ganado local que antes vendían a los ranchos, se aprovechaba en beneficio de la unidad familiar chinampera:



* Ciclo productivo de reinversión, teniendo como unidad productiva al Capital, en la Unidad Familiar Chinampera

La nueva economía chinampera, durante esta década, no solo logro fortalecer las unidades productivas; también proporciona fondos para el financiamiento de las fiestas religiosas que aunque trastoca su estructura social no afecta al culto, como lo veremos mas adelante.

En esta época en que los chinamperos habian invertido en bombas para riego, en el entubamiento de algunos canales para la provisión de agua e inclusive dos chinamperos prosperos trabajaban sus tierras con un tractor de su propiedad. Por otra parte el auge modernista de esta década implica la semi-proletarización de la población Ixtapalapense en el sector industrial, asi mismo en requerimiento de profesionistas, vuelven mas compleja la estratificación social de la población, esto se manifiesta en el abandono de trabajo agrícola de algunos chinamperos que inclusive venden sus tierras y en abril de 1970, es declarada esta zona de utilidad pública por decreto presidencial.

Es irónico hablar hoy en día de los chinamperos de Ixtapalapa, sin antes ver que con esta última expropiación de tierra a los de Ixtapalapa, se atentaba no sólo con una de las principales bases económicas del pueblo, también se atentaba contra un elemento cultural que articulaba la identidad del campesino Ixtapalapense: "el agricultor de la chinampa salada", que solo guardaria en su memoria la técnica de "hacer y cultivar chinampas".

Según los testimonios de algunos ex-chinamperos, las autoridades de la delegación de Ixtapalapa anunciaron la expropiación en la explanada enfrente de la delegación. Argumentaron los beneficios que "les traia" la nueva Central de Abasto, aclarando que se indemnizaría a los chinamperos por su tierra. Y se les entregaria otros terrenos para que pudieran seguir con su actividad agrícola (Anne Reid 1985). Sin embargo lo último sólo era una estrategia por parte de las autoridades delegacionales, mientras los lideres lograban convencer a los propietarios para que entregaran sus títulos de propiedad.

A partir del decreto de expropiación se calculaba la afectación de 1950 familias chinamperas, organizadas en la Asociación de Chinamperos de Ixtapalapa, que por medio de esta se habia tomado la desición de interponer un amparo, argumentando la productividad de la zona y la existencia de otros

lugares para la construcción de la Central de Abasto.

Durante los dos primeros años se mantuvieron unidos, hasta que los dos dirigentes de esta organización firmaron el retiro de amparo aceptando - la indemnización de \$ 40 pesos $\times m^2$ y un lote de 120 m^2 ó \$ 50 mil pesos. - A partir de este momento se rompe la unidad, tal vez debido a que diferentes grupos con diferentes intereses crean divergencias opuestas que causan la división que aprovechan las autoridades delegacionales y así empieza a cobrar su indemnización algunos chinamperos; aquellos que ya no cultivaban la tierra o que simplemente las habían heredado de sus padres sin el interés de -- conservarlas puesto que trabajaban en otro sector de producción; estos representaban la minoría que por testimonio de los ex-chinamperos ya no tenían interés en la tierra por que algunos ya eran profesionistas, comerciantes, empleados del D.D.F., y la expropiación represento para ellos la obtención de un capital.

En tanto la mayoría que estaba representada por los que cultivaban sus chinampas, se siguieron oponiendo, aunque divididos en dos grupos: uno - por defender su tierra y seguir trabajando en ella, el otro grupo buscaba obtener una mayor indemnización. Actualmente unos 200 chinamperos no han -- cobrado su indemnización. Este grupo es el último que siguió en la lucha, - algunas veces llevando el problema ante el regente de la Ciudad, argumentando que su tierra no tenía precio puesto que era patrimonio de sus antepasados.

También denuncian la traición de los líderes que pactaron con la - delegación, así como a los profesionistas hijos de chinamperos que no defendieron "al Pueblo" (sic) dándoles el calificativo de "vende pueblos", principalmente a los primeros propietarios que hicieron sus cobros, entregando - la documentación de su tierra sin lucha alguna, solo con el fin de lucro.

La persistencia de esta actividad agrícola, quedo reducida a infinitas proporciones de tierra alrededor de la Central de Abasto, carentes de - protección y agua, problema que han resuelto con sus viejas bombas de riego - que colocan en las alcantarillas del sistema de drenaje de la Central de - - Abasto y de vez en cuando hacen el riego.

El ganado volvió a condiciones infimas incosteables por la falta de forrajes, disminuyendo al grado de casi desaparecer. Sin embargo también existe un grado de persistencia en esta actividad productiva, que es lograda mediante el aprovechamiento de desperdicios de legumbres y frutas como la col, lechuga, hoja de elote y betabel que dan al ganado como forraje, obtenido de la Central de Abasto en donde estos pequeños productores lo juntan o lo compran a precios bajos, evitando así el completo consumo de forrajes industrializados, que por su costo elevado no les es funcional.

Así fue como dio principio la desaparición de la última área agrícola de Ixtapalapa, en un proceso determinado principalmente por factores sociopolíticos en relación al crecimiento urbano del área metropolitana que absorbe al campo, afectando la estructura social de las comunidades agrícolas al romper algunas costumbres de vida y adoptar las de la ciudad.

A todo esto, los chinamperos se preguntan: ¿ si era inevitable la desaparición de las chinampas?. si analizamos que por un lado dependían de las condiciones ambientales y sociopolíticas, si era factible su existencia puesto que a pesar de la falta de agua y por consiguiente de humedad, los chinamperos habían revitalizado sus tierras como lo vimos anteriormente, cultivando principalmente forrajes y pastizales para el ganado que poseían. Por otra parte ¿ Hasta que grado podía decirse que estas tierras eran chinampas? aunque su construcción inicial es chinampera; se había vuelto tierras de temporal por la afectación constante del manto acuífero desde la época colonial, quedando algunos canales que recolectaban aguas negras que sirvieron para el riego de los forrajes y pastos hasta antes de la construcción de la Central de Abasto. Sin embargo es aceptable la tesis de Anne Reid:

" La respuesta acerca del destino de las chinampas es que, a pesar de su capacidad interna de sostenerse siempre han dependido de la relación con la sociedad en su conjunto. Por eso se volvió inevitable la desaparición de las chinampas de Ixtapalapa dentro de la transformación urbana experimentada. Las chinampas no pudieron sobrevivir un proceso de "desarrollo" que les abate en lo ambiental, comercial y urbano; sobrepone los intereses de la ciudad sobre las necesidades de la producción agrícola, promueve la --

industrialización sin controlar la contaminación, produce una expansión urbana sin planificación y se caracteriza por una doble especulación tanto con el suelo urbano como con los productos perecederos (o sea afectando los usos alternativos de las tierras de las chinampas) " (Anne Reid 1985:189).

Para los chinamperos es irónico que siendo víctima de este proceso de desarrollo, en el cual no fueron considerados por el Estado, finalmente pierden sus tierras cuando el Estado promueve su proyecto de "Modernización del Abasto", contradicción que hacia pensar a los chinamperos de cómo es posible que el gobierno les quitara la tierra si estaban produciendo alimentos y con ello contribuían con el plan de Abasto.

Finalmente el proceso termina en una serie de conflictos internos, por un lado al interior de las familias extensas que se disputan el derecho a la indemnización de la tierra, dada la situación de dote de la familia nuclear. Las autoridades aprovechan estos conflictos para efectuar las indemnizaciones a su modo, en las que algunos funcionarios públicos como el ingeniero en cargo de hacer los deslindes de los terrenos afectados, se enriquecieron en combinación con líderes y especuladores de tierra, haciendo perdidosos documentos que amparaban la posesión del propietario.

Así termina uno de los máximos testimonios legados de la cultura México, sostenida por un pueblo que se ve enfrascado en una lucha por su identidad; por lo que tiene que crear nuevos sistemas de defensa para iniciar una etapa de resistencia cultural dada en oposición a toda práctica que atenta contra las costumbres locales para ser transformadas en espectáculos explotados por el sistema capitalista relegando a la identidad cultural de los pueblos a una "identidad nacional", integrada cada vez más a los patrones de modernización occidental, situación que nos coloca en un grado superfluo pues tal integración no se efectúa completamente al grado de no ser occidental o indio. Por lo tanto es tarea de toda ciencia o disciplina que se ocupa del estudio de la cultura, hacer conciencia de la identidad cultural de nuestro pueblo y su valor ante otros pueblos, ya que alguna vez nos hemos preguntado: ¿ Quienes somos ? ¿ De donde vinimos y qué hacemos?



Reproducción de un canal de riego que divide a una chinampa de otra. Notese las orillas del canal, en las que se plantaban legumbres como lenguas de vaca o coles para evitar el desorillamiento de la chinampa.



" Construcción tradicional " de la unidad doméstica chinamperá. (foto:marzo de 1989).



" Sembradio de alcachofa ", chinamperos que aún se dedican al cultivo de hortalizas a orillas de la central. Notese - la central de abasto. (foto:marzo de 1989).



Chinampas con siembra de Romeros, frijol, Manzanilla y al
cachofa. (foto: marzo de 1989)



Un chinampero comenta: " estos son los ojos de agua que -
nos dejaron con la construcción de la central de abasto"-
(foto: marzo de 1989).

CAPITULO III

ESTRAFICACION SOCIAL

Describir la diversidad y diferenciación socio-económica de las unidades domésticas del centro de Iztapalapa tiene por objetivo conocer los niveles de participación de los sectores sociales en el sistema religioso popular (SRP). El interés del conocimiento socio-económico del grupo local - al que aludimos la investigación dara una imagen del alcance económico y de financiamiento en las prácticas del SRP, de la comunidad, qué estratos sociales financian las festividades o mayordomías, dadas sus condiciones materiales y culturales (concepción ideológica).

Las tesis de algunos autores: Navarrete 1985,- Cancian 1976, argumentan que los estratos sociales inferiores a la clase dominante de una comunidad tradicional son los que mantienen estas prácticas del SRP, sin su participación aún como habitante local. Sin embargo probamos que en el caso de Iztapalapa es diferente ya que la población, en las dos últimas décadas - muestra una movilidad social en un proceso de reinversión capitalista, como hemos visto en el capítulo anterior.

Para lograr nuestro objetivo fue necesario aplicar encuestas en dos -- escuelas primarias del centro de Iztapalapa a las que asisten los niños de la población y se les repartio para que sus padres las llenaran, considerando que la información sería más apegada a nuestros fines.

Antes de presentar los resultados obtenidos es necesario definir: si estos sectores sociales son estratos o clases sociales.

El tema resulta ser amplio y de gran complejidad para definir el concepto de clase o estratificación social. Uno de los trabajos que es interesante para nuestros fines es el de Nicole Laurin Frenette. La pretención de su trabajo es explicitar las principales proposiciones de la sociología-funcionalista en lo que concierne al tema de las clases sociales o de la -- estratificación social. Esta explicitación tiende simplemente a revelar-

los postulados subyacentes en las teorías funcionalistas, postulados que se muestran rigurosamente idénticos a los de la ideología liberal, (ideología propia del modo de producción capitalista).

En su exposición, Frenette, aborda de Pareto, Mosca y Michels el concepto de clase, basándose en la teoría de la desigualdad social; ellos argumentan que en toda sociedad, por naturaleza aparecen dos clases, una que dirige y otra que es dirigida. Una que ejerce todas las funciones políticas, monopoliza el poder y goza de las ventajas que siempre procura, la otra es dirigida y controlada por la primera ya sea de manera más o menos legal, ya sea de manera más o menos arbitraria y violenta.

También define que las clases sociales sólo existen por conciencia de los hombres en la sociedad, pues las barreras de las clases sociales son borradas cuando el individuo hace "algo nuevo" que haga cambiar su posición. Es así que en las teorías funcionalistas se concibe a las clases -- como "abstracciones" que existen en la mente del hombre que da su lugar a cada individuo por la virtud que expresa sobre los demás.

Dahrendorf de una definición de clases sociales basándose en la teoría del conflicto (lucha de clases):

"Por clases entendemos esas colectividades organizadas o desorganizadas de individuos que tienen en común intereses latentes o manifiestos, que provienen y dependen de la estructura de la autoridad en el seno de las sociedades coordinadas en forma imperativa. De la definición de intereses latentes y manifiestos resulta que las clases sociales son siempre grupos antagónicos, (Frenette 1985: 324)".

Lo que pretenden decir los teóricos funcionalistas es que aunque existen aún capitalistas y obreros en la sociedad poscapitalista, no forman ni una burguesía ni un proletariado, porque, por ejemplo, el obrero de una fábrica puede teóricamente llegar a ser miembro del parlamento, accionista de una empresa o primera figura de la televisión. En otras palabras el -- "capital y el trabajo" no encuentran ya su prolongación en la lucha entre burguesía y el proletariado, en el sentido marxista, (En Frenette 328)

Para Dahrendorf toda sociedad, e incluso toda organización social exige una cierta diferenciación de posiciones de dominación y de posiciones de sujeción. Sea cual fuere la naturaleza particular de los mecanismos que permiten ejercer la autoridad, sigue siendo una unidad funcional de la organización social.

La dominación y la sumisión de poder son relaciones universales que -- sólo podrían ser abolidas en un mundo utópico (En Frenette 336).

En el postulado fundamental de la ideología burguesa y la sociología funcionalista: la desigualdad social es esencialmente la manifestación de la desigualdad natural entre los individuos, que se realizan en y por las relaciones sociales. Una sociedad justa no solo debe permitir sino favorecer la desigualdad social "en todas sus formas", porque la estratificación es una garantía de libertad, de expansión y de felicidad para los hombres cuando disponen de las mismas oportunidades de hacer valer sus cualidades y sus diferentes talentos.

En resumen, para los funcionalistas, la estratificación social es esencial en la independencia y la autonomía humana porque estimula, permite y recompensa el esfuerzo del desarrollo personal. Expresa el talento y hace -- justicia a las múltiples necesidades del ciudadano, esto asegura la libertad de los hombres, (Frenette 337).

Después de definir los conceptos anteriores, preferimos tomar el concepto de estrato social para los sectores sociales de la comunidad, sería más complicado diferenciarlo en el concepto de clase social ya que el sujeto social en la ciudad es más difícil de definir por la heterogeneidad que muestra la población y los miembros de la u.d, como podemos apreciar.

OCUPACION Y FORMACION DE ESTRATOS SOCIALES.

Las premisas de las que partimos no son en términos de individuos por zona , sino a partir de casos en donde tenemos familias nucleares (padre, madre e hijos) y familias extensas (padre , madre, hijos, abuelos, tíos -- etc.) y sus miembros tienen diferentes ocupaciones, por ejemplo: en un ca-

so tenemos una familia extensa en la que hay un obrero, un carpintero , dos empleados y un comerciante. Como podemos ver, es complicado determinar el estus social de las unidades domésticas con estas características, por lo tanto tomamos el número de individuos que se dedican a una misma actividad:

<u>OCUPACION</u>	<u>No. DE CASOS</u>	<u>% DEL TOTAL DE LOS CASOS</u>	
Sec. Informal	1	1.4	%
Obreros	18	24.3	%
Empleados	26	35.1	%
Servicios	14	18.8	%
Profesionistas	2	2.8	%
Comerciantes	13	17.6	%

Es notorio que la actividad predominante en el centro de la localidad está constituida por empleados que representan el mayor porcentaje de la P.E.A., por otra parte llama la atención el incremento de comerciantes, como una empresa propia con la obtención de un capital, (en el caso de la indemnización de tierras de los chinamperos), dio empleo a muchos de ellos, - permitiendo el autofinanciamiento de un negocio comercial y/o de servicios, (barnizador, ebanista, mecanico, etc.). Por otra parte, es cuestionable en nuestra muestra el número de profesionistas tan reducido que obtuvimos talvez la respuesta quedo limitada debido a que los hijos de profesionistas -- asisten a escuelas particulares.

Los obreros y el sector informal (sub-empleados) representan el 25.7% de la P.E.A., sólo 3 de los casos son migrantes, lo que indica que una cuarta parte de la población local la constituye el "proletariado".

Las encuestas revelan casos interesantes con respecto a la ocupación de los habitantes, por ejemplo: en el caso 32 tenemos una familia extensa y sus miembros son un barnizados, un empleado bancario, un empleado de joyeria, un carpintero, un obrero, estudiantes de Bachilleres, Secundaria y Primaria. Como podemos ver en este caso no hay una tradición ocupacional ya que la urbanización absorvio al agricultor chinampero, en sus diversos sectores y trastoco la estructura de la unidad doméstica chinampera desde 1940

y hoy en día los habitantes buscan el ascenso de status social por medio de negocios propios, empleos federales y en la preparación profesional de sus hijos.

VIVIENDA

La delegación de Iztapalapa es una de las zonas de mas fuerte afluencia migratoria que ha provocado desde 1960, un crecimiento acelerado de la urbanización y el aumento constante del número de viviendas. Un dato estadístico que nos da Rodríguez-1988; en 1960 se habian censado 43 961 viviendas y para 1980, el número aumenta a 224 903 viviendas, lo que indico un incremento acelerado del 411 % durante dos decadas, esperando que la cifra -- sería aún más elevada en los siguientes años.

El deficit de vivienda en la delegación Iztapalapa resulta ser el más alto del Distrito Federal; se calcula que faltan 73 505 viviendas, (En -- Rodríguez 1988: 240).

Respecto al tipo habitual de vivienda que se observa en Iztapalapa, tenemos por un lado el caso "rural-Tradicional" construido con adobe o bien se trata de conjuntos habitacionales populares para familias de escasos recursos, sobre todo en la parte oriente de la delegación con construcciones de concreto y tabique. Hay también viviendas para clase media, ubicadas en el noroeste y poniente.

Nolasco, caracteriza las viviendas de Iztapalapa de tipo plurifamiliar de antiguos vecinos agricultores (en el centro de la localidad), en algunos casos en condiciones precarias.

La muestra incluyo como primer aspecto de este tema la propiedad de la vivienda, de la cual 18 casos mencionaron que es rentada o sea el 31% y 35-casos dijeron ser dueños de la vivienda. Algunos mencionaron ser dueños -- por dote de sus padres y que tradicionalmente se sigue efectuando en la localidad, no solo con el dote de una casa al primogenito de la familia nuclear anteriormente se obtenia en tierras agrícolas: una chinampa o ejido, que -- más tarde fueron urbanizados.

En el caso de las familias que mencionaron no ser dueñas de la vivienda 9 son migrantes o sea la mitad de la cifra registrada. Esto nos indica que podran adquirir el inmueble mediante la compra. Los otros nueve casos que no son migrantes, tienen la posibilidad anterior, entre otras por dote familiar.

Para evaluar la situación estructural del grupo doméstico, decidimos tomar el número de cuartos por casa (incluyendo baño y cocina).

El grupo doméstico, definido por el número de personas que viven en un estado común (Nolasco-280), se caracteriza en la delegación por un hacinamiento alto de 5.4 habitantes por un solo cuarto para casas de dos y mas cuartos . Lo que indica que en cada cuarto viven de 3 a 6 personas. Nuestra muestra no es semejante a la de Nolasco: al menos para el centro de Iztapalapa:

Número de Cuartos	1 a 5	6 a 10	11 a 20
Número de casos	36	20	1
Porcentaje total	63%	35%	1.7%

La cifra del 63% en la muestra pertenece al número menor de cuartos del grupo doméstico. Sin embargo 35 casos de porcentaje total, 15 poseen 5 cuartos, 10 casos con 4 cuarto, 5 casos con 3 cuartos, 2 casos con 2 cuartos y 3 casos con un cuarto y baño. La correlación de datos nos demuestra -- que en el centro de Iztapalapa, el hacinamiento no es tan alto como lo menciona Nolasco y que podemos ver que los grupos domésticos poseen en su mayoría de 4 a 5 cuartos en los que habitan de 1 a 2 personas por cuarto, para el caso de las viviendas con dos y un solo cuarto, son grupos domésticos de 2 a 4 miembros y un solo caso de una familia nuclear incompleta (madre e hija), la habitan, lo cual seria una situación precaria dada su condición económica. Pero sí tomamos en cuenta que algunas construcciones de la localidad, son antiguas y grandes, hechas principalmente de adobe y bobeda catalana, habitadas antiguamente por familias chinamperas. Estas contaban con un solar a veces cercado con bardas de adobe o de carrizo. En el solar -- acostumbraban a delimitar un espacio que usaban para corral (sic) en el que sembraban hortalizas y romeritos en su tiempo arboles frutales: granadas, -- higueras y brevas de autoconsumo familiar.

Las construcciones tradicionales que aún se aprecian en la localidad. -- contaban con una o dos recamaras , una sala muy amplia, comedor y una cocina de humo, en el caso de las familias prósperas, para el caso de los grupos -- domésticos de menores recursos contaban con una construcción de adobe de dos piezas (recamara-sala) y una cocina de humo (sic), está aún es usual en muchas de las u.d. anteriormente se tenía para el quehacer diario de "hechar-tortilla", ahora ya no hechan tortillas como antes pero la cocina de humo o tlacochoctli en su forma nahuatl es impresindible para los grandes quehaceres de las mayordomías y fiestas familiares, (casamientos, bautizos etc.).

El cuarto de baño, en el mejor de los casos era acondicionado con una letrina en la parte trasera de la construcción o simplemente se decía "voy -- a traz " (sic). Aunque el número de cuartos es reducido su tamaño es amplio porque tradicionalmente así se acostumbraba a construir. Por otra parte, -- aunque la familia se podía clasificar como extensa por vivir en un mismo -- terreno, se diferenciaba porque cada u.d. era nuclear contaba con su propia construcción y compartían el mismo solar.

En oposición a lo anterior, la urbanización de los barrios, implicó la -- reducción del espacio e influyó para el cambio tradicional de vivienda, al -- respecto, C. Montaña-1984, nos dice que las continuas expropiaciones de -- tierras agrícolas a Iztapalapa, provocadas por el avance acelerado de la zona metropolitana fue motivo para que los agricultores de Iztapalapa convirtieran una parte de sus tierras dotadas como ejidos en Zona Urbana Ejidal y de este modo aseguraron un solar para sus hijos.

Hoy en día podemos ver que el aspecto físico de las construcciones son recientes y en algunas el contraste de construcciones nuevas con la semi-demolición de la anterior, por ejemplo, es frecuente encontrarse cuartos de -- reciente construcción de material consistente, (tabique, concreto y balcón) de arquitectura moderna y con la anterior barda de adobe.

Con lo anterior, se entiende que en el pueblo de Iztapalapa como en -- otros lugares de la Cd. de México, conservan un grado de "ruralización que salta a la vista, al observar la cantidad de viviendas antiguas y a saber --

sus formas tradicionales de vida, una de estas formas se práctica en la --
cría de animales de consumo alimenticio.

Del total de los casos en la muestra 20 afirmaron tener animales de --
cría, (vacas, cerdos, pollos, conejos y guajolotes), 29 casos mencionaron te
ner animales domésticos: (perros, gatos y aves: gorriones, pericos etc.), y
8 casos mencionaron no tener animales. La persistencia de los habitantes -
en esta actividad, hoy en día representa una estrategia económica de la uni
dad doméstica, con una inversión propia que permite el ahorro y/o de auto -
consumo al analizarlo en dos premisas:

a), Económico, en muchos de los casos la cría de animales de consumo como
el pollo,, el cerdo y la res que en los últimos años se han comercializado
a precios muy altos, se vuelve un fondo de inversión económica de la u.d. y
en el que no necesariamente el que invierte en está pequeña empresa, tam -
tién tiene que aplicar el trabajo necesario ya que estas tareas se delegan
a los hijos dando una ocupación parcial y de participación en la economía -
de la u.d.

b) Social, en el caso de las fiestas de mayordomía, casamientos, bautizos,
etc. es un sistema que articula su propia producción, en forma de exceden -
tes que podran consumir durante los días de fiesta.

Es importante, no sólo hacer notar el número de unidades domésticas -
que aún tiene esta actividad y su persistencia, sino también las formas tra
dicionales de uso de la u.d. y para el sistema religioso popular, es decir-
la importancia actual de la cría de animales de consumo como parte de una -
estrategia económica y de excedente consumible en los días de fiesta.

FAMILIA

Según Anderson 1974: 34, se cree casi universalmente que la familia --
tiene el monopolio sobre la procreación y el mantenimiento de los hijos, --
así como la función de la socialización y la instrucción de los niños. Es -
tas funciones por deducción incluyen también la función básica del consumo.

En la muestra incluimos la pregunta del número de personas de la u.d. y su parentesco para determinar el tipo de familias en la localidad:

No. de personas por unidad	1 a 5	6 a 10	11 a 12
No. de casos	27	27	2
Tanto por ciento total	47 %	47 %	3.4 %

Al igual que Nolasco, la muestra arroja datos semejantes en los que podemos decir que el tipo de familias en la localidad, se caracterizan por estar constituidas de 3 a 7 miembros, dominando el último número (7) y solo tenemos 4 casos de familias de 3 y 4 miembros, por lo tanto podríamos definir según la muestra que las unidades domésticas son grandes. Estas se constituyen de padre, madre y 5 o 4 hijos como familia nuclear. Y otros casos que son pocos los de familia extensa (padre, madre con 3 y 5 hijos, abuelos - tíos, etc.).

<u>Tipo de familia</u>	<u>No. de casos</u>	<u>% total</u>
Nuclear	32	57.8 %
Extensa	9	15 %
Nuclear incompleta	10	17 %
Extensa incompleta	6	10 %

La familia nuclear es la predominante en la localidad, esto es lógico, - si tomamos en cuenta que el dote aún se sigue efectuando para integrarse como u.d. nuclear, con lo que se busca evitar los conflictos entre los demás miembros, como sucede en los grupos domésticos (extensos) estudiados por J.-M. Taggart 1975, en una comunidad nahuat de la Sierra de Puebla.

También nos hemos referido a la familia y sus funciones; una de ellas es el consumo, lo que en algunos casos determina su status económico, para ello incluimos preguntas de adquisición de bienes como son: coche, refrigerador, televisión, tocadiscos-radio y estufa que se configuro de la siguiente manera:

<u>ARTICULO</u>	<u>CASOS POR FAMILIA</u>
Coche	18
Refrigerador	40
Tocadiscos	48
Radio	54
Televisión	53
Estufa	54

Las familias que poseen automovil pertenecen a la clase media y alta de la localidad. Con respecto a si se tiene refrigerador, más del 70% de las unidades domésticas cuenta con el y casi el 100%, excepto 3 casos que no contestaron la pregunta, tienen T.V. radio, y estufa. El nivel de consumo de las unidades domésticas con respecto a este tipo de artículos domésticos, no es bajo, excepto las familias que tienen automovil, en la que aún exceden estos niveles por ejemplo, en el caso No. 50, una familia extensa con 10 miembros especificaron tener 4 televisiones, 3 radios y 3 estufas además de coche y refrigerados.

Diversión y esparcimiento

La televisión es la diversión más extendida y a la que dedican mas tiempo; los programas preferidos son entre otros los mas populares del total de 57 casos: 19 gustan ver peliculas mexicanas, 18 telenovelas, 18 caricaturas y 5 eventos deportivos. Tal es la penetración de la televisión con programas que no socializan o educan al individuo con fines culturales sino que divierten a base de exaltar las pasiones humanas con historias no reales. Llevan, así un olvido de la realidad.

Otra manera de ocupar el tiempo libre en la u.d. es la lectura, la cual se refleja de la siguiente manera: el 44% de las unidades domésticas encuestadas acostumbran a leer libros, principalmente de texto, (primaria y secundaria), debido a la escolaridad de sus hijos, otro tipo de libros y revistas como El Selecciones y Bets-Sellers son la lectura preferida de algunos padres de familia. Dentro de esta misma división, (tipos de lectura en los miembros de la u.d.), el periódico y revistas ocupan el 27% de las unidades-

domésticas que mencionan leer periódicos como "La Prensa" y de deportes las revistas son de caricaturas y policiacas. Así en menor escala 5 casos mencionaron leer enciclopedias y 3 familias la Biblia, estas son de afiliación católica y no agregaron leer otra cosa.

Afiliación Religiosa.

En algunas sociedades caracterizan a todas las clases sociales las mismas creencias y actividades religiosas. Por lo tanto en esas sociedades la religión no es simbolo de posición de clase social, salvo la existencia de pequeñas variaciones de la forma en que se sienten las mismas creencias religiosas en las que se practican las mismas actividades de ese orden, (Barber 1974: 158).

Una de las preguntas que incluimos en el cuestionario fue sobre la afiliación de la u.d. en la localidad para evaluar la ingerencia de sectas protestantes en los habitantes que consecutivamente tienen que ver con la religiosidad popular.

Los no-católicos en el centro de Iztapalapa aún no figuran como grupo representativo de la conversión de los habitantes a otra religión que no sea la católica. De 57 casos solo dos son familias protestantes o sea 3.5 %. -- Uno de los casos menciona ser evangelista el cual se identifica en un status social de clase media, (profesionistas y comerciantes): lo interesante de este caso es que la conversión de los miembros del grupo doméstico fue completa.

El otro caso se identifico con la secta espirituista y llama la atención porque es migrante clasificada como familia nuclear incompleta y es comerciante.

La afiliación religiosa de las unidades domésticas en una sociedad responde a su condición de clase aunque esto sólo se refleje simbólicamente, -- sin embargo la afiliación a una secta o religión, significa que el individuo o grupo doméstico adquiere normas morales para regirse en la sociedad en

las que proponen un "mejor modo de vida", en el caso de los protestantes llevan en su mensaje el "cambio de vida" para la "salvación de su alma", un -- cambio de vida propuesto al consumo capitalista, es decir en otras palabras; el protestantismo importado de sociedades occidentales es un mecanismo de -- penetración capitalista.²

Así podemos ver claramente que los patrones de consumo en los grupos -- étnicos de Mesoamérica (radios, grabadoras, Pepsi, medicamentos etc.) , des vinculan sus valores culturales, (sistema religioso y económico) de la comu nidad.

Otro aspecto sobre la afiliación religiosa de los habitantes de la loca lidad, es sí la sectas protestantes y en el caso de los católicos causan rup turas entre sus familias ó sí las sectas protestantes en la unidad doméstica integra o es mas fuerte la cohesión de sus miembros.

Del total de los encuestados, el 14.2% dijeron tener parientes de otras religiones, tomando en cuenta que 2 de los 8 casos pertenecen a los protes tantes que mencionaron tener familias de otra religión especificando que es tas son católicas. En tanto, los casos que contestaron tener parientes de -- otras religiones subrayaron que no viven en el centro marcando claramente la división de relaciones familiares entre ellos.

La división por religión de las familias crea la diversidad de peque ños grupos. Cuando la conversión solo alcanza a una parte de la familia y la otra tal vez no lo haga. La heterogeneidad de los roles sociales en las -- sociedades urbanas permite la expresión de diferentes valores culturales en una misma unidad doméstica. Esto es bién claro cuando nos encontramos res puestas reafirmativas al preguntar sobre su afiliación religiosa, de quién -- la contesta dice: que es "católico, apóstolico y romano". Las respuestas -- vienen de madres y padres que en otros casos mencionaron que los hijos, -- (bachilleres, universitarios , etc.) , " no creen en nada", son "ateos", de tal modo que en algunos casos se identifican con una misma afiliación reli giosa por compartir los mismos "ideales", aunque no se este de acuerdo con -- ellos..

2. Vease Carlos Garma N. Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México.

Observaciones finales

Uno de los primeros puntos a analizar es la ocupación de los miembros - de la u.d. (unidad doméstica).

Hemos definido al principio de este capítulo que las clases sociales en una sociedad como la nuestra son difíciles de determinar, según su ocupación como erróneamente lo hacen algunos autores, por lo que preferimos determinar la estratificación social de la localidad en base a la diversificación y diferenciación de las condiciones materiales que posee la u.d. Sería injusto - jerarquizar del mismo modo a un comerciante que utiliza un capital considerable igual que a un comerciante ambulante, a un obrero de salario mínimo que a un obrero calificado. Creemos que la diferenciación social se puede analizar a partir de la capacidad del individuo en un empleo, concebido como un - medio para realizarse, de satisfacer precaria o suficientemente sus necesidades, su voluntad, sus intereses, sus aspiraciones, sus aptitudes, en definitiva: su naturaleza individual moldeada socialmente por su entorno y su historia particular.

Podemos ver al principio que la gama de ocupaciones en la muestra agrupa a varios individuos en una misma actividad que se definen por ser Asalariados y No Asalariados, y un tercer grupo que tiene unidades domésticas -- con miembros de los dos tipos: (A= asalariados) y (NA = no asalariados), - el tercer grupo lo abreviamos de la siguiente forma: (X=NA y A):

Asalariados	37	65	%	Porcentaje
No Asalariados	7	12.2	%	
X = NA y A	8	14	%	
No hubo respuesta	5	8.7	%	

El análisis de estos datos nos dice que la P.E.A. en la muestra predomina en las actividades asalariadas en un 65%, principalmente con empleados federales y obreros, los no asalariados sólo representan el 12.2% constituidos por comerciantes y de servicios. Pero la ocupación del jefe de familia no es suficiente para ubicar a toda una dinámica doméstica o familiar.

Tampoco con esas características podemos determinar el status social de la u.d., para ello analizamos otras de sus condiciones materiales de vida: - tipo de propiedad de la vivienda, ocupacional y artículos domésticos con que cuenta: automovil, refirigerador, televisión, tocadiscos y estufa. Una vez caracterizadas estas unidades domésticas nos encontramos con dos grupos. El primero se definio por expresar una situación socio-económica de relativo -- bienestar ya que estas unidades domésticas se caracterizan por ser propieta -- rio de la vivienda que habitan, en su mayoría son asalariados que han podido -- adquirir los articulos señalados, excepto un automovil que solo en 17 casos -- expresaron poseerlo.

El segundo grupo se caracteriza porque renta la vivienda y el número de cuartos con que cuenta es inferior al número de los miembros de la u.d. otro aspecto que determina a este grupo es que en las unidades domésticas, en -- casi el 50%, al menos uno de los conyuges es migrante, factor que influye -- fuertemente en la ausencia de la vivienda. De tal modo que la estratifica -- ción en la muestra se configura de la siguiente manera:

	No. de casos	% total
Grupo I (a)	40	70 %
Grupo 2 (b)	17	30 %

Llamamos así a los grupos o estratos sociales a y b porque sus condi -- ciones socio-económicas podrían ser adscritas en "abstracto" a una clase me -- dia que diferenciamos en estos dos grupos: superior y uno inferior cuya dis -- tancia económica no es muy grande. por un lado la inferioridad del segundo -- estrato puede estar condicionada porque en las unidades domésticas, la esco -- laridad de los hijos representa una fase de improductividad económica a dife -- rencia del estrato superior en que el proceso de escolaridad inicia o ya con -- cluyo.

Concretamente podemos decir que los estratos sociales del centro de Iz -- tapalapa realmente no representan niveles pauperizantes ó situaciones sumamen -- te preacrias para situarlos en los estratos sociales más bajos; quizas hay -- algunos casos difíciles, con los factores antes mencionados como son la es --

colaridad de los hijos en las unidades domésticas que en la muestra delatan un proceso de ascenso social, la lucha por un estatus social que les permita escalar a otro superior.

De acuerdo a lo anterior también debemos puntualizar que la muestra que do sesgada y no permite conocer unidades domésticas que rebasan estos niveles debido a que los hijos de profesionistas o de unidades domésticas con situaciones superiores a las ya descritas estudian en escuelas privadas, que no fueron encuestadas.

Otro punto a analizarlo en la u.d. fue su estructura, para definirla si pertenece al tipo que denominamos "tradicional" o "moderno", para ello evaluamos en nuestra muestra: ocupación, escolaridad, si posee animales distintos a los domésticos (de cría), participación en la actividad religiosa de la comunidad y el tipo de u.d. por miembros de está.

La correlación de datos no establece patrones definitivos, sin embargo es claro que en la mayoría de los casos al menos hay un elemento que da una característica de lo tradicional, por ejemplo, hay casos en los que la u.d. es nuclear pero muy grande, (con 9 miembros), no participan en el sistema religioso popular (SRP), pero tienen animales de cría. Otros casos muestran que la u.d. renta la vivienda, son migrantes, si participan en el SRP, con escolaridad baja y es u.d. extensa, pero no hay animales de cría.

Quizá un elemento de peso hacia cierta visión moderna es el de las aspiraciones de vida en la u.d.; es decir de acuerdo a la ocupación de los padres de familia se pregunto, si le gustaría que sus hijos tuvieran el mismo empleo, el 87% contesto que no, en algunos casos agregaron que debían prepararse estudiando.

Otro factor para definir a la u.d. como "tradicional o " moderna" fue su tamaño, como vimos en los primeros datos, la u.d. nuclear es la que predomina y la extensa solo representa una cuarta parte del porcentaje total de los casos, sin embargo podemos ver que en 6 casos el número de miembros de la u.d. nuclear es hasta de 10, un número similar que corresponde a una u.d.

extensa que en la muestra tuvo casos de 4 miembros como mínimo y 10 como máximo.

finalmente, otra parte del analisis de datos se hizo sobre la actividad religiosa de la u.d. su participación en las festividades religiosas y las iglesias a las que asisten.

Hemos visto que los estratos sociales de la comunidad socio-económica - mente , no son muy distantes, esto permite su participación ya que sus condiciones materiales , (socio-económicas) lo permiten.

Por otra parte, en la encuesta no encontramos patrones que caracterizaran a un sector con más participantes que otro, como sucedio al tratar de -- clasificar a la u.d. como tradicional o moderna.

Posiblemente el nivel de participación de los miembros de la u.d. ya -- sea del estrato a o b, esta condicionada económicamente en los cargos grandes y chicos, que en el siguiente capítulo trataremos. También habría unidades domésticas que solo participan en los rituales y económicamente se limitan a cooperar en las festividades sin llegar a tomar un cargo, con ello -- tiende a conservar sus lazos de cohesión con los demás miembros de la comunidad.

Por otra parte, más del 50% opinaron positivamente sobre las actividades religiosas de la comunidad, las respuestas argumentaron que las festividades (mayordomías) , "son necesarias porque ayudan a la religión (católica), otras respuestas opinaron que " se deben seguir efectuando porque son - costumbres de la comunidad " y además " se debe cooperar ". Las respuestas negativas en las festividades opinaron que son innecesarias y a veces muy -- excesivas, pero no agregaron más a sus respuestas. Tal vez esto se debe a una concepción muy "materialista" mas que cultural, (pues se consideran prácticas que absorben grandes capitales sin beneficio alguno en la u.d.). Sin embargo hay un patrón que establece de alguna manera su participación en el SRP ya que a pesar de haber dado una respuesta negativa, afirmaron asistir a la parroquia de San Lucas y el Santuario del Señor de la Cueva, indicador que establece el grado de participación ya que en estos dos centros religiosos se realiza la mayor actividad religiosa de la comunidad. Otro indicador

al respecto fue que a pesar de dar una respuesta negativa, afirmaron asistir a la capilla de su barrio, es decir aunque sea "pasivamente" participan en el SRP, el cual tiene la capacidad integradora de los miembros de la comunidad durante las festividades.

A modo de conclusión podemos decir que el sistema religioso popular del pueblo de Iztapalapa es un sistema efectivo que obstaculiza la conversión de los habitantes a sectas protestantes; pues en otras palabras diríamos que el cambio de religión a otra que no sea la católica tradicional (local) resulta muy difícil, ya que se pierden muchos valores culturales por una "salvación" que resulta dudosa. Así pues también podemos decir que el sistema religioso popular es un sistema cohesionador de las familias y de relaciones comunales que se efectúan mediante la valorización de los elementos culturales de su propia identidad como lo veremos en el siguiente capítulo.

IV

EL SISTEMA DE CARGOS Y RELIGIOSIDAD POPULAR

En este capítulo, veremos como el sistema de cargos en el centro de Iztapalapa es el principal soporte de la identidad local de los habitantes.

El sistema de mayordomía en su conjunto está comprendido por la antropología mexicana: como las prácticas religiosas que pertenecen a la religiosidad popular; entendida como parte de un período histórico entre españoles e indígenas que no dependen de la iglesia, y por una relativa autonomía, - (ver pags. y)

Entre otros antropólogos, Gilberto Jiménez, establece que las diferentes estructuras de las prácticas religiosas en México se hallan fuertemente condicionadas por la estructura de clases, de un modo particular, que el sujeto originario y privilegiado de las formas de religiosidad popular es la masa de los campesinos pobres (pequeños propietarios, ejidatarios, jornaleros braceros, etc...); esta situación campesina bajo múltiples aspectos arcaica-multisecular, constituye el humus natural de las prácticas, creencias y representaciones religiosas comúnmente calificadas en México como populares.

Sin embargo esto no quiere decir que no se encuentran manifestaciones o elementos residuales de dichas formas de religiosidad también en otros segmentos sociales y particulares en el área urbana.

Esta tesis, solo afirma que originalmente, la base normal de sustentación de la religiosidad popular es el campesino pobre y tradicional; y que, por lo tanto, las manifestaciones de la misma en otros sectores sociales delatan, indirectamente, algún tipo de ascendencia o de extracción rural.

En el caso de los habitantes locales del centro son parte de una -- extracción campesina de reciente desaparición como lo hemos visto, y a los -- estratos sociales a que se incorporaron que forman ya parte de la estructura social urbana y que en el centro de Iztapalapa domina el estrado medio, en un

64% del cual sale el mayor número de mayordomos que sustentan económicamente el sistema de cargos.

La discusión sobre el sistema de cargos llena ya un buen número de páginas de la literatura antropológica. Estos sistemas forman el aspecto más persistente en la vida tradicional en la mayoría de las comunidades campesinas de México. Pero también están presentes en las ciudades funcionando con intensidad y testimoniando la presencia de la vida tradicional en ellas.

Entre las tesis más aceptadas son las que consiben al sistema de cargos como parte de un mecanismo de intercambio que redistribuye el ingreso a través del gasto comunal. Sin embargo la diversidad de trabajos antropológicos sobre el tema fundamental otras hipótesis:

- 1).- Es un sistema de intercambio que cumple leyes de reciprocidad en una sociedad que idealiza una estructura socio-económicamente igualitaria, (Foster G. 1976).
- 2).- Es un sistema que recuerda la evangelización, mediante las fiestas a un santo Patrón (Daniéle Dehuove, 1976).
- 3).- Es una escala jerárquica, vinculada con la antigua organización que inter-relaciona a un sistema cívico-religioso en el que participan los varones de la comunidad con el fin de adquirir un prestigio especial y de respeto entre los hombres de la comunidad, (Cancian F, 1976).
- 4) Es un medio para adquirir prestigio, pero también es un obstáculo para cualquier forma de desarrollo económico, - - - - (Zantwijk Van R.A.M., 1974).
- 5).- El sistema político-religioso es un medio para conceder recursos comunales especiales. Obliga a las familias a consumir sus recursos y excedentes; resuelve las tensiones proporcionando una forma de recreación a los que compiten entre sí por el poder. Las funciones políticas-religiosas delimitan la --

comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales. Control de cohesión física y sobre natural. Este sistema en las comunidades indígenas, es un motor que estimula la producción de fines de subsistencia con fines de redistribución y reparte con eficacia los exedentes (W. Dow James 1975).

- 6.- Es una organización niveladora casi centrífuga cuya función-latente es cada vez menos la de mantener una cohesión entre-miembros de la comunidad a través de un comportamiento con-trolable, (Tranfo L. 1981).
- 7.- Es una práctica de la religiosidad popular que por su caracter comunal es diluido en la organización mercantil del ocio turístico, (Canclini N, 1986).

En la historia de cargos en Iztapalapa, durante las diferentes etapas históricas, seguramente alguna de estas tesis explicaria teóricamente al sistema de cargos de una comunidad "indígena" o si se prefiere rural y específicamente de campesinos. Pero en la actualidad, el pueblo de Iztapalapa ya pertenece a los esquemas de vida urbana por lo que las tesis expuestas no son del todo aplicables a la investigación por lo tanto nuestra hipótesis se refiere a:

- 1.- Una autoidentificación del grupo local del pueblo de Iztapalapa por medio del sistema de cargos o mayordomías dentro -- del sistema capitalista.
- 2.- En la investigación se deberá probar que la identidad del -- iztapalapense está articulada por la actividad religiosa popular.
- 3.- El mantenimiento de esta identidad, persiste en una resistencia cultural , por medio del sistema de cargos, que la nueva situación de crisis económica del país ha obligado al sistema de cargos a elaborar nuevos mecanismos de financiamien-

to.

Antes de empezar a hablar sobre este sistema de Iztapalapa es necesario hacer una introducción y delimitar la estructura religiosa del lugar.

Introducción

El sistema de cargos desde su origen, forman parte de las instituciones indias dotadas por los conquistadores; en el siglo XVII, estas organizaciones se denominaron Repúblicas de Yndios y en ellas se estabilizó poco a poco el sistema de cargos civiles y religiosos.

Se cree que Iztapalapa al ser una población determinada por la estructura socio-Politica de los tenochcas, que tenían como unidad social fundamental al calpulli, el cual se definió por un grupo de parentesco entre los miembros que lo formaban, (R. Redfield 1926:86).

Según Guillermo Bonfil en 1988, escribe que en la época de la conquista, en la mayoría de los casos, los españoles no intentaron muy definidamente reformar los sistemas de gobierno local de los pueblos menores.

Hoy por hoy esta antigua estructura sigue presente. Iztapalapa -- aún conserva esta vieja estructura gracias a la actividad religiosa del sistema de cargos, instituidas durante el siglo XVII, bajo la estructura socio territorial de calpulli o barrio que así llamarían después los españoles.

Como hemos visto, el pueblo de Iztapalapa se divide en dos mitades según la tradición prehispánica. Esta división se sigue conservando por la actividad religiosa del sistema de cargos, que divide a las fiestas de santos y vírgenes del pueblo en dos partes, cada parte corresponde a una mitad como lo veremos más adelante, y que significativamente estos patrones cívico - religiosos han dejado huella en las prácticas religiosas de hoy en día.

Estos tipos de unidades socio-territoriales, manifestaban una autonomía relativa en su organización religiosa y económica, así como una interdependencia y unidad del pueblo en general. Un ejemplo es la propiedad de -

la tierra que dentro de las comunidades de los nativos estaba distribuida de la forma siguiente: a fines del S. XVIII, recordando varias de las antiguas formas de propiedad prehispánica:

- 1).- Las que poseía cada barrio y que servían de usufructo a cada grupo doméstico y familiar, para su tributo y para las parejas próximas a casarse.
- 2).- Las que explotaban comunalmente ya fuera para el pastoreo de sus ganados, la caza del pato silvestre, la pesca, la extracción de sal o tequesquite.
- 3).- "Las tierras de los santos" que pertenecían a cofradías como la del Santísimo Sacramento o a otras fiestas religiosas como las de cada uno de los ocho barrios, que en 1790 ya existían. Año en el que dos nativos recibieron respectivamente y equitativamente para cada barrio una fracción de tierra -- obtenida de un juicio a favor, (En Navarrete Zamora, 1985: 51).

Al parecer, una de las primeras formas de instituir al sistema de cargos fue la cofradía, que se fundara como institución de beneficencia, -- principalmente en los primeros hospitales fundados en la Nueva España. Dichas cofradías llevaban el nombre de algún santo católico que ya para la primera mitad del siglo XVIII se había formado en la iglesia como la institución económica que financiaba los gastos para las festividades del santo patrón del que tomaban su nombre..

A fines del siglo XVII, para los asuntos de los festejos religiosos de cada barrio, en los que rendían culto a un santo que les representaba dichos festejos estaban a cargo de una persona conocida como mayordomo, quien para solventar los gastos colectaba entre los vecinos 2 ó 3 reales y usufructuaba un espacio de tierra dedicada a la imagen del barrio pues debía costear la comida que consumieran los habitantes en casa del mayordomo. Entre otras tareas de éste debía satisfacer las exigencias de la parroquia, (En Navarrete Zamora: 1985: 52).

Sin embargo, durante esta misma época existe ya una separación entre las mayordomías y las confradías (hermandades). Las mayordomías se establecen alrededor de capitales fijos cuya reinversión anual asegura la permanencia de la institución y con ella su integración en la jerarquía de prestigio. Las confradías continúan siendo resultantes de agrupaciones voluntarias y existen fuera del sistema, lo mismo que los grupos de danzas aztecas que han conservado la tradición, (Danièle Dehouve, 1976 : 218).

Lo anterior nos demuestra que estos dos tipos de organizaciones religiosas, en algún momento nos han confundido al definir a una confradía como una institución religiosa similar a la mayordomía, pero vemos que la confradía aunque también se conforma de grupos colectivos, sus actividades son solo dirigidas al acervo religioso, en tanto las mayordomías tienen caracteres políticos y socio-religiosos.

Con la promulgación de las Leyes de Reforma, en las que se declaraba la desamortización de los bienes de la iglesia, constituye para el sistema de cargos una "relativa autonomía" frente a la iglesia oficial, aunque también se perdía la "tierra de los santos" que representaba un mecanismo de financiamiento en las festividades. Esto implicó desde luego una mayor carga económica para los mayordomos a cambio de una relativa autonomía que abrió un espacio de desarrollo de los elementos culturales de identidad de los cargueiros.

Como podemos ver, desde su existencia como institución religiosa de la organización social de los pueblos campesinos, el sistema de cargos se adaptó a los distintos procesos de nuestra historia. Hoy sigue existiendo en los pueblos campesinos y aún en las ciudades, adaptándose al proceso de urbanización y a la crisis económica del país a la que se han supeditado otras instituciones sociales, menos las mayordomías, institución que sigue testimoniando cotidianamente la identidad del iztapalapense.

La configuración del espacio religioso

La tradición prehispánica religiosa que heredó Iztapalapa en esta época tuvo su máxima expresión en la construcción de dos templos dedicados al culto de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, además del cerro de la Estrella en-

donde se renovaba el fuego, cada ciclo o nueva era de 52 años. Durante el --- período colonial, específicamente el siglo XVII, se construyó sobre el templo dedicado a Huitzilopochtli la iglesia de San Lucas Evangelista, siendo el primer santo católico de la población. Posteriormente, en este mismo siglo, se -- según Navarrete Zamora, se inicia en una primera fase la construcción de una ermita dedicada a la aparición de una imagen del Santo Entierro, precisamente -- sobre el templo dedicado a Tezcatlipoca.

Si analizamos que durante la época en que se construyó la iglesia de San Lucas , el clero y el gobierno colonial trataron de suprimir todo "aquello" que incitara a los nativos a recrear sus prácticas religiosas anteriores al -- catolicismo, no es casual que precisamente en donde se ubicaba el templo de -- Huitzilopochtli, se construyera la iglesia de

Por otra parte la construcción del Santuario del Señor de la Cueva tiene causas locales que sacralizaron un espacio profano, es decir hubo una -- hierofanía y Kratofanía, en que el espacio natural sufre una transfiguración de la que sale cargado de mitos y leyendas, (Mircea Eliade 1984:322).

La historia de la aparición del Sr. de la Cueva y la fundación de -- este nuevo santuario esta llena de mitos y hierofanias que consagraron el lu -- gar, en un primer aspecto analizamos que la consagración de esté espacio se -- había dado en la construcción del templo a Tezcatlipoca, quiza considerando su ubicación como el centro de la población y estrategicamente erigido al pie del cerro de la Estrella. Simbolicamente podemos encontrar una fuerte relación re -- ligiosa que ha mezclado simbolos rituales de las dos culturas en la cosmovi -- sión del iztapalapense.

Por ejemplo, Tezcatlipoca, (espejo humeante), dios azteca que escucha las oraciones de los pecadores y purificaba sus almas, era el símbolo -- de salvación para los mexicanos y en cierta forma la continuidad de su socie -- dad ; de tal manera que al encontrarnos con la historia de la aparición del -- Santo Enrierro del Sr. de la Cueva, por la segunda mitad del S.XVII, este -- mismo espacio que se consideraba para este tiempo "pagano", volvió a sacráli -- zarse con dicha aparición y que para 1833, año en que la población de Iztapala -- pa sufre los estragos de la epidemia Colera Morbus , se atribuye su salva --

ción al perdón y ruegos de los habitantes, quienes dan principio a la construcción del actual Santuario del Señor de la Cueva, sobre el templo erigido a Tezcatlipoca.

Como podemos ver, el principal centro ceremonial religioso de Izta palapa se a ubicado en el mismo lugar que se consagrara a otras deidades, transformando el espacio natural a una espacio sagrado, mediante hechos hierofánicos que lo consagraron.¹

Estos hechos hierofánicos, según M. Eliade, son la noción del espacio sagrado que implica la idea de la reptición de una hierofanía primordial que consagre este espacio transfigurandolo, singularizandolo, en una palabra aislándolo del espacio profano que lo rodea. De tal manera que el lugar se transmuta de esta suerte en una fuente inagotable de fuerza y sacralidad que permite al hombre, con la única condición para él de penetrar allí, tomar parte en esa fuerza y comunicarse con esa sacralidad. Esta intuición elemental del lugar que se convierte por medio de la hierofanía en una "centro" permanente de sacralidad gobierna y explica todo un conjunto de sistemas a menudo complicados y abigarrados, (M. Eliade 1984: 329).

La consagración del espacio en cuanto al lugar no es "escogido" por el hombre; es simplemente "descubierto" por él (Van der Leew Phanomenologie - der Religión p. 375), dicho de otra manera, el espacio sagrado se revela a él bajo un espacio u otro. La revelación no se produce necesariamente por medio de las formas hierfánicas directas (este espacio, este manantial, esté árbol etc.); se obtiene a veces por medio de una técnica tradicional nacida de un sistema cosmológico y fundada en él. La "orientación" es uno de los procedimientos empleados para "describir" los emplazamientos.

La consagración de un espacio por medio de una teofanía o hecho hierofánico, según M. Eliade, no se debe limitar, debe extenderse a las habitaciones de ermitaños o de los santos en general de la habitación humans, por ejemplo:

1 Ver Mircea Eliade 1984, "El espacio Sagrado", cap. X.

"Según la leyenda, el morobito que fundó El-Hemel a fines del siglo XVI se detuvo para pasar la noche cerca del manantial y plantó una estaca - en el suelo. A la mañana siguiente al querer volver a tomarla para seguir su camino, encontro que había arraigado y que le habían salido retoños. Vio en ella el indicio de la voluntad de Dios y fijó su domicilio en aquel lugar". A su vez, los lugares en los que han vivido los santos, o donde han rezado o han sido enterrados, quedan santificados y por ese motivo, separados del espacio profano limítrofe por una cerca o por una barda de piedras. " (M. Eliade 1984; 331).

Interpretando lo anterior, el espacio en donde se ubica el Santuario del Sr. de la Cueva es también un claro ejemplo; la hierofanía que consagra dicho espacio, según la leyenda de su aparición a fines del siglo XVII, es que gentes procedentes de Etna, Oaxaca, venian a pié cargando la estatua del Señor (sic) para restaurarla en la ciudad de México. Cuenta la tradición popular de los habitantes, que al llegar a unos árboles frondosos de un paraje del cerro, se pusieron a descansar y se durmieron y al despertar no encontraron "la sagrada efigie", la buscaron arduamente y la encontraron en una cueva que forma las grutas del cerro de la Estrella. Cuando estas gentes trataron de proseguir su camino y llevarse consigo el "Señor", se encontraron con que estaba muy pesado e incapaces de moverlo, se organizaron grupos de personas para enderezarle y ante varios intentos se dieron cuenta que estaba "enraizada"; los procedentes de Etna, comprendieron la voluntad del "señor" de quedarse en esta población.

A esta versión, añaden algunas variantes que ente los más ancianos del pueblo, cuentan haber escuchado de sus antepasados;: "que un fuerte temporal hizo que las personas de Etna se cobijaran bajo el fresno que hoy todavía existe"; " que traían la efigie en una urna; que al buscarla y no encontrarla, unos niños les avisaron que la habían descubierto en una cueva que posteriormente al hecho hierofánico, se conservaban las huellas por donde de el "Señor " camino, así es como en 1687, se erige la primera ermita al "Señor de la Cueva"

Sin embargo, no hay una relación simbólica a partir de la fecha de su aparición como uno de los santos patrones al que se le rindiera cultos--

tan grandes y fervorosos como los actuales, sino hasta 1833 en que los de Iztapalapa le atribuyeran el gran milagro y pasa a ser desde entonces el - santo patrón más importante de la población y que simbólicamente al igual - que Tezcatlipoca es sustituido con los mismo símbolos de acción inscritos - en la salvación y el perdón de la población que más adelante trataremos.

La importancia del Santuario del Señor de la Cueva, como prin - cipal centro ceremonial religioso de la cabecera de Iztapalapa, influyo - para que en 1984, fuera nombrado sede del obispado del mismo nombre, con - sita en el santuario ("oficialmente" a su vez fue nombrado del Santo Se - pulcro). En tanto que la cabecera, los ocho barrios, conforman una dió - cesis local con sita en la parroquia de San Lucas Evangelista.

Cada uno de estos barrios cuenta con una capilla en donde se alo - ja al santo patrón del cuál toman su nombre, además de otras actividades - como rosarios, misas y la catequización de los niños. Las capillas de los barrios como centro ceremonial de un grupo colectivo es también un centro - en el que se imparten ideologías que legitiman cuadros políticos, ocultando la realidad social, ejemplos claros son el " pedir por nuestros gober - nanates en su difícil labor", otro punto que veremos en este capítulo, es - la contradicción de los mayordomos y el clero: "ya no despilfarren tanto - dinero en estas fiestas y mejorden un poco a la gente pobre".

En algunos barrios estas ideologías han surtido efecto al ser cla - ramente aceptadas por algunas personas que se dedican a reunir despensas - entre los miembros de los barrios o la frase más implícita que refleja la inconciencia económica de clase: "soy pobre porque así Dios lo quiere".

Sin embargo, las mayordomías como manifestación primordial de la - religiosidad popular en Iztapalapa se han caracterizado en los últimos años por una destacada autonomía que provoca contradicciones con el clero de orden económico y ritual. Así por ejemplo la iglesia institucional reproduce ideologías al sujeto social en las que acepte ser sujeto de explotación, en tanto que el sistema religioso popular obstaculiza sus propósitos como sistema de defensa de la comunidad y articuladora de la identidad cultural.

Estructura y clasificación del sistema de cargos

En el pueblo de Iztapalapa hay un total de 47 cargos que conforman al sistema de mayordomías, sí consideramos que cada mayordomía tiene un ciclo -- anual de actividad ceremonial de tres días; 1) recibimiento del cargo 2) festividad del día mayor y 3) entrega del cargo; el pueblo de Iztapalapa tiene -- 117 días de actividad religiosa durante el año, días en que los fiesteros y -- los habitantes rompen con las normas urbanas y de trabajo, pero también se -- adaptan a estas.

El sistema de cargos en Iztapalapa , se caracterizan por una varie -- dad de veneración a los santos católicos y principalmente a Jesucristo, la -- virgen María y de Guadalupe, en que las mayordomías de un sólo santo o virgen ya sea la de Jesucristo, como las del Señor de la Cueva o " Nuestro Señor -- de Jerusalem", se subdividen en otras mayordomías como lo veremos en su cla -- sificación.

Esta clasificación del sistema de cargos se hace en relación a la -- importancia religiosa de la cosmovisión del iztapalapense y no tanto del ca -- racter económico, ya que por si sólo, el hecho de ser mayordomo en cualquiera de los cargos del actual sistema se puede gastar tanto como se quiera o " se pueda".

Ya Zamora Navarrete en 1985, enumera un enlistado casi completo de -- los cargos religiosos durante un ciclo anual, a pesar de su intento por clasi -- ficar y caracterizar este sistema en cuanto al grado de participación, no lo -- gra darle mayor consistencia. En efecto el sistema de mayordomías puede ser clasificado en cargos grandes y chicos en cuanto al caracter económico y -- participatiro de grupo; pero llegan a darse algunos casos en que una mayordo -- mía que se considera menor, sea desempeñado por el carguero con la misma pom -- pa de un cargo grande; es por esto que la clasificación de los cargos se to -- maran en base a la relación simbólica de la cosmovisión de la población y no tanto al poder económico del carguero, ya que es un sistema abierto a cual -- quier varón de la comunidad incluyendo a migrantes, así mismo no es requisi -- to que un candidato a mayordomo tenga que haber pasado antes por los cargos -- menores como sucede en Zinacantan (Cancian F. 1976).

I. MAYORDOMIAS DEL PUEBLO

MAYORDOMIAS DEL SEÑOR DE LA CUEVITA

IZOMULCO Mayordomía del ½ pueblo y principal
Mayordomía de la alfombra y tapete.
18 de Septiembre Mayordomía de la portada interna.
Mayordomía de la portada externa.

ATLATILCO Mayordomía del ½ pueblo y principal
Mayordomía de la alfombra y tapete
Mayordomía de la portada interna.
Mayordomía de la portada externa.
25 de Septiembre Mayordomía de los macetones
Mayordomía del festón
Mayordomía del alumbrado

MAYORDOMIA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

IZOMULCO Mayordomía de los "tiradores"
Mayordomía de la portada.
24 de Noviembre y Mayordomía del "12 de Diciembre"
12 de Diciembre.

ATLATILCO Mayordomía de la portada

MAYORDOMIA DE LA VIRGEN DEL CARMEN

Izomulco Un mayordomo
16 de Junio

Atlatilco Un mayordomo

MAYORDOMO DEL SEÑOR DE CHALMA

Izomulco Mayordomía de la peregrinación de mayo 15.
Mayordomía de la peregrinación de Agosto
28.

Atlatilco Mayordomía de la peregrinación de ma-
yo 15.
Mayordomía de la peregrinación de - -
agosto 28.

MAYORDOMIA DE LA SANTA CRUZ

Izomulco Un mayordomo
3 de mayo
Atlatilco Un mayordomo

MAYORDOMIA DE SAN LUCAS, PATRON DEL PUEBLO

18 de octubre. Mayordomía de la portada de San. - -
Lucas.

MAYORDOMIA DE SAN ISIDRO LABRADOR

15 de mayo Un mayordomo

MAYORDOMIA DE CRISTO REY

28 de Octubre Un mayordomo

MAYORDOMIA DEL SEÑOR DE JERUSALEM

19 de marzo Un mayordomo

MAYORDOMIA DE LA SANTISIMA TRINIDAD

21 de mayo Un mayordomo

MAYORDOMIA DE MARTES DE CARNAVAL

8 de febrero Un mayordomo

MAYORDOMIA DE TEPALcingo, MOR.

31 de enero Un mayordomo

MAYORDOMIA DE CADEREITA, QUERETARO

15 de mayo Un mayordomo

MAYORDOMIA DE TLALTENANGO, CUERNAVACA

8 de Septiembre Un mayordomo

2 MAYORDOMIAS DE LOS BARRIOS

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SAN PABLO

15 de enero Mayordomía principal
Mayordomía de la portada

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SAN JOSE

19 de marzo Mayordomía principal
Mayordomía de la portada
Mayordomía de la cera

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SAN PEDRO

29 de junio Mayordomía principal
Mayordomía de la Octava

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SAN IGNACIO

31 de julio Mayordomia principal
Mayordomia de la Octava.
Mayordomía de la Portada.

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE LA ASUNCION

15 de Agosto Mayordomía principal
Mayordomía de la portada
Mayordomía de "las Mañanitas"

Mayordomía de la octava.

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SAN LUCAS

Mayordomía principal

18 de Octubre

Mayordomía de la portada

MAYORDOMIA DEL BARRIO DE SANTA BARBARA

Mayordomía principal

4 de diciembre

Mayordomía de la portada

3. OTRAS CELEBRACIONES RELIGIOSAS EN LAS QUE PARTICIPA EL PUEBLO

10. de enero	Año Nuevo
6 de enero	Día de Reyes
2 de febrero	Día de la Candelaria
9 de febrero	Miercoles de Ceniza
19 de marzo	Domingo de Ramos
2 de junio	Corpus Cristi
14 de agosto	Día del Santo Jubileo
12 de Octubre	"Nuestra Señora del Pilar"
15 de Octubre	Santa Teresa de Jesús
10.y 2 de Noviembre	Día de Muertos
25 de Diciembre	Nacimiento del niño Jesus.

• Nota: Como podra comprobarse algunas de las fechas que citamos en algunas festividades, en otros años son movibles.

En su conjunto el sistema de cargos en Iztapalapa se caracteriza por su forma de constitución y organización popular heredada de rasgos sociales de generaciones anteriores: Las mayordomías más grandes y por lo tanto más complejas por su capacidad organizadora y aglutinante de grupos colectivos, son las que llamamos del Pueblo, estas tienen un total de 22 cargos, organizados en 7 sociedades que se encargan de buscar y asignar mayordomos a los cargos de la comunidad. Hemos visto que el pueblo de Iztapalapa se divide en dos mitades, según la tradición prehispánica y de esta forma, siguiendo la antigua delimitación, las mayordomías del pueblo tienen 2 facetas que corresponde celebrar a cada mitad como sucede en las fiestas del Señor de la Cueva, La Virgen de Guadalupe, del Señor de Chalma y la Virgen del Carmen.

Hay 10 cargos más considerados dentro de las mayordomías del pueblo, que por su actividad religiosa solo tiene una fase y no responde a los liniamientos de mitades; sin embargo, estas pueden tener mayordomo de cualquiera de los 8 barrios.

Entre este tipo de mayordomías ubicamos a las que rinden culto a otros santos ó virgenes de otros lugares como la virgen de Tlaltenango, San Juan de los Lagos y el Cristo de Cadereita.

En tanto las MSPB (Mayordomías de los Santos Patronos de Barrio) tienen un total de 16 cargos organizados de la siguiente manera:

(1) es por regla general que en todas las mayordomías de algún santo católico en Iztapalapa tenga un mayordomo principal o de la fiesta titular. (2) un mayordomo de la portada que implica la organización de todo el trabajo para su elaboración. (3) de la cera, esta a pesar de considerarse un cargo menor en el barrio de San José, no deja de tener una carga económica considerable, pues aunque esta mayordomía ofrece la cera que se enciende durante todo el año en la capilla, también efectúa su ciclo ritual al igual que las demás: recibimiento, función y entrega del cargo, en las que también deberá agasajar a sus invitados. (4) otro tipo de MSPB son las de las "mañanitas", en el barrio de la Asunción; este cargo financia la contratación de mariachis, tamales, atole y bebidas (refrescos y brandy) que ofrece en la madrugada del día mayor de la fiesta que da principio con "las mañanitas". (5) por último la mayordomía de la "octava" que tienen los barrios de San Pedro y la

Asunción son concluidas el mismo día y se continua a los 8 días, dando paso a otro mayordomo.

Este tipo de mayordomías presentan una jerárquia económica y de prestigio no muy diferenciado puesto que hemos mencionado que el poder económico del carguero define a la fiesta en su expresión material y de prestigio; pues hay cargos considerados chicos y se escucha decir a la gente -- "antes no se hacia en grande como ahora", y la respuesta esta dada en el status económico del carguero.

Por lo tanto la diferencia simbólica que se hace en el sistema de cargos tanto de las mayordomías "del pueblo" como las de los barrios es la imagen que representan a las mayordomías que son consideradas "grandes o de la fiesta titular", poseen una imagen de bulto (sic) más grande que las mayordomías chicas, como las de la portada, la cera y la octava.

Si bién es cierto que la jerarquización de los cargo, empieza desde la clasificación del sistema de cargos, sólo existe en el grado de la importancia cosmológica de la población y su relación con la naturaleza en la que se encuentran elementos incontrolables por el hombre (granizadas, sismos y enfermedades como epidemias, etc.), así mismo un cargo o una mayordomía -- representa la identidad de grupo o petenencia al lugar como sucede en las MSPB. Esto explica la preferencia de asumir un cargo sin importar la jerarquía que tenga, aunque no deja de ser motivo de prestigio ante los demás.

Por ejemplo, tenemos el caso de un mayordomo del Señor de Chalma -- que al ver muy grave a su madre que iba a ser intervenida quirurgicamente -- de un tumor cerebral; prometio al Señor de Chalma, servirle (sic), si su madre salia bién de la operación. La intervención tuvo existo y en agosto de 1984 cumplio su promesa, aunque la recuperación de su madre no fue completa, en 1987, prometio servirle a San José, en el cargo de mayordomo de la portada.

Sí analizamos, que por un lado, la mayordomía del Señor de Chalma es de las más grandes; el caso nos muestra que en un momento de crisis --

emocional, se recurre a la petición de un favor al santo de su devoción a cambio de un sacrificio económico que redunda en la persona, pero también es notorio que en la localidad hay preferencia por los santos que se creen son más milagrosos como el Señor de la Cueva y el Señor de Chalma a quienes se dirigen las peticiones más difíciles.

Por otra parte la segunda mayordomía que realizó, significativamente es de las más chicas y que en este caso la pidió como símbolo de unidad ante sus amigos del mismo barrio que ya habían tomado el cargo.

Como podemos ver no hay un orden sincrónico que obstruya la participación de un individuo porque el prestigio sólo se obtiene por el cumplimiento satisfactorio de su cargo y no por la cantidad de dinero que se gaste, de tal modo que un mayordomo joven, sin una anterior participación en el sistema de cargos, pudo hacerlo, como miembro de la comunidad y al reconocimiento de su familia, que finalmente todas tienen una ubicación socio-económica que se encuentra integrada al barrio y al pueblo por su participación en el sistema, y al poder de reproducción de los elementos culturales de sus miembros.

Tomando en cuenta que el prestigio obtenido por un individuo en el sistema de cargos, no lo adquiere por sus servicios en los cargos mayores, sino al grado de participación y experiencia en ellos; ya que la experiencia se obtiene a través del conocimiento tradicional y no al poder económico que en algunos casos expresa el poder de financiamiento de los recursos materiales, desplazando el sentido ritual de la mayordomía como sucede en algunos casos en donde la construcción de una casa nueva se manifiesta en la realización de una mayordomía grande, con el propósito de mostrar un status económico superior.

Sin embargo, en el mismo ámbito diríamos que el sistema de cargos estimula la producción suntuaria de bienes en la construcción de una nueva casa o en su propio arreglo como sucede en la casa de un nuevo mayordomo, es notorio encontrarla con una nueva construcción pintada y bien adornada.

Finalmente otro tipo de celebración religiosa que efectúa la -

comunidad son las que se circunscriben en la misma iglesia y no son celebradas por la mayordomía, pero que en algunas participan de manera simbólica -- por el significado católico que tienen en el evangelio, como son las celebraciones del Santo Jubileo, Día de la Candelaria, etc.

Después de caracterizar los tres tipos de actividades religiosas -- que conforman al sistema religioso popular del pueblo de Iztapalapa, describiremos las partes que las integran y el sentido ritual de cada una de -- estas en relación a la naturaleza (ciclo agrícola), antiguas formas de vida -- (intercambio de productos agrícolas) y de salud.

Estructura y ciclo anual de la mayordomía

La estructura socio-económica del sistema de cargos es el principal soporte de las mayordomías como institución redistribuidora de los exce dentes de la comunidad y de los elementos culturales de su identidad:

El comité o "encargados" (sic), es un grupo que aparece en las -- distintas transformaciones del sistema de cargos hasta nuestros días en Iztapalapa, cada mayordomía organiza sus actividades a través de un comité -- que deslinda responsabilidades a cada uno de sus miembros:

1) Mecanismos de financiamiento que consiste en las tareas de recaudación entre los miembros de la comunidad y cuotas fijas en el caso de la construcción de una capilla o iglesia, a su vez es la organización que formula políticas administrativas que distribuyen eficazmente el capital -- reunido.

2) Con respecto a su tarea socio-cultural, el comité es quien -- oportunamente concede el cargo a un individuo de la comunidad, de la misma manera es también la organización que vigila los rituales y eventos de diversión durante el ciclo anual de la mayordomía y días de fiesta.

Los miembros del comité como el de San José, La Asunción, San. -- Pablo, etc. son personas que tienen experiencia en estos asuntos a traves-

de una amplia participación en el sistema.

El comité como la organización administrativa de la mayordomía, - también se enfrenta a suspicacias indirectas con respecto a la utilidad del dinero que manejan; pues hay encargados que dejan de dar su servicio a la - comunidad por acusaciones de lucro en beneficio suyo. Sin embargo, el trabajo que ellos desempeñan es tan importante como el de un mayordomo, ya que de ellos se desprende las bases organizativas de los cargos y a través del tiempo han demostrado ser una organización efectiva dentro de la religiosidad popular y difícilmente insustituible hasta ahora.

Por otra parte el mayordomo es también parte de los mecanismos de financiamiento; es la persona que presta servicios a la comunidad y hace -- grandes desembolsos para la realización de un cargo a cambio de satisfacciones personales y de prestigio en la comunidad.

Como podemos ver las dos formas de financiamiento en el sistema - de cargos son el comité y el mayordomo, entendido como principio de patro - cinio en una mayordomía. El comité tiene alcances de financiamiento más -- grandes que incluso en otras festividades como las de San Pedro Xalpa, Azcapotzalco, (ver Armando Sánchez 1985), no es prescindible el sentido de - - patrocinio en una persona o mayordomo, organiza e idea nuevos mecanismos - de financiamiento en empresas sencilla, bailes, kermesse, aumenta el número de mayordomos o "socios", caracteríztica en las organizaciones tradiciona - les de pueblos y barrios urbanos, en donde la estructura festiva legitima a grupos locales y articula su identidad, frente a grupos sociales nuevas in - tegrados por los procesos urbanizadores de la industrialización.

En Iztapalapa el sistema de cargos mantiene el sentido de patro - cinio por la conservación de formas antiguas de vida articuladas por la actividad religiosa que reproduce eficazmente los elementos tradicionales de la identidad ixtapalapense como particularidad propia de los individuos. Es así que un carguero puede expresar su status socio-económico, cumplir pro - mesas por favores recibidos en momentos difíciles, pero también presta ser - vicio a su comunidad por los derechos que le otorga, en la participación --

del sistema religioso popular y cultural que comparten, le da pertenencia al pueblo o barrio.

El ciclo anual de mayordomías en el sistema religioso popular sigue normas generales de tradición y seguimiento ritual:

a) Lista de espera: el inicio de un individuo en cualquiera de las mayordomías del sistema de cargos es el de escoger un año para su cargo y -- anotarse en el "libro" o lista de espera que así llama Cancian F. 1976, sur gida de los efectos secundarios del crecimiento demográfico que desequilibra al sistema. Desde el punto de vista de Cancian las listas de espera son un asunto infortunado para el zinacanteco ya que considera que produce menos -- placer tener que esperar años para ocupar un cargo que uno que podría disfru tar y pagar en el presente.

En el caso de un carguero en Iztapalapa, la lista de espera también reduce el placer al tener que esperar, porque considera su estado de salud y el costo del cargo en el presente, sin embargo, también la lista de espera da la oportunidad a un mayordomo a prepararse económicamente y el hecho de estar- anotado en la lista de espera ya es motivo de cierta categoría.

b) Confirmación del cargo: más que la confirmación de un cargo, es el inicio renovativo del ciclo anual festivo; en el que un individuo anotado en la lista de espera le a llegado su turno, el comité o grupo de encargados se presenta a la casa del candidato antes de que concluya el ciclo anual fes tivo, para reafirmar su compromiso.

El acto es intrafamiliar ya que puede surgir una negativa por parte del candidato a mayordomo o del comité; las causas pueden ser por motivos de salud del candidato o migración de este a otro lugar, situaciones que no prevee a futuro la lista de espera, sin embargo se suscitan casos como en el -- barrio de San José; para el período 88-89 , el candidato a tomar el cargo, -- habia esperado 8 años paradeseñarlo, pero durante este tiempo, cambio de re sidencia al barrio de su esposa en donde construyo su casa; el comité se pre- sen to y él acepto el cargo, siempre y cuando se le dejara hacer la fiesta en

el lugar de residencia actual (San Miguel); surgió la negativa del comité y se convocó a una asamblea para decidir sobre esta situación, la asamblea le hizo propuestas, entre varias, una era que podía llevarse a la imagen de San José como es costumbre, al lugar de residencia y que la fiesta la hicieran en la casa de sus padres (San José), él no aceptó y surgieron nuevos candidatos entre los de la asamblea se propuso a un miembro del comité, el mayordomo en función propuso volver a tomarlo y otra persona que ya había sido -- mayordomo de otros cargos, menos el de su barrio, argumento que le valió para ser el nuevo mayordomo ante la asamblea; por esta vez, en este año, no se -- efectuaba el ritual como en años anteriores; pero la aceptación y confirmación de un nuevo mayordomo se simboliza ante el altar de su casa en donde -- enciende dos ceras y después ofrece un taco (sic) al comité que posteriormente dan una fecha para hacer la presentación pública del candidato a mayordomo.

c) Presentación pública de un mayordomo: en las MSPB, es usual que todo acto simbólico y renovativo sea ritualizado durante la fiesta titular o de función para el mayordomo en turno. La presentación de un nuevo mayordomo se efectúa en la capilla del barrio, terminada la misa de función del mayordomo presente; se realizan las presentaciones de los futuros mayordomos de la fiesta titular, de la portada o de la "octava", como sucede en los barrios de San José y San Pedro. El acto implica un segundo gasto de los múltiples de -- semibolsos de un carguero, pues su presentación no solo es un tanto simbólica, también es de prestigio económico ante la comunidad, ya que el acto de presentar al futuro mayordomo es de celebrarse y él lo hace regalando fruta y bebidas (refrescos, pulque y brandy), en tanto que el mayordomo en función lo -- agasaja en su casa en donde invita a "todos" al banquete ceremonial acostumbrado: mole, arroz, tamales y un baile por la noche que ameniza el ambiente -- poniendo de manifiesto el poder económico el cual es comparado ante el que lo sucedera en el cargo, quién a su vez le corresponde con un canasto de fruta -- queso blanco y un pomo de vino o brandy, llamado tonal.

d) El recibimiento: Los días que escogen los fiesteros para este -- acto, son principalmente los fines de semana y días festivos (cívicos), para que la comunidad pueda asistir.

El recibimiento es una fase del ciclo anual de mayordomías, divididas en dos, en las que se efectúa el "cambio de mayordomos", simbolizado por la entrega de la imagen del santo o virgen, por parte del mayordomo saliente y el "recibimiento" del cargo es efectuado por el nuevo mayordomo, de este modo empieza su servicio, acto que es ritualizado por una procesión de "entrega", en la que el mayordomo saliente lleva al santo patron a la casa del nuevo mayordomo; él a su vez espera la llegada de la procesión en su casa para efectuar el acto. El recibimiento de un cargo implica para el mayordomo entrante un fuerte desembolso ya que su inicio es motivo de fiesta en el comparación de sus excedentes con los miembros del barrio.

En el acto simbólico de recibimiento-entrega, además de proceder a leer el inventario de las pertenencias de la mayordomía, se puntualiza la importancia de esta práctica religiosa como una tradición heredada de "nuestros antepasados", esta parte ritual y las palabras de cada mayordomo son apremiados con dianas y el estruendo de cuhetes (sic) en señal de bienvenida y continuidad porque el ciclo anual festivo a vuelto a renovarse.

Al término de la ceremonia de entrega-recibimiento que median los encargados, el anfitrión da principio a la fiesta agasajando a sus invitados, vecinos del barrio y familiares, con tamales, mole y un baile cuidando que a todos los participantes se les reparta el banquete ceremonial pues estos son elementos materiales que ponen de manifiesto el desempeño de su cargo.

Es así que la fiesta de mayordomía se desarrolla en un ámbito del hombre y su relación con lo sagrado; recrea al mundo mítico y rompe normas y leyes de prohibición.:

Nestor García Canclini, nos dice: "Esa diferencia de la fiesta, sus excesos, el derroche y la expansiva decoración, se entiende al vincularlos con las carencias rutinarias desde un enfoque materialista pueden interpretarse como una compensación ideal o simbólica de las insatisfacciones económicas. Una interpretación energética (psicoanalítica) revela detrás del desenfreno y la sublimación de la fiesta, la explosión y la realización o frustración de estructuras limitantes a través de su reorganización ceremonial, imagina otras prácticas sociales, que a veces llega a ejercer en el tiempo permisivo de la celebración!"

La concepción de la fiesta de mayordomía en Iztapalapa es crítica da por la iglesia y grupos no participantes, como el derroche y la desacumulación de capital que obstruye el desarrollo social de los fiesteros.

Según Canclini, p. 196, la fiesta como fenómeno global, que incluye todos los aspectos de la vida social, la fiesta muestra el papel de lo económico, lo político, lo religioso, lo estético en el proceso de continuidad- transformación de la cultura popular.

También rompe con la rutina cotidiana dentro de un espacio y tiempo que ideológica y simbólicamente borra la riqueza y envidia de los participantes. Sin embargo el hecho real es que la fiesta de mayordomía también establece una diferenciación social, entre los que cuentan con mayores recursos económicos y los que no los tienen, en una estratificación socio-económica visible por el poder de financiamiento de estos.

Por ejemplo, el recibimiento de un cargo en Iztapalapa ubica no solo al mayordomo en un determinado status social, también a su familia y sus relaciones de parentesco que participan como medios de apoyo en la mayordomía, pues es sabido que la familia de un mayordomo lo ayudan, regalándole animales de cría para el banquete ceremonial, el costo de la música y principalmente presta su ayuda en los preparativos para la fiesta, Los invitados del mayordomo también son diferenciados en la fiesta a quienes se les atiende de manera especial, entre estos por su cercanía con las autoridades delegacionales, ha asistido el delegado y otros funcionarios públicos de la localidad.

ch) Día titular y de función del mayordomo: generalmente, en las MSPB, el día titular o de función para un mayordomo esta comprendida por las actividades fijadas por la tradición en la que el mayordomo es el encargado de organizar y financiar la festividad al santo patron coordinandose con el resto de la organización en las diversas actividades que por su caracter ceremonial se divide en dos fases: 1) la fiesta profana así considerada por la iglesia y transformada por el ambito urbano y 2) la fiesta sagrada, entendida en sentido opuesto a la anterior.

Las actividades de la fiesta del día titular tiene niveles de organización en las que participan el comité, el mayordomo y los miembros del -- barrio.

Las vísperas del día mayor del santo patron da principio con un novenario por las principales calles del barrio, en donde se organizan en grupos para construir posas (altar provisional), adornados y enflorados por los vecinos en turno, quienes al termino de cada rosario ofrecen galletas, atole dulces y refrescos producto de su cooperación; esta actividad marca algunas parcialidades de identidad y reconocimiento de los miembros del barrio.

Un día antes de la fiesta, llega la banda de música de viento, costada con el dinero recaudado entre los miembros del barrio, se procede a colocar la portada (estructura de madera enflorada) que adorna la entrada de la capilla; está es elaborada con uno o dos meses de anticipación por artesanos de Iztapalapa que pertenecen a la "Sociedad Florera", en las MSPB hay diferencias con respecto a esta actividad que requiere de financiamiento, en algunos barrios como los de San José y San Ignacio, se designa a una persona como mayordomo de la portada que financia los gastos que causa su elaboración en la provisión de flores y madera, así mismo provee de alimentos a las personas durante los días de trabajo. Los barrios que presinden de esta -- mayordomía, costean la elaboración de la portada el mismo comité o el mayordomo de la fiesta del día mayor. Es así que cada actividad de la fiesta esta regida por la tradición y la política administrativa del comité, que finalmente es la organización que administra y resuelve espontáneamente las carencias y problemas que marcan los lineamientos tradicionales de una mayordomía e incluso su transformación y adaptación a la vida urbana.

En la tarde del día anterior a la fiesta titular, se recibe la -- "visita" del resto de los santos patrones de los barrios como símbolo de unidad y fraternidad entre los barrios; esto no sucedia hasta antes de 1975, establecido por el parroco de San Lucas Evangelista, quien argumento que la unidad del pueblo debia expresarse por la visita de todos los santos patrones de los barrios con sus respectivos mayordomos que deben permanecer durante la festividad. Ya por el año de 1930 existía correspondencias de recipro

ciudad con algunos barrios, por ejemplo, en este año, el barrio de San José - se dividió en dos parcialidades a causa de la ubicación en donde se construyó la antigua capilla, estas parcialidades, aún son nombradas desde entonces San José Grande y San José Chico , dicha división trajo como consecuencia - para la parcialidad nueva (San. José Chico) la necesidad de comprar otra -- imagen del santo patrón y la institución de un nuevo comité para hacer las festividades; por esta razón , el nuevo comité , pidió a los encargados de los barrios de San Pablo, La Asunción y San Pedro, les apadrinaran, desde -- entonces las visitas de estos barrios es reciproca, llegada la festividad de cada uno de estos barrios, los mayordomos ofrecen un regalo al santo patron-festejado, un mantel, un frontal y arreglos florales, en tanto el mayordomo-en función y el comité corresponden ofreciendo alimentos y "bebida".

Al levantar el alba el día de la fiesta titular, el mayordomo acompañado de "mariachis", la banda de música y los vecinos del barrio entonan las " mañanitas al santo patron". Esta actividad es costeadada con la cooperación de los jóvenes del barrio y el mayordomo, en el barrio de la Asunción existe una mayordomía que financia esta actividad que costea gastos de música y alimentos.

En este día la fiesta sagrada es comprendida por la misa de función del mayordomo, primeras comuniones, procesiones y todos aquellos rituales que aprueba la iglesia en la festividad.

La fiesta profana es la que el barrio efectúa a su manera con grandes comidas y la embriaguez de los hombres; no puede olvidarse que en casi todo Mesoamérica, la embriaguez era un elemento del rito y no una libertad de desenfreno. En muchos grupos, inclusive en nuestros días, es preciso -- llegar a la iglesia borrachos pues de otro modo faltaría el elemento indispensable para la fiesta, tal vez la exaltación mística (L. Tranfo 1974:227)

Al respecto, la embriaguez en la fiesta de mayordomía no es criticada por su propio hecho, sino por la transformación que ha sufrido como -- elemento indispensable de la fiesta, esto se debe al cambio de bebidas, el pulque ya no es la principal bebida en la fiesta, esta a sido sustituida --

por la variedad de bebidas que ofrece el mercado capitalista como la imagen del "hombre moderno", sustrayendo la esencia tradicional de las bebidas rituales como son el pulque y el aguardiente indio.

Durante el día de la fiesta titular, por la tarde se presencian -- danzas "aztecas y/o santiagos" que ejecutan danzas en honor al santo patron, aunque hace algunos años ya no se presentan. Entre otros elementos de la -- fiesta profana hay juegos mecanicos establecidos previamente y que la gente de fuera los percibe como feria o fiesta espectaculo, un lugar de consumo y mercado para pequeños comerciantes.

El espectaculo, es recientemente auspiciado por el PRI, en los -- días de fiesta promueve funciones de box y lucha como única participación en las fiestas de mayordomía.

Estos eventos de diversión en las fiestas de mayordomía se han ido -- sustituyendo por eventos comerciales y de interés político que legitiman -- ideologías.

Un ejemplo de transformación son los eventos de diversión que idea -- ba la misma comunidad en los días de fiesta, con sus propios recursos mate -- riales: por los años 30.s , el trazo de los barrios cercanos a la zona chi -- nampera, conservaban sus canales y grandes acalotes por los que transitaban -- en chalupa hasta llegar a su misma casa, en las festividades de San José, se daban cita los vecinos del barrio en el puente Cuatenango para dar inicio a la competencia de chalupas, esta consistia en recorrer con la chalupa una de -- terminada distancia del canal y el ganador recibia como premio un gallo.

Posteriormente a la desecación de variós canales en la decada de -- los 50,s, la competencia de chalupas fue sustituida por los gallos "descabe -- zados", el premio siguió siendo el mismo y la competencia se habia tornado -- más espectacular ya que esta se hacia con caballos y sus ginetes debian pa -- sar a galope hasta descabezar el gallo que pendia sobre una cuerda.

Con la desaparición de la zona chinampera y en consecuencia el uso -- del caballo, volvio a transformarse esta competencia readaptandose a los pro --

cesos urbanos, esta se volvía a practicar con bicicletas de la misma forma que se hacía con los caballos, hasta su desaparición (aprox. 3 años) .

En resumen, la fiesta de mayordomía como integradora social de -- los miembros de la comunidad, cumple funciones de reconocimiento cultural -- del sujeto social, aún en sociedades urbanas en donde es transformado su -- sentido, pero se conserva el carácter tradicional, es un espacio y tiempo -- en el que se recuerda y practican los hábitos antiguos del barrio, realiza-- dos durante la fiesta de mayordomía, "las excesivas comidas", que preparan los vecinos del barrio en la forma que acostumbraban antes en claro rompi -- miento de las normas y comodidades que ofrece la ciudad, en donde se pierde el sentido ritual de la naturaleza con el hombre: los alimentos que se con-- sumen en la fiesta son celosamente preparados, cuidando de no quebrantar -- las costumbres; los animales de cría casera, la molida de chile en el meta-- te y "hechar tortillas a mano", eran hábitos cotidianos del barrio que aho-- ra solo se efectúan durante la fiesta como parte de la memoria colectiva de sus miembros hecha tradición.

La mayordomía y la cosmovisión iztapalapense

En el sistema de cargos, hasta aquí hemos diferenciado en su cla-- sificación a las MSPB y a las mayordomías de los "Santos Patrones del Pue -- blo" por su grado de participación y complejidad organizativa que se carac-- terizan porque no son exclusivas de un sólo barrio, la organización y su -- ciclo anual es muy similar a las MSPB por lo que no lo describimos, sólo -- nos limitamos a caracterizarlas por estar configuradas en 7 sociedades que proveen de mayordomos a este sistema.

En la cosmovisión de los iztapalapenses, hay mitos y leyendas de-- consagración en un lugar específico en el que se finca la religiosidad popu-- lar en el centro de Iztapalapa.

La relación simbólica de dos culturas en Iztapalapa son una res -- puesta a la continuidad de una, durante los procesos históricos que hemos -- analizado, vimos que en la conquista, Hernán Cortes al entrar a Tenochti --

tlán destruyó a Iztapalapa, tomando venganza de su derrota de la "Noche Triste" y la población se reduce a sólo 3000 habitantes (Anne Reid 1985). Al principio de la etapa colonial se reduce aún más debido a las enfermedades que habían traído los conquistadores y el sistema esclavista, sin embargo, en esta etapa la población vuelve a crecer y en 1833, la población vuelve a ser mermada por una epidemia mortal que arrasa con la población.

Es a partir de este año en que el Señor de la Cueva al igual que Tezcatlipoca para los aztecas, es el símbolo del perdón y salvación de las almas que infringieron reglas morales y que a partir de las peticiones "concedidas", había que rendirles culto.

V

LAS MAYORDOMIAS DEL SEÑOR DE LA CUEVITA

A saber del año en que se celebra al Señor de la Cueva por medio del sistema de cargos es en 1833, año en que la población fue azotada por la terrible epidemia Colera Morbus y a partir de esta fecha hasta nuestros días se sigue recordando el "Milagro del Señor de la Cueva" que detuvo el terrible mal, durante la fiesta se reproduce una narración de los hechos sucedidos en aquel tiempo:

"Por el año de 1833 entre el mes de agosto, cundía en todo el D.F., y sus alrededores, una terrible epidemia que se llamo colera morbus.

La enfermedad atacaba a los individuos, con vómitos seguidos y de fuertes calambres en los intestinos y así morían.

Esta mortifera plaga hizo presa a los adolescentes y hombres maduros así también a las mujeres de cierta edad y muy poco a los niños, la ciencia médica de aquel entonces fue insuficiente para poder cambiar el desarrollo de tal epidemia lograndose en algunos casos salvar a los atacados con medicinas caseras, raras por cierto.

Era tal la mortalidad que desde las primeras horas de la mañana -- llegaban los cadáveres al cementerio de la población el cual a los pocos -- días, fue insuficiente para dar cavidad a la multitud de cuerpos de ambos -- sexos y darles cristiana sepultura, hubo determinado las autoridades que se designara otro lugar para seguir enterrando a los que morían, que fue en el campo santo de San Miguel.

Se vierón escenas espeluznantes, macabras y hogares enteros cerraban por la desaparición de sus moradores causando pavor y amargura, de ver -- como los pequeñuelos andaban buscando albergue y amparo en las casas de los supervivientes.

De todos los pueblos circunvecinos, a diario eran traídos centenares de muertos por la epidemia y al cumplir los conductores su humanitario deber, se estrechaban con apretado abrazo por si ya no se volviesen a ver, -- diéronse muchísimos casos de personas que acompañaban a algún deudo por la mañana, en la tarde eran sepultados.

Y es nada la población de Ixtapalapa, y pocos los habitantes que quedaban, determinaron reunirse para dirigirse al Santísimo e implorar a la Sagrada Imagen del Santo Entierro, su piedad y perdón a fin de que hicieran el milagro de calmar tan terrible desgracia.

Así lo hicieron en fúnebre caravana caminaron, encaminando sus pasos al lugar en que está colocada la Imagen del "Santo Entierro", mejor conocido con el nombre del Sr. de la Cueva de Jerusalén, llevando consigo -- niños y jovencitos de ambos sexos huérfanos ya. Ahí postrados de hinojos, -- no con palabras, sino con ayes de dolor se apiadaban de esos niños inocentes que no tenían ya quien cuidara de sus vidas, y prometiendo con todo el fervor celebrar una misa como desagravio de sus culpas ofreciendo que en lo sucesivo, año tras año, se haría lo mismo transmitiendo a sus descendientes es tá devoción.

Se celebró la misa ¡ ho!, ese mismo día murieron únicamente cinco personas, al día siguiente tres, al tercer día ninguno, este maravilloso pro digio llenó de gratitud y fe a los moradores de Ixtapalapa, los que en -- acción de gracias, consagraron a los niños de toda la comarca, hombres y mujeres ser devotos de la fiesta de los solteros que hasta el presente subsiste.

A través de los años por ser tan grande el pueblo de Ixtapalapa, se proyectó celebrar una octava, la promesa por los vecinos de San Miguel Ixomulco y octava de los solteros de Atlatilco. Y además de los documentos, los -- datos que arrojan de los de la fiesta, y ahora se celebra así el aniversario de fehacientes que obran en poder del Sr. Feliciano de Jesús Turcio, asegura -- que escucho de viva voz de sus mayores, D. José María Guzmán y de D. María -- Josefa del mismo apellido supervivientes y testigos presenciales de aquella -- devastadora epidemia de los hechos que aquí se mencionan (Cortesía del barrio

de San José 4 de agosto de 1975).

Como podemos ver en la narración, el temor de la población por - - los terribles sucesos que ocurrieron durante la epidemia que devastó la población, sigue estando presente a través de las nuevas generaciones que celebran la fiesta del Sr. de la Cueva rindiendo tributo al acto de salvación - que permitió su supervivencia como grupo cultural.

Es también a partir de este suceso en que tiene origen la representación de la Semana Santa, por las diversas promesas que le hicieron al Sr. de la Cueva, pues aunque con una inexactitud de la fecha en que da - - principio esta representación, el comité organizador argumenta que la representación del Vía Crucis en Iztapalapa se inició diez años después del milagro, en el seno de la iglesia como una forma de recordar el sufrimiento de - Jesús, al cual en este tiempo se unían en su afán de penitencia.

Estas dos celebraciones que tienen el mismo origen en el sistema - religioso popular de Iztapalapa, articulan en un grado mayor a diferencia de las MSPB, la identidad local del individuo, por el carácter organizativo y - de reproductor de su propia cultura dentro y fuera de su centro ceremonial, - por tal motivo abrimos dos espacios en los que analizaremos cada celebración en su propio ámbito que a través del tiempo se transformó su sentido.

Al referirnos a las mayordomías del pueblo, las del Sr. de la Cueva pertenecen a este orden como la principal de todas. Las celebraciones del período 88-89 dieron principio el 18 de septiembre, siguiendo las costumbres, según la promesa del $\frac{1}{2}$ pueblo de San Miguel Ixomulco comprendido por - los barrios de San Pedro, San Miguel, La Asunción y San Pablo, dan principio a la festividad que desde entonces se le conoce como la fiesta de los solteros por la desintegración de muchas familias del pueblo y que en muchos casos sólo habían sobrevivido niños y jóvenes que tendrían que procrear nuevas familias.

Las Mayordomías del $\frac{1}{2}$ pueblo de Ixomulco, están organizadas en " hermandad o sociedad " al igual que el otro $\frac{1}{2}$ pueblo de Atlatilco,

esta a su vez se compone de miembros que aportan cooperaciones que fijan el comite o grupo de encargados como apoyo económico a las mayordomías que les corresponden.

La sociedad del 1/2 pueblo de Ixomulco actualmente provee 4 mayordomos para la festividad que efectúan:

1. Mayordomo principal del 1/2 pueblo.
2. Mayordomo de la portada de adentro
3. Mayordomo de la portada de afuera
4. Mayordomo de los cirios.

Cada una de estas mayordomías, desempeñan su cargo independientemente de las otras con respecto al financiamiento de los gastos que hacen. Sin embargo en este día las cuatro mayordomías son complementarias en la fiesta con el único fin de cumplir en la festividad ofreciendo flores y plegarias al santo patron. En tanto el otro 1/2 pueblo asiste como invitado a la primera parte de la fiesta.

Al ser la festividad más importante para el pueblo de Iztapalapa, la fiesta toma matices muy encontrados con la iglesia en una ideología un tanto antagónica; por otra parte su importancia por el contenido simbólico de los elementos festivos que podríamos llamar exclusivos de la celebración ritual porque no se ha permitido la transformación de una fiesta-espectaculo como sucede en las MSPB.

El caracter ritual durante la festividad puede diferenciarse en dos sentidos que aqui llamamos por su forma de interpretación: ritual ideológico y ritual local:

El ritual ideológico, es el que interpreta el clero local que versa en el discurso sermonal proponiendo retomar al catilicismo sin "mirar a las costumbres paganas" por el gasto excesivo que no sirve de nada y solo conducen a la ignorancia del evangelio, por lo tanto un mayordomo no debe desempeñar su cargo, "haciendo grandes fiestas", su servicio debe ser el de

evangelizar , como se mostrara, (ver pags.)

El ritual local, se entiende por aquel ritual nacido de un sincretismo religioso de dos culturas, expuesto a transformaciones por agentes externos principalmente en los procesos de modernización que exige la creación de defensas culturales, surgidas de los reproductores de la cultura. Guillermo Bonfil argumenta que es una necesidad absoluta de desarrollar procesos de resistencia consistentes en el mantenimiento de los ambientes de cultura propia frente a la presión e imposición de la cultura ajena de los grupos dominantes. Conservar una costumbre, aunque el sentido original de su práctica se halla modificado o perdido , significa la posibilidad de ejercer y reiterar periódicamente la práctica de una cultura propia en la que no caben desiciones ajenas, (Bonfil 1986:18). El ritual local expresa símbolos de identidad, mediante la conservación de tradiciones y costumbres que se interponen a los propósitos del clero, los rituales efectuados por las mayordomías redundan en su mayor esplendor con un sabor prehispánico de la antigua religión que mezcla elementos de ofrecimientos, sacrificios espirituales etc.

En la fiesta, los rituales contienen funciones simbólicas reales, según Gilberto Giménez, hay rituales de distinción que señalan una ruptura de la vida cotidiana con lo sagrado; los ritos de propiciación para dirigir sus peticiones. En tanto Peter L. Berger, afirma que la función de los rituales es para recordar a los hombres cuales son las reglas de conducta en la sociedad, estas reglas no son aprendidas una sola vez y es por medio de los rituales que el hombre vuelve a recordarlas.

La interpretación de los rituales que se efectúan durante las festividades del Sr. de la Cueva son realizados con las funciones antes mencionadas, por un lado estos son enfocados a la reproducción ideológica del clero, en tanto los mayordomos les dan el caracter comunicativo con lo sagrado pero la forma en que son efectuados no pueden cambiarse porque aún en lo sagrado la promesa que hicieran al santo patron de efectuar la fiesta se debe seguir haciendo como lo hacian "nuestros" antepasados y esto también es sagrado para los participantes.

Las mayordomías del Sr. de la Cueva poseen una pequeña urna con la reproducción de la imagen del santo patron, mismas que en el día de la fiesta son reunidas en el Santuario en la misa de función para conmemorar el suceso milagro que realizara en aquel tiempo.

Al término de la misa, al igual que en las MSPB se efectua la -- presentación de los nuevos mayordomos, renovando el ciclo anual de las fiestas.

La participación de los habitantes es la respuesta al hecho significativo de la fiesta no solo por los actos rituales y la acción de "gra - cias", también por su contenido el cual expresa la elaboración artística de ofrendas al santo patrón, estas artesanias que decoran el Santuario y la - música de viento financiadas por sus respectivas mayordomías son los elemen - tos de ofrecimiento tradicional al culto de un santo patron que "permítio"- la continuidad de la población y desde siempre resuelve los problemas más - difíciles de sus "hijos".

En 1975, los 8 barrios de la cabecera, decidieron llevar de "visi - ta" al Señor de la Cueva con motivo de la celebración del centenario del - Santuario, hecho que solo se realiza en acontecimientos importantes o necesi - dades muy fuertes como la epidemia que sufriera la población. La visita - del Sr. de la Cueva durante una semana en cada uno de los 8 barrios se -- efectuaba con procesiones de la imagen por las calles del barrio en turno sus miembros no dejaban de expresar su alegría, comentando la suerte de pre - senciar la visita del "Santisimo" ya que esto no volveria a suceder, sino - despues de 50 ó cien años. Las actividades en cada barrio eran diversas, - el arreglo de las fachadas de las calles era casi general en cada barrio, - se organizaban por las noches rosarios y velaciones, por las tardes se pre - senciaban danzas aztecas y el estruendo de cuhetes, este suceso ocurría con normalidad y toco el turno al barrio de San José que en este año aún se en - contraba dividido (Cfr. p. 28), como ya se habia venido haciendo en otros - barrios, en los principales puntos de este los vecinos construian posas pa - ra recibir al "Santisimo", así al llegar a una de estas posas, la urna fue - golpeada por una rama de un pirul, rompiendose los cristales, este infortu - nio fue interpretado por los vecinos del barrio como un castigo que les man

daba el Sr. de la Cueva por su conflicto y el sacerdote del santuario -
pidio a las dos parcialidades que volvieran a unirse porque el aconteci -
miento habia demostrado que el Sr. de la Cueva así lo mandaba.

Así fue como volvía a suceder una hierofanía, el Sr. de la Cueva volvía a ser el mediador entre el conflicto y la resolución, el pecado y lo sagrado que se disolvía con su presencia.

La concepción de las fiestas del Sr. de la Cueva no solo es la de celebrarla con grandes comidas y misas, también la de hacer ofrendas -
artísticas como las portadas de afuera y adentro del Santuario que son lograditas con la creación artística de especialistas decoradores de la cultura popular y de otros lugares como los tapetes de Huamantla Tlaxcala.

Estos elementos artísticos de la fiesta connotan el aspecto mas -
persistente de ofrendas y grandes trabajos de la población en la continuidad tradicional festiva, el grado de dificultad que presenta la elaboración de las portadas, sin calculos matemáticos alcanzan una simetría casi perfecta lograda por la habilidad de los "maestros" de las portadas, hecho que --
admira y llena de orgullo a la población, de tal manera que estos elementos de la fiesta son para el iztaplapanse los que le dan verdadero sentido a la celebración, creaciones artísticas que requieren de grandes desembolsos para lograrlas lo que para el clero local representan un derroche y por eso -
no los aprueba.

Las limosnas juegan un papel muy importante en las festividades, aunque estas no son muy representativas económicamente, simbólicamente denotan la acción participante de la población y a la vez la concientización de que estas ofrendas requieren de grandes desembolsos.

Por ejemplo, en el caso del tapete, casi o más bien toda persona que entraba al santuario se detenía a admirarlo y exclamaba la belleza artística de la portada y el tapete y en seguida aportaban su limosna, sin --
comentar el contenido religioso, sino más bien el artístico el cual " no -
debe desaparecer".

La fiesta de este 1/2 pueblo concluye al día siguiente con un rosario a las 5:00 de la tarde, efectuado por el obispo del santuario, presidido por las 8 imagenes de los santos patrones de barrios y la población, simbólicamente la conclusión de esta fiesta que da paso a la del otro 1/2 - pueblo de Atlatilco, es un significativo de cumplimiento a la promesa que tiene como testigos sagrados a los santos patrones de los 8 barrios.

Según la promesa que hicieran las dos parcialidades en el año de 1833, el 1/2 pueblo de Atlatilco debe celebrar una "octava" a los 8 días - de la fiesta de los solteros.

Para esta festividad, el 1/2 pueblo de Atlatilco constuido por -- los barrios de San Ignacio, Santa Barbara y San Lucas proveen 8 mayordomos- para organizar sus actividades festivas:

Mayordomo principal del 1/2 de Atlatilco

Mayordomo de la portada de afuera.

Mayordomo de la portada de adentro

Mayordomo del alumbrado

Mayordomo de los cirios

Mayordomo del tapete

Mayordomo del cestón

Mayordomo de los macetones.

Estás mayordomías y las otras pertenecientes a la parcialidad de San Miguel Ixomulco, estan agrupadas en la "Sociedad del Señor de la Cuevaita", formada por más de 120 miembros que son incorporados, despues de ser- virenuncargo del Sr. de la Cuevaita, aunque esto no es un requisito, sí es un forma estrategica de la sociedad para integrar y vincular al individuo con la continuidad de la fiesta, actualmente cada socio participa en los - mecanismos de financiamiento aportando cuotas que fija la sociedad.

La portada de esta parcialidad tuvo un costo de aproximadamente - \$ 5,000.000 (Cinco millones de pesos), para la cual los miembros de la - sociedad aportaron \$10.000 P/c.u., disminuyendo asi considerablemente la - carga económica de un mayordomo .

Los rituales que se efectúan durante esta festividad siguen el mismo orden de las anteriores; la diferencia entre estas dos festividades reside en la competencia artística y organizativa de las dos parcialidades.

En la misa de función, tuvo lugar el sermón acostumbrado por el obispo, quién no perdió la oportunidad para criticar la actitud de los mayordomos que "hacen y gastan tanto en sus fiestas": "Dios no necesita que se le veneren con tantos gastos, ese dinero denselo a los pobres, a los niños que no comen".

Como podemos ver la crítica de la iglesia local a las fiestas de mayordomía es muestra de una práctica ideológica del clero como eje hegemónico de dominación del sistema capitalista; por ejemplo durante la misa de función en la que se reúnen todas las mayordomías y se congrega la población local como grupo especial a celebrar los rituales importantes al Sr. de la Cueva, el obispo marca con especial énfasis lo siguiente; "recuerden que Dios no nos pide estas fiestas, basta con orar, comulgar y trabajar"

Sin embargo no es tan fácil cambiar la fiesta de mayordomía y secularizarla a los intereses de la iglesia, puesto que sería tanto como desvincular a la población de la principal actividad de la población local, aunque en una pequeña porción a surtido efecto ayudada por los procesos modernizadores, comunidades de base ó carismáticos y sectas protestantes en su afán de "convertir" o "renovar" al grupo local. Es así que esta situación a planteado la necesidad de "defensa", en la que el sistema de mayordomías a resultado ser eficaz, ya que por un lado mantiene y reproduce la identidad de la comunidad y por otro lado, aunque no dentro de los lineamientos de la iglesia, permea la conversión de sus miembros a otras sectas religiosas así como las llamadas "teología de la liberación".

Es así que la respuesta de los mayordomos, durante los rituales se vuelven agresivos para el clero local y a veces son calificados de "tradicionalistas", por ejemplo: durante la celebración de misas en las

festividades del Sr. de la Cuevita, el obispo del Santuario volvió a insistir en sus propósitos ideológicos:

"Durante la festividad anterior del otro $\frac{1}{2}$ pueblo de Izomulco, en el sermón, les comentaba a los mayordomos qué estas fiestas con gastos tan excesivos, sólo son un tradicionalismo que el "Señor" no necesita; por tal motivo se ofendieron y uno de los mayordomos subió al altar diciendome que las festividades deben seguir realizandose de la misma forma porque "así lo han venido haciendo sus antepasados" (27 de septiembre de -- 1988).

Al día siguiente, al término de las festividades se celebra una misa a petición de los mayordomos, en "acción de gracias por haber concluido las festividades", el obispo vuelve a escena:

"Los mayordomos no están cumpliendo con su tarea como Dios manda, no están ayudando a nuestra tarea de evangelizar. Los mayordomos no deben hacer grandes fiestas y gastar tanto, todo ese dinero que gastan -- mejor repartarlo entre los pobres. "La tarea de los mayordomos es el de ser laicos".

Y continua haciendo una referencia histórica con una mala interpretación.

"Por hay en la historia antigua de esta tierra, un historiador de nombre Bernal Díaz del Castillo, menciona al Tío Bernardino como el -- primer mayordomo que realizó tareas de evangelización y caridad entre sus vecinos; por eso al igual que el Tío Bernardino, los mayordomos de Iztapalapa deben tomar el papel de evangelizadores" (28 de septiembre de 1988)

Sin embargo, a pesar de la insistencia ideológica del clero, la respuesta de los mayordomos es negativa al sermón, tajante en la posición que está asumiendo, conciente de su papel de reproductor de la cultura local en que las decisiones de la iglesia deben ser ajenas a las decisiones de los mayordomos.

Los intereses del clero local están inclinados a la tarea de evangelización en el lugar como una forma de permear y frenar la conversión de sus feligreses a otras religiones.

Por otra parte las prédicas convencionales del sacerdote católico -- que invita al mayordomo a "salvar su alma", redistribuyendo sus excedentes, -- en un sentido materializado que refleja su hegemonía con la política actual -- del estado, son discursos ideológicos de los sectores dominantes, que no -- practican lo que predicán.

Es así que la religión popular del lugar debe permanecer celosamente alejada de las propuestas ideológicas del clero, dejando que sean los cambios técnicos y sucesivamente los ambientales los que favorezcan el cambio y la actualización o adaptación de la cultura local, sin la influencia de -- ideas religiosas superpuestas que sólo aumentarían la confusión de los habitantes.

Peregrinaciones.

Dentro del mismo orden de mayordomías del pueblo ubicamos a las mayordomías de la Virgen de Guadalupe, del Sr. de Chalma y otras como las de San Juan de los Lagos y la Virgen de Tlaltenango, dichas mayordomías también están organizadas en sociedades y un comité, el fin principal de estas mayordomías es el de organizar la peregrinación.

Turner en 1974, nos dice que una peregrinación como fenómeno social -- es predominantemente en sociedades basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado avanzado de división del trabajo, con regímenes feudales o patriarcales con una división rural urbana, pero con un desarrollo limitado -- de la industria moderna, (En Garma C. 1988:88).

La peregrinación nos dice Turner posee muchos elementos del rito de -- pasaje. La persona que lo lleva a cabo deja su comunidad, viaja a cierta -- distancia hasta llegar a un sitio sagrado y después regresa a su pueblo, como un ser humano mejor (o por lo menos, así se espera), (En Garma C. 1988:89).

Por otra parte Gilberto Giménez en su obra: Cultura Popular y Religión en el Anáhuac, analiza algunos puntos comparables entre estos autores con respecto a las peregrinaciones.

Giménez define a la peregrinación como un acto propio de la religiosidad popular rural y campesina, y como tal la define: como el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, (Giménez 1978:20).

Es así que el autor considera que la peregrinación es de autogestión laica porque esta organizada por laicos, también es una institución ritual compleja que no se cambia rápidamente ya que la tradicción hace la permanencia de los rituales y los legitima.

La manera en que esta compuesta la peregrinación es con actos simbólicos, a la vez estos compuestos de signos ; por lo tanto la peregrinación va a significar "algo" para las personas ya sea en la comunicación con lo sagrado o por alguna petición.

Los símbolos y los signos representan acciones de eficacia simbólica real, según la tradición ritual de una cultura.

Por ejemplo Ronald L. Grimes en 1976, escribe: "no es casual que -- Santiago, patrón de España y santo cuyo nombre lanzaba De Vargas como grito de batalla, sea generalmente representado en traje de peregrino. Las imágenes de peregrinos, ya sea a pie y con un báculo o a caballo como caballeros peregrinos a la búsqueda de algo, son todavía importantes en España, México y Nuevo México", (R.L. Grimes 1981:51).

En la misma obra; Símbolo y Conquista en Santa Fe Nuevo México, el autor cita a Turner: "el estudio de Turner sobre las peregrinaciones mexicanas sugiere que los lugares son generalmente los de alguna hierofanía, se caracteriza por lo general por centrarse en imágenes mas que en reliquias, y esos lugares están liminalmente localizados más allá de los centros de poder económico, político y eclesiástico", (Grimes 1981:54).

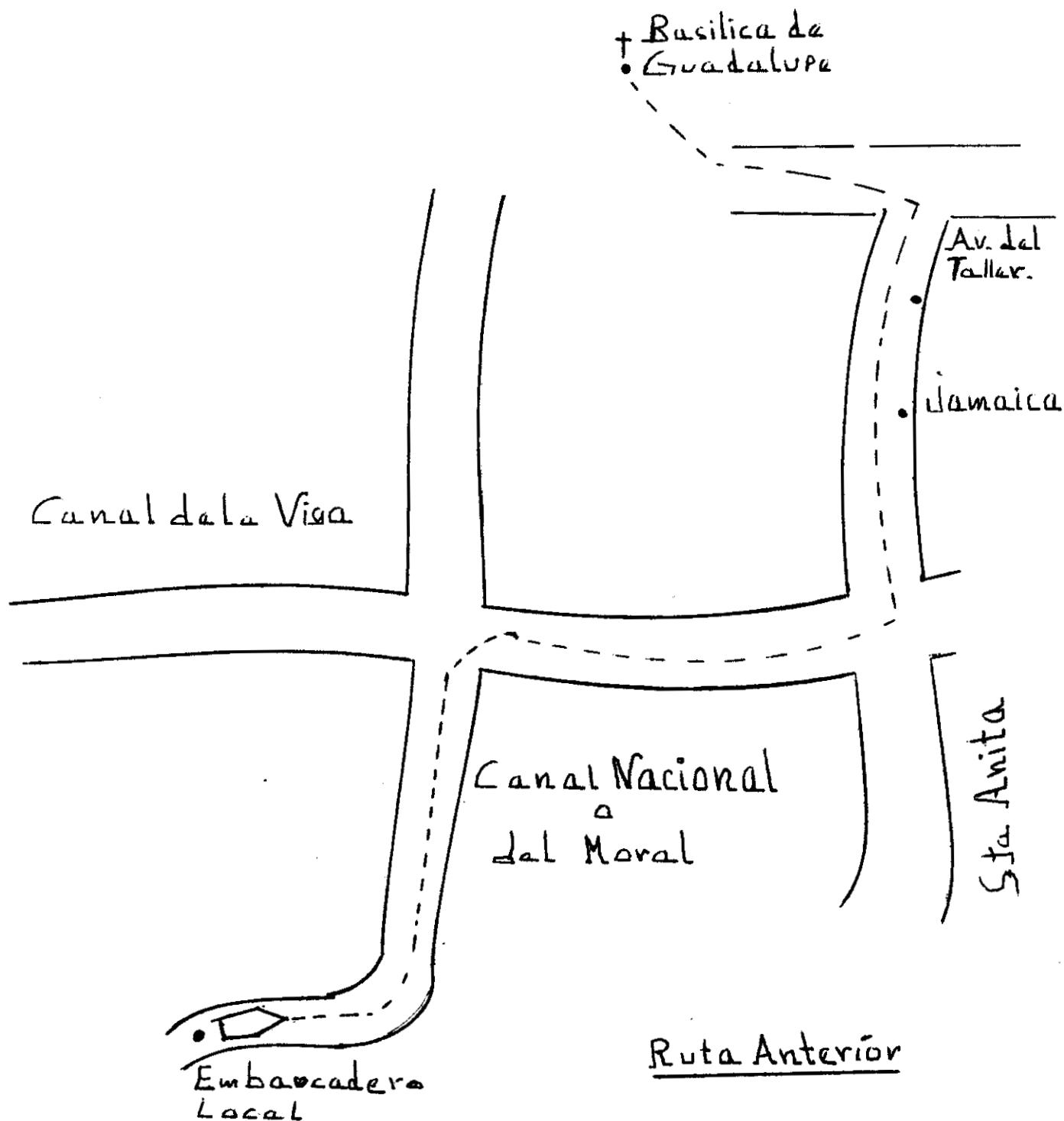
Si analizamos la peregrinación de la Virgen María de Guadalupe de Iztapalapa, en terminos de Turner, está se circunscribe a las caracterizticas que señalamos: las peregrinaciones marianas o de la virgen María, no solo son objeto de peregrinaciones y centro de procesiones, es ella misma considerada como peregrina.

Es también característico que este centro de peregrinaje se sacralizo por el acontecimiento de una hierofanía al hacer sus apariciones la Virgen de Guadalupe, que despues de peregrinar se le erigio un santuario en el cerro del Tepeyac, según Turner los símbolos poseen dos polos: uno ideológico, en el que los significados se refieren al orden social y moral, a principios y normas. También hay un polo sensorial donde los significados se relacionan con sentimientos, emociones y deseos.

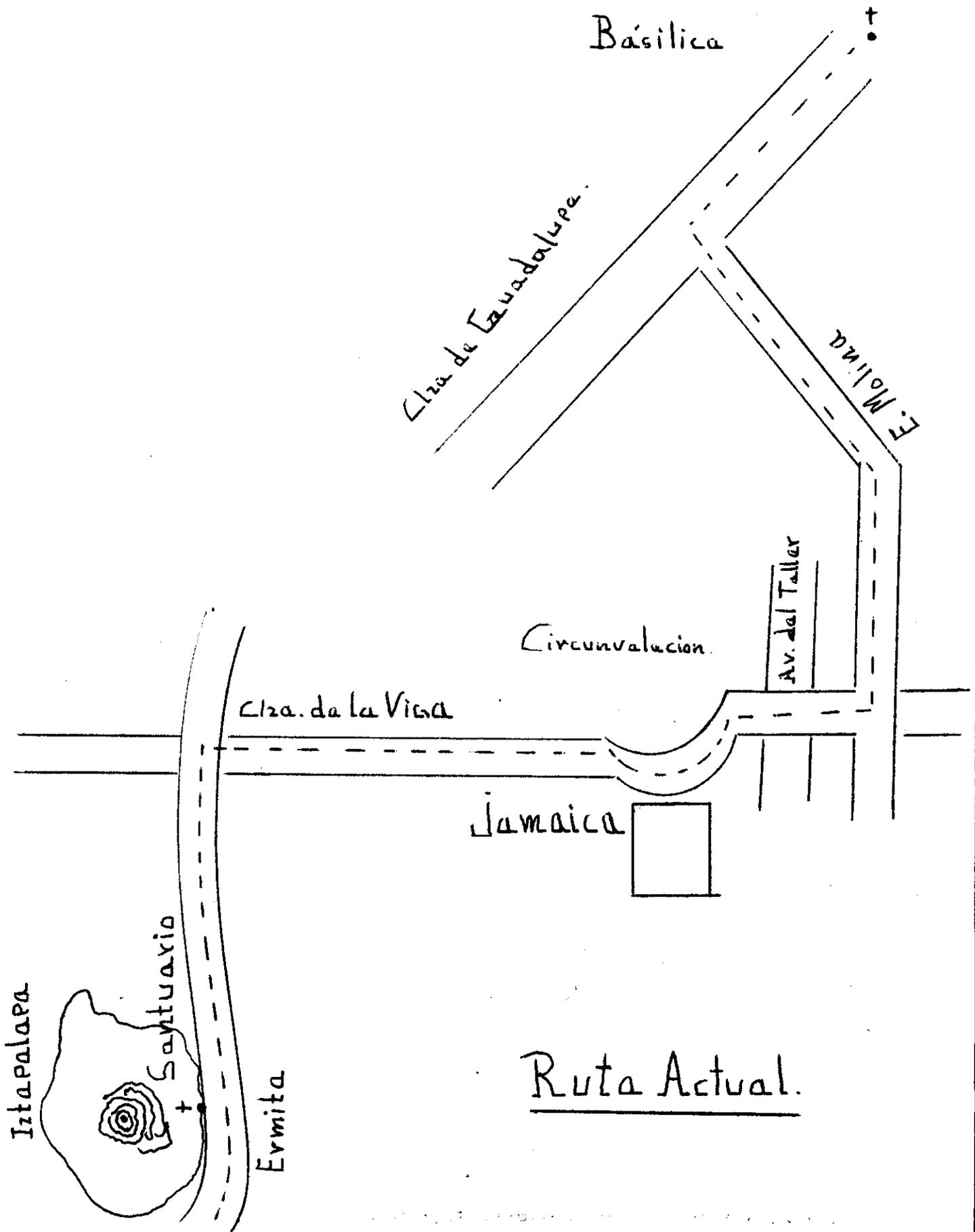
La virgen de Guadalupe, instituida como " La madre de los mexicanos", es un significante ideológico, en que el símbolo principal es la creación de una nueva identidad nacional. En tanto el significante sensorial interaccionando en los rituales que expresan deseos y peticiones.

Las festividades de la virgen María de Guadalupe, en el pueblo de Iztapalapa, al igual que en otros lugares del país tienen gran importancia. La organización de estas festividades es tan compleja como las del Sr. de la Cueva, dividida por las dos parcialidades que efectuan la peregrinación desde hace 40 años aproximadamente.

Según los datos recogidos, esta peregrinación no se hacia hasta -- despues de la desecación del canal de la Viga y otros por los que transitaban en chalupas para llegar al centro de la Ciudad de México. Ya en las vísperas de la festividad, al saber, las primeras mayordomías fueron las de las "Chincoleras o comerciantes de verduras y la de los tiradores (cazadores de pato silvestre), que tomaban camino en sus chalupas, con verduras que llevaban a la básilica de Guadalupe y las obsequiaban a los sacerdotes para la -- festividad.



Posteriormente, con la desecación de los canales, un sacerdote del pueblo dio inicio a la peregrinación, llevando a pie a las imágenes de la virgen, correspondientes a cada mayordomía, al principio esta peregrinación fue encabezada por el mismo sacerdote quien la organizó, estableciendo la actual ruta.



Actualmente la salida de los peregrinos junto con las 12 imagenes -- que son llevadas, se reunen a las cuatro de la mañana en el Santuario del -- Señor de la Cueva en donde el obispo, "los encamina" y da su bendición a los participantes.

A traves de los años, la peregrinación agrupo a imagenes de cargos -- menores que pertenecen a familias y organizaciones juveniles de los ocho --- barrios quienes construyen "montecitos" (sic) , que reproducen la aparición de la virgen, cada 12 de dic. en las calles del pueblo.

Las mayordomías grandes como la de los "tiradores" y de las "Chinco-leras o comerciantes", se organizan para pagar los servicios clericales y -- alimentos que ofrecen despues de la celebración de misas.

Es así que la peregrinación del pueblo de Iztapalapa a la básilica - de Guadalupe es una marcha ritual que sigue un itinrerario urbano corto, en el que la gente expresa signos rituales, la peregrinación es un acto de peni tencia y purificación, es un significante sensorial, el medio por el cual el peregrino puede mostrar su pena, también es un medio por el cual puede comu nicarse con lo sagrado.

Es caracteríztico que las peregrinaciones, en la cosmología del - - Iztapalapense ocupan niveles de importancia, en el caso de la virgen de -- Guadalupe, los peregrinos participan para hacer peticiones y cumplir mandas- prometidas por la curación de un enfermo. Los signos sensoriales de los pe- regrinos se muestran en el cumplimiento de su promesa, en la marcha ritual - es frecuente ver a los participantes realizar esfuerzos grandes como el de - madres que llevan a su hijo pequeño en brazos hasta la básilica para dar - gracias por los favores recibidos, en su enfermedad a cambió ofrecen llevar- lo durante tres o cuatros años más, vestido de indio Juan Diego o "indita".

Los participantes de la peregrinación, no sólo ofrecen mandas y flo- res a la virgen, también un esfuerzo físico y económico, para el caso de - - Iztapalapa gastan en la compra de un vestuario que los diferencia por ma - yordomías, especialmente a las señoritas y jovenés.

Podríamos decir que la peregrinación de Iztapalapa a la básilica de Guadalupe es la de mayor importancia para la población por la congregación de participantes y actos de purificación y ofrecimiento que se realizan, -- además de ser la virgen de mayor importancia simbólica a la que se le rinde un culto especial dentro de la religiosidad popular caracterizada por -- la creación espontánea de signos rituales que reproducen acciones hierofánicas como las del cerro del Tepeyac en la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego.

Otra de las peregrinaciones efectuadas por las mayordomías del pueblo es la del Señor de Chalma.

Esta mayordomía tiene 2 fases de peregrinaciones: La de la fiesta -- de Pentecostés en mayo (fecha movible) y la de San Agustín el 28 de agosto en las cuales las dos parcialidades proveen 2 mayordomos para cada peregrinación.

Al hablar de las peregrinaciones de tradición antigua en el valle -- de México como las de Chalma o de los Remedios, algunos autores hablan de sus características actuales como el resultado de un sincretismo religioso -- y un claro ejemplo es el santuario de Chalma.

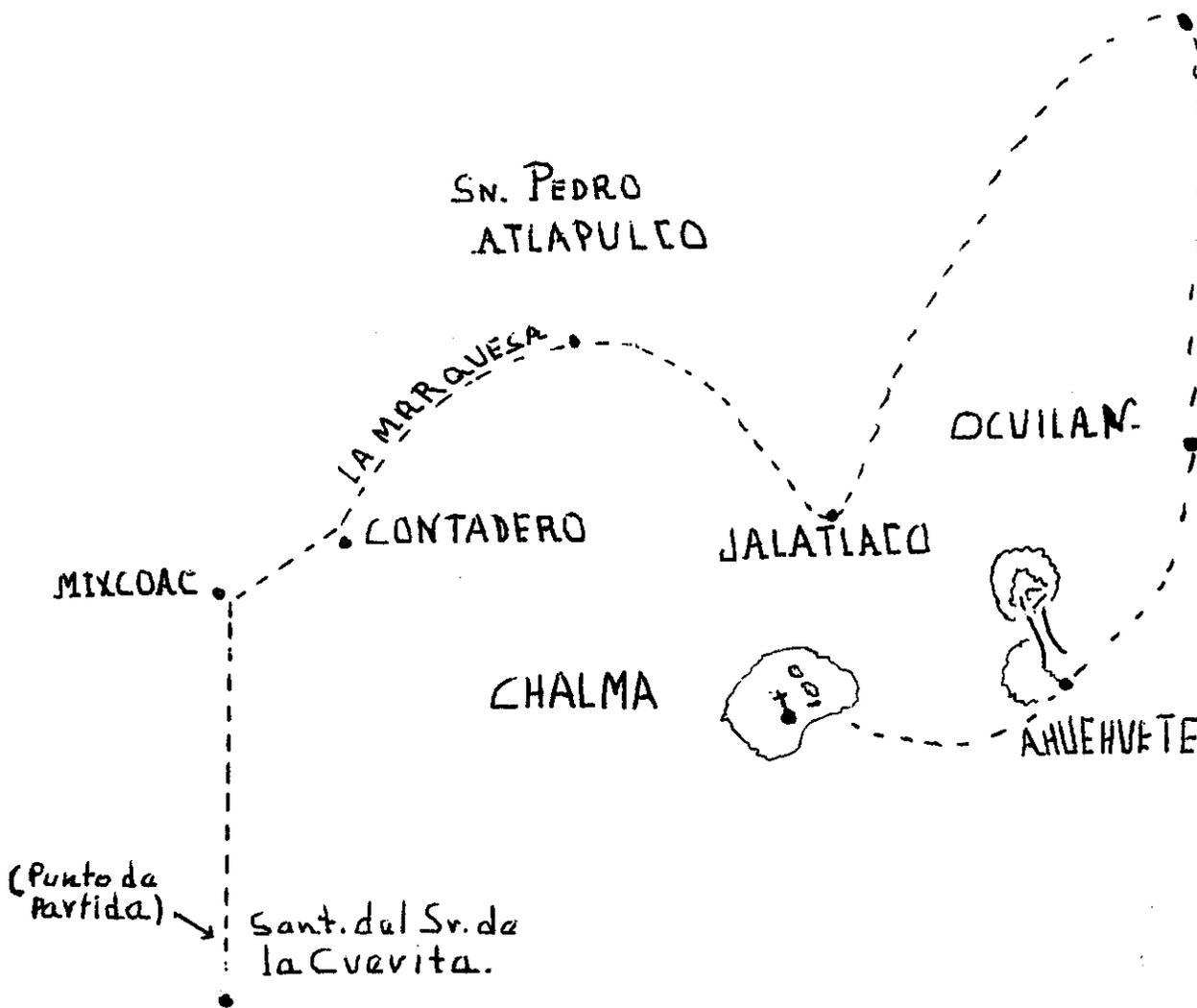
C. Garma en 1988, cita a Martínez Marín, 1972, quien escribe un -- ensayo excelente en el que enumera exhaustivamente la existencia de peregrinaciones prehispánicas y que después de la conquista los misioneros mantuvieron la tradición, pero reemplazando los ídolos prehispánicos que se veneraban en los antiguos santuarios por imágenes cristianas más aprobadas.

El santuario de Chalma, nos dice Garma, es un ejemplo de esta forma de sincretismo forzado. Las antiguas deidades ocuitecas en un primer momento fueron reemplazadas por dioses aztecas cuando los tenochcas dominaron el santuario. Después de la conquista, un fraile agustino llega a la cueva -- donde está el ídolo de oztoteostl(dios de la cueva) y ese día, el 8 de mayo de 1537, describe en su lugar la imagen de Chalma (Garma 1988-p. 88-89).

La peregrinación de Iztapalapa al Santuario de Chalma, tiene otros matices a diferencia de la peregrinación a la básilica de Guadalupe, la de Chalma tiene un itinerario mas largo y se circunscribe aún con elementos de la tradición prehispánica y ritos de pasaje que a diferencia de la peregrinación a la villa de Guadalupe en la que los rituales que se efectuan se encuentran más estrechamente vinculados con la iglesia .

En cambio la ruta que llevan los peregrinos al Santuario de Chalma - tiene estaciones sagradas en donde realizan rituales ya que cada punto recorrido significa el acercamiento a la búsqueda de "lo sagrado", en donde se -- cumplan promesas y penitencias.

STA. MARTHA.



CROQUIS DE LA PEREGRINACION A CHALMA

Por ejemplo uno de los ritos de pasaje de un peregrino en su travesía a Chalma es que llegando al lugar conocido como el "Ahuehuate" efectúa danzas y coronaciones con flores a los peregrinos nuevos.

Por otra parte el Sr. de Chalma es para los iztapalapenses un "santo castigador", al cual sí se deja de cumplir una promesa se obtiene un castigo; esto es, por ejemplo, durante la peregrinación los participantes no deben quebrantar normas morales y abstenerse de relaciones sexuales, la envidia y las "malas acciones" son relacionadas con infortunios que a veces suelen suceder en la travesía. La embriaguez de los peregrinos pudiera ser un hecho reprobable, no lo es para el iztapalapense por su relación con el aminoramiento del cansancio y la revitalización del ánimo.

El ámbito de una peregrinación pueblerina en el medio urbano como la que efectúa el pueblo de Iztapalapa a la basílica de Guadalupe se vuelve un desfile en el que mezclan las prácticas religiosas con las civiles, por ejemplo el símbolo ideológico de la Guadalupana para los mexicanos esta en los moviemientos insurgentes y de rebelión a través de la historia (En Germa - 1988:89), es así que en algunas peregrinaciones como la de Iztapalapa incluyen en su marcha una banda de guerra y banderas tricolores encabezando la marcha.

En tanto la peregrinación a Chalma muestra símbolos vinculados a la tradición prehispánica en las que se reza y se canta, presentando testimonio a los ojos de otros que se vuelven un desfile tradicional secularizados en un proceso urbano que cambia su sentido de peregrinar en vacaciones y turismo familiares (Grimas 1981:57).

Un ejemplo de lo anterior nos lo dan las peregrinaciones a San Juan de los Lagos y de la virgen María de Tlaltenango Mor.

Estas peregrinaciones también son diferentes a las anteriores ya -- que su sentido ritual cambia, estas son efectuadas en carros de excursiones por espacio de una semana y se habla más de una gran feria que del sentido ritual a la que se circunscriben los gastos que hacen los peregrinos son propios del turismo consumen alimento en comercios de la localidad y pagan --

hospedaje.

En tanto la peregrinación a Tlaltenango, desde su inicio (aprox. 99 años), esta connotada por una ruta de comercio y de intercambio entre las dos poblaciones.

Según informantes, recuerdan que esta mayordomía se hacía en peregrinación, los que participaban iban en burros con cargas de chile seco que producían en la chinampa con el propósito de venderlo o intercambiarlo por frutas o cocolos durante la fiesta.

Por estos tiempos, el mayordomo asignado en la peregrinación, sólo tenía la responsabilidad de pagar una misa en la festividad de la virgen, en tanto los peregrinos que los acompañaban, pagaban su sustento durante el viaje.

Hoy en día la mayordomía se ha transformado con un gasto mayor, siguiendo la estructura administrativa de las mayordomías actuales, caracterizadas por el poder amplio de financiamiento, hoy en día el mayordomo no sólo paga los servicios eléctricos, también costea la elaboración de la portada y el consumo de alimentos durante las festividades.

Finalmente podemos concluir que cada peregrinación del pueblo de Iztapalapa se encuentra circunscrita a la cosmología de la población: la virgen de Guadalupe es a quien se le visita llevando penitencias y peticiones, es la virgen que no castiga y perdona. En cambio el Sr. de Chalma es uno de los santos que impone más respeto y temor por ser un santo "castigador" y por este hecho, llegar al espacio sagrado sano y sin ningún infortunio acontecido expresa su comportamiento durante la travesía y la realización de varios rituales en su marcha sobre todo en ritos de iniciación que legitiman actos simbólicos por temor al castigo, Por otra parte las peregrinaciones de San Juan de los Lagos y a Tlaltenango tienen un carácter más inclinado al turismo familiar en el que se va a presenciar una feria o fiesta-espectáculo en la que se pierde el sentido ritual de peregrino y sólo se cumple con la tradición, tal vez siguiendo una antigua ruta de comercio establecido por los habitantes de otra época.

Para concluir esta parte, el tercer tipo de celebraciones religiosas que caracterizamos (véase p.), por estar circunscritas en la misma iglesia y no son financiadas por la mayordomía, pero que en algunas participan de manera simbólica por la importancia bíblica que tienen en el evangelio y para la comunidad.

Un ejemplo de esta categoría de celebraciones religiosas es la celebración del Santo Jubileo, que es efectuada en correlación a la fiesta titular de la virgen María de la Asunción, que según los informantes, debería-realizar el barrio de la Asunción y que desde tiempo atrás es celebrada en la parroquia de San Lucas.

La fiesta del Santo Jubileo, según los pasajes bíblicos es efectuada porque: " Nuestro Señor está con nosotros durante 40 días" ritualizado con un cáliz que el parroco lleva en procesión, transportándose en un movimiento circular con puntos intermedios que R. L. Grimes, llama espacio sagrado.

"Para el miembro de la procesión, el acto de testimoniar caminando, exhibiendo y transportando, los es todo. Las procesiones, con excepción de los funerales, son típicamente circulares en su orientación especial. Con estilizadas maneras de caminar y transportar una procesión parte y vuelve, pero ni el punto de partida ni el de llegada es muy importante en comparación con el proceso circular del mismo movimiento", (R.L. Grimes 1981:59).

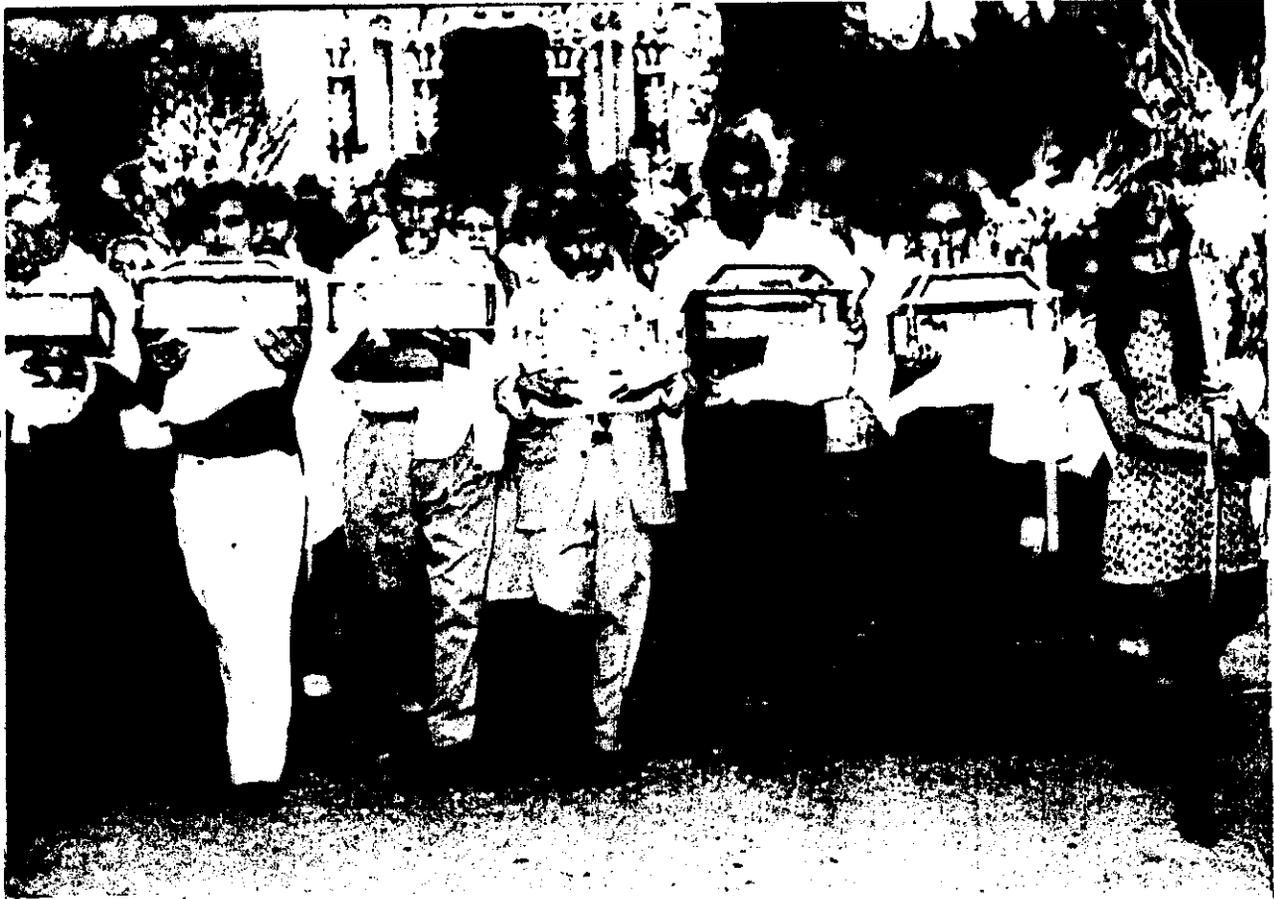
La procesión, en la celebración del Santo Jubileo, es efectuada por una marcha circular creando el espacio sagrado que a diferencia de las peregrinaciones, los participantes buscan acercarse al espacio sagrado, la procesión lo crea llevando lo sagrado consigo.

La participación simbólica de las MSPB, es que son testigos presenciales del testimonio sagrado. Los mayordomos previamente construyen 4 posas (pequeñas capillas) para alojar a las ocho imágenes de los barrios, alrededor del atrio de la parroquia para que la procesión efectúe su recorrido circular, el participante canta y reza durante el recorrido, al llegar a cada --

una de estas posas, la procesión se detiene creando el espacio sagrado.

En resumen está celebración circunscrita por los rituales que marca la iglesia institucional, tiene que congregarse a los santos patronos de - - - barrio para consagrar espacios en un movimiento de orientación y los participantes hacen de está un testimonio en un movimiento a través del espacio con sistente en una exhibición de pura fe que no depende de una recompensa ni pretende poseer su objeto , uno contempla el cáliz o a la imagen, pero no las - posee ni controla con peticiones-oraciones, como sucede en las peregrinacio - nes.

Otras celebraciones adscritas a esta categoría, las caracterizamos porque no son efectuadas por el sistema de cargos y por tener como eje cen - tral los lineamientos institucionales del clero, en la realización de proce - siones y rosarios; aunque algunas de estas festividades muestran elementos ri tuales propios de la población como la bendición de semillas que efectuaban - en la festividad de la Candelaria y/o las ofrendas del Día de Muertos que - - tienen que ver con la cosmovisión del pueblo.



Mayordomos del I/2 pueblo de Izomulco de las fiestas del Señor -
de la Cueva en el atrio del santuario, (foto, sept. de 1974).



Mayordomo del Señor de la
Cueva, después de reci-
bir el cargo; ritual que
es simbolizado con la en-
trega de la imagen del -
Santo Patrón.

VI

LA SEMANA SANTA: REPRESENTACION TEATRAL DEL SISTEMA RELIGIOSO POPULAR

El objetivo de este capítulo es ubicar esta representación dada su importancia religiosa y cultural en el sistema religioso popular, de la localidad, en cuanto al grado de participación y significación en la vida social de la comunidad.

Al respecto existen algunos trabajos antropológicos que abundan en esta práctica religiosa:

Navarrete, en 1985, 103, habla de esta representación como un producto de la religiosidad popular aparente, que a su vez es producto de relaciones económicas y políticas distintas, así como una concepción de diferentes significados: el estado apoya y promueve el acto, porque obtienen beneficios -- económicos, fiscales y políticos (legitimidad de su poder); la iglesia -- aunque los contradice, lo permite para obtener legitimidad a su poder.

Por otra parte, Rodríguez en 1988, escribe, que esta representación, es un tipo específico de ritual de aflicción y un evento comunicativo, a través del cual se actualizan los mitos, se afirma y se reitera cíclicamente todo -- un sistema de significados. El mensaje de los rituales en general, y de éste en particular, es de carácter ideológico en tanto se transmiten normas, -- valores, patrones de conducta y maneras de entender la vida.

En resumen, los estudios concluyen que esta representación es una práctica de la religiosidad popular de la clase dominada que tiene significados de expresión de clases sociales; una expresa su poder sobre la otra a través de concesiones para efectuar la representación y la otra busca su "Libertad de expresión " a través de negociaciones que benefician a la clase en el poder.

Sin embargo nuestro interés no es definir estas relaciones económicas y políticas; sino abordar la representación con base a la cosmovisión del --

habitante local, quién efectúa esta celebración más allá de las características antes mencionadas; es decir es una práctica de la religiosidad popular -- que retroalimenta su identidad y reconstruye los procesos históricos de una memoria colectiva que nutre su identidad no solo a nivel local, puesto -- que ha rebasado las fronteras nacionales dando a conocer la población de -- Iztapalapa un espacio de profunda tradición religiosa.

El contexto histórico social de la representación.

Una vez descritos los procesos históricos del pueblo de Iztapalapa, vemos que en agosto de 1833, la población es azotada por la epidemia Colera -- Morbus; suceso trágico que dejó a su paso muerte y desolación; los sobrevivientes en su mayoría fueron niños de corta edad de quienes en muchos casos no se sabía de su parentesco (apellidos). Según fuentes orales está es la razón por la que existen familias con apellidos chinampas, Rosas, etc.

De las mismas fuentes orales, aseguran que diez años después se iniciaba la representación de la Pasión y Muerte de Cristo al estilo Sevillano, es decir, llevando en hombros una imagen de Cristo. Los actores se caracterizaban como mejor podían, ya con disfraces de conquistadores o hábitos del cura Hidalgo y hasta de charros, (Salazar 1987 : 18). Esta celebración según informantes de hizo con "mucho devoción ", en acción de gracias por el milagro concedido, (Cfr. pp.).

En la investigación hemorográfica de Salazar, Op. cit. alude a las siguientes notas:

". . . , la mayoría de la clase media y todo el México bajo, acuden a la representación de las Tres Caídas, ya fuera a Tacuba, Coyoacan, Iztapalapa, Iztacalco o Azcapotzalco, pues en los cementerios o en los atrios de dichas iglesias se llevan a cabo dicha ceremonia, la que por ignorancia y falta de cultura de los que la representaban, resultaba más bien una pantomima . . . -- los indígenas disfrazados de sayones, las mujeres piadosas disfrazadas con trajes que provocan risa y cuando una de las escenas que se producen, despiertan la hilaridad de la gente", (" El mundo ", Méx. 18 de abril de 1897)

Ya para este tiempo, la representación había tomado popularidad entre otras del D.F.

"Las tres caídas en Ixtapalapa .- Concurridísimo se vió ayer el pueblo de Ixtapalapa desde las diez de la mañana hasta la caída de la tarde.

El cementerio del pueblo parroquial estuvo enchido de gente al grado que para evitar mayor aglomeración, se cerraron las puertas.

Se paseaban con aire de triunfo, luciendo sus abirragados trajes, los indigenas "judios", algunos traían el rostro pintado y todos se cubrían -- sus cabezas con enormes cascos de cartón forrados de papel plateado. . .

El centurión Cornelio iba y venía en todas direcciones comunicando a sus secuaces las ordenes, abriéndose paso por entre la multitud a empujones y a puñetazos, lo que provocaba las burlas, los gritos y las injurias.

En uno de los ángulos se levantaba el palacio de Pilatos, representando a este personaje, un hombre trigueño, grueso y de voz robusta, vestía una larga túnica desteñida.

La nota cómica de todo es el apuntador, que oculto entre unas cortinas indica a cada quien lo que tiene que decir y a lo mejor resulta que Pilatos habla por Malco y este por Barrabas.

No faltó en escena la figura de Judas que sale con su bolsillo de monedas y viste una especie de sotana.

Después de que se ha leído la sentencia de muerte, se introduce la -- escultura de Cristo al templo seguida por los indigenas disfrazados y entonces comienza el Sermón.

Hubo algunas riñas y no pocos robos rateros, por lo que la policia -- tuvo mucho que hacer.

La gente se dispersa , y una gran parte va en busca de descanso a las calzadas comiendo ahí alegremente debajo de los árboles, (" El Imparcial"-Méx. 8 de abril de 1898).

Para este tiempo, la representación era objeto de severas críticas por los periódicos pues resultaba cómica y pagana a los ojos de la "gente culta" de ese entonces.

Según informantes, es hasta 1906 cuando la escenificación tomo características propias y son los miembros del pueblo los encargados de hacer - los papeles estelares.

Cuenta una anécdota que esta representación fue suspendida por los - acontecimientos de 1910 y que el general Zapata llegó a Iztapalapa en vísperas de Semana Mayor y se enteró que la celebración estaba suspendida; ordeno que se investigara quienes eran los organizadores y al saber que era - el señor Marcelino Buendia (lider agrario) le ordenó que la montaran, que le facilitaría el dinero y los caballos para que se reanudara, (Inf. oral, -- publicada en el Universal el 24 de marzo de 1989).

De esta fecha data la representación teatral popular de la Pasión y - Muerte de Cristo, sustituyendo a la efigie de Cristo por un personaje real. El nuevo tipo de representación y la sustitución de personajes sagrados fue duramente criticada por la iglesia como un acto pagano ; pues no se puede - representar a Cristo ya que es "unico y verdadero". Sin embargo la popula_ridad de la representación se habia hecho tradición y está siguió año con - año, los personajes ya no vestian trajes tan burdos y "ridículos", algunos los alquilaban en teatros de la ciudad y otros empezaban a diseñarlos en la década de los 40, s. Los escenarios siguieron siendo el atrio parroquial de San Lucas Evangelista en donde se hacia el proceso de juicio a Cristo y la crucifixión en el santuario del Señor de la Cueva.

La elección de los personajes de ese entonces no se hacia por la cali-dad histrionica del candidato, pues la población aún no era muy grande, ni

los participantes eran muchos como ahora, las familias se conocían bien y se sabía de quien estaba en edad de representar a un personaje. Los encargados (sic) se presentaban a la casa del joven o muchacha y hablaban con -- sus padres para mayor seriedad en su papel , (Inf. oral, cristo de 1947) .

Aunque por estos años ya había cierta organización para la representación no dejaba de ser motivo de "fiesta" en vez de tiempo de "ayuno y luto" el comercio se había extendido en el mercado viejito vendían mucho pulque y cerveza de tal manera que la gente que venía a ver la representación se -- emborrachaba. El periódico seguía criticando severamente a la representa -- ción por la embriaguez y el carácter festivo que había tomado la celebra -- ción. La iglesia siguió protestando hasta que poco a poco se fueron modifi -- cando algunas cosas.

Durante este tiempo los escenarios se adornaban con flores naturales, -- la música era de teponaztle y chirimía (música indígena) los implementos -- que utilizaban en la última Cena eran de madera antigua y loza de barro -- que a su vez fueron sustituidos por cristal y porcelana. Los nazarenos -- eran hombres entre cincuenta y sesenta años, la iluminación se hacía con -- ocotes y candilejas de aceite.

Los cambios siguieron dándose mezclando la significación de esta celebra -- ción religiosa con otras de tipo festivo y la apertura de un espacio para el turismo durante estos días :

"Legando el jueves y viernes Santo, en todas las casas preparaban el -- revoltijo (romeritos con mole), pescado seco y los altares eran adonados -- con papel picado de china de color morado sobre estos colocaban pastitos -- (trigos germiados) y se quemaba incienso.

El viernes santo, mientras se escenificaba la crucifixión de Cristo, -- en la explanada de la delegación daba principio un baile, organizado por jo -- venes de ese entonces" , (Inf. oral 1989).

Los cambios se han seguido dando según el contexto social y los significados simbólicos para la población. Si analizamos históricamente la representación, podemos decir al respecto, que las contradicciones principales se han dado por la creciente comercialización del evento religioso que inicialmente tuvo la función de reproducir los pasajes bíblicos de la "Pasión y Muerte de Cristo": una vez agradecidos los habitantes de Iztapalapa por el "milagro concedido", había que rendirle culto al Señor de la Cueva, recordando año con año aquel suceso. Del mismo modo, llegaba la Semana Mayor, y se recordaban -- por medio de la representación " los sufrimientos de Cristo" al cual se unían en penitencia; la población local lo hacía ayunando los días de la semana; los participantes cargaban su cruz (nazarenos)¹, el Sábado de Gloria o cuando -- "se habría la Gloria" algunos padres daban azotes a sus hijos.

Sin embargo la profunda religiosidad de los habitantes se fue distorcionando por los medios de comunicación. El periódico fue un medio que se encargó de atraer al turismo y el intento de comercialización de las escenas por -- la industria cinematográfica América, S.A. Por lo que la representación de la Semana Santa se volvió para algunos participantes, un evento de exhibición, -- captados por las cámaras de periodistas y la televisión. Algunos nazarenos -- mostraban ante los espectadores su condición física cargando cruces más pesadas que la del cristo. Por su parte la iglesia siguió oponiéndose, sin dejar de definir la representación como una farsa pagana. Estas continuas contradicciones hicieron que la representación se alejara aún más de su control, -- obteniendo la concesión de las autoridades delegacionales para que actualmente se escenificara en la explanada del centro de la localidad.

Ya para entonces la participación del estado en la representación se hizo más visible debido a la popularidad que ha ido ganando; esto según los organizadores se ha ido logrando por el acercamiento casi "real" que protagonizan el papel de apóstol como un gesto de humildad ante sus compañeros. Este es un -- ritual con los mismos signos de acción; pero que evidentemente el clero no lo acepta porque los protagonistas son seres mundanos.

1.- Participante que vestido con túnica morada y un manto blanco acompaña a -- Jesús en su penitencia ; cargando una cruz y con corona de espinas.

Otro ejemplo de popularidad es el papel de Judas Iscariote quien desde -- 1974, despues de haber estudiado la forma de aparecer colgado en el "Monte - Calvario", lo hizo distinguiendose en las notas periodisticas desde entonces.

El mejoramiento en los parlamentos hizó que esta popularidad se fuera -- agrandando y en consecuencia atrajo al turismo masivo, antropólogos, diversos medios de comunicación, entre estos Televisa que transmitio la representación a varios paises del mundo por ECO el año de 1989.

La visita de millones de gente a la localidad trajo la necesidad de orga nizar aún más el evento. Por un lado el comité organizador se comprometio a mejorar la representación y obtener la aprobación del clero local por medio del ofrecimiento de misas que le dan legitimidad a sus actuaciones a cambio de que los actores y participantes comulgaran y se confesaran para así efectuar una "penitencia valida, ofreciendosela a Dios". Por su parte el estado contribuye dando concesiones para el uso del suelo público, seguridad social y asistencia médica, ademas de escombrar y limpiar los lugares en donde se - ran efectuadas algunas escenas de la representación además se encarga de colocar gradas e iluminación y extiende cartas para que se les conceda a los - actores permisos laborales; así mismo el estado ha tomado algunas medidas -- como el establecer "ley seca" durante los dos días en que la localidad recibe turismo.

La participación de la iglesia y el estado en la representación expresa un sistema político hegemónico. El estado manifiesta su poder y lo legitima ante los demas; la iglesia reprueba y aprueba el contenido y dirección de la celebración; el comité organizador busca su manifestación cultural mediante la realización de su obra la cual es mostrada a millones de personas.

A modo de esbozo estas son las características generales de la estructura socio-política y religiosa de la representación ; sin embargo nuestro -- interés es ubicarla dentro del sistema religioso popular y la significación que tiene para el habitante local.

Para nuestro objetivo hicimos trabajo de campo en los preparativos de la representación de 1989, que inician dentro de una calendarización en el sistema religioso popular que da principio con la celebración del carnaval en -

las primeras semanas de enero.

Según informantes orales y en Gibson 1967, Op. cit. el ritual tiene su origen desde la etapa Prehispánica y se fue modificando en la época Colonial transformandose en danzas de los Huehuenches que se efectuaban en las poblaciones de Ixtapalapa, Ixtacalco y Mexicaltzingo. Posteriormente estos rituales se fueron modificando según el contexto social; las máscaras de cera con caras de "catrines " se han ido sustituyendo por disfraces de luchadores populares; sin embargo el ritmo que bailan es el tradicional; las cuadrillas (grupo de trabajo urbano) y no comparsas (rural de campesinos), revelan la estructura social urbana con sus disfraces, en ellos se puede distinguir al catrin de la ciudad al obrero vestido con un overol; al Palegante ó ladrón, al popular luchador "Blue Demon" y no menos al charro mexicano, quienes bailan² por las calles provocando farsas cómicas y travestis en las que jóvenes disfrazados de mujeres actúan como tales.

Finalmente el carnaval concluye el " lunes del ahorcado". El acto se caracteriza porque pone en evidencia la estructura social de la comunidad . Los personajes centrales son el Palegante, el policía, un juez y la llorona (esposa del Palegante). Todo se prepara en una esquina del barrio al que pertenece la cuadrilla; amigos y familiares de los participantes levantan un templete en el que se monta el escenario y la cuerda donde será ahorcado el acusado. El juez lee actos delictivos cometidos por el Palegante, poniendo de manifiesto a los "ricos" de la comunidad, de quienes sarcásticamente se le acusa de haberles robado. Acto seguido, después de escuchar las acusaciones; su esposa (la llorona), también lo acusa de abandono y de ser golpeada por él; estos cargos hacen que el juez lo mande a la horca, no sin antes cumplirle un último deseo, permitiendo que el sentenciado baile un acalorado danzón de despedida con la llorona, la pareja es acompañada por los demás participantes.

En los últimos años, estos rituales que denotan por medio de la farsa la inconformidad del individuo ante los acontecimientos o disposiciones socio-políticas de las comunidades, se han visto afectadas principalmente por los conflictos entre pandillas de los mismos barrios y la ausencia de músicos locales

que den su servicio a costos bajos. La significación del carnaval ya no está ligada al hecho religioso como debiera ser, este se ha transformado en la farsa comica que solo sigue la calendarización del ciclo festivo y no tiene alguna relación con la mayordomía del "Martes de Carnaval".

Por este día 10 de enero, dieron principio los ensayos del Concilio; la persona que protagonizara a Cristo ya ha sido elegida ó según los organizadores se le llegó el momento esperado a un actor de tomar el papel central después de participar en los papeles más simples: nazareno, centurión, apóstol, etc.

Los ensayos continúan, preparando su primer actuación para el Domingo de Ramos, en el que Cristo deberá aparecer entre sus apóstoles, el ángel, nazarenos y vírgenes de pueblo quienes agitan palmas y algunos sayones que desfilan en procesión por las calles principales del pueblo para dirigirse al santuario del Señor de la Cueva para la celebración de la misa del "Domingo de Ramos". A su término, Jesús efectúa algunas curaciones, según los pasajes bíblicos.

Pasado del medio día, el cuadro de actores inicia otro recorrido en el que llegan a la casa del mayordomo del Señor de Jerusalem o de las "Palmitas" que ofrece fruta y agua fresca a los participantes y de este modo concluye la primera parte, en el que se nota la presencia de algunos periodistas.

Durante los siguientes días, los participantes siguen reuniéndose para afinar detalles de su parlamento y preparativos para armar los escenarios.

El jueves por la tarde el palacio de Pilatos y el escenario en donde se efectuara la "Última Cena" y el "Lavatorio de los pies" está listo en la explanada; los puestos ambulantes que ofrecen artículos propios de las ferias han acaparado casi todos los espacios del centro; patrulleros, granaderos y la policía montada, vigilan las calles por donde se efectuaran los recorridos. Las diversas actividades se desarrollan en una aparente calma, pero esto se vuelve un caos por el desplazamiento de millones de visitantes que a veces resultan agradidos.

Durante este día, por la tarde el cuadro de actores inicia otro recorrido por las calles de la localidad: Jesús acompañado de sus 12 apóstoles, el ángel, mujeres de pueblo, nazarenos y centuriones (soldados romanos), Barrabas,

Dimas y Gestas, se dirigen a la explanada para escenificar la Ultima Cena, - mientras en uno de los escenarios Anás y Caífas preparan la captura de Jesús en el "Huerto de los Olivos". Cerca de las 10 de la noche Jesús, los apóstoles y nazarenos se dirigen al cerro de la Estrella en donde serán aprendidos por los soldados romanos. Antes del acto el delegado de Iztapalapa aparece en el escenario para dar la bienvenida a los visitantes anunciando los dispositivos de seguridad. La televisión, la radio y periodistas, continuamente dan cifras aproximadas del desplazamiento de gente a la localidad.

Aunque la significación religiosa de la celebración se ha transformado - los habitantes locales la ven llegar con entusiasmo, participando con trabajos en sus calles que forman parte de los escenarios, estas son adornadas con papel de china de color morado especialmente en donde se efectúan algunas - - escenificaciones como: "Las Tres caídas", Jesús encuentra a su madre " y - - "Samuel de Belibet le niega el agua a Jesús". Para estas escenas se levantan - - templetes y decoran tratando de dar un acercamiento al paraje o escenario, -- según la obra. El trabajo es organizado por los mismos vecinos de las esquinas.

El viernes Santo, día en que culminará la representación, por la mañana, los visitantes siguen llegando, los puestos y vendedores ambulantes se han establecido en los últimos espacios, en las calles principales se observa el ir y venir de gente entre visitantes, periodistas, algunos actores y centuriones que esperan el momento de su actuación. La policía continúa su vigilancia - por las calles mientras llega la hora en que Cristo y los nazarenos saldrán - con su cruz a cuestas rumbo al "Calvario", mientras se siguen escuchando los - parlamentos de los actores por el potente equipo de sonido, que llega a los - barrios mas cercanos a la explanada.

El proceso de juicio ha terminado, Jesús ha sido sentenciado y azotado; - las cámaras de televisión y periodistas procuran no perder detalle alguno e - inclusive las notas cómicas de los actores. El Vía Crucis da inició con verdadera realeza para algunos espectadores, el maquillaje de Cristo, Dimas y Gestas, la Cruz pesada (aprox. de 70 K.), de madera bruta, San Simón Sirineos - con sus leños, Judas Iscariote mostrando las monedas, la virgen María llora - de verdad y los centuriones acompañados de una banda de música tocan la mar-

cha dragona" en tanto otros pregonan la sentencia, logrando transportar a algunos espectadores a los tiempos biblicos, pues se observan los rostros serios e interrogantes de la impresión que causan algunos actores y nazarenos por el esfuerzo físico que desarrollan, imitando a cristo.

Todo se ha consumado.

Después de que cristo es subido a la cruz y ha proseguido con su parlamento - (no todos lo concluyen), una ambulancia de la Cruz Roja se prepara para trasladarlo a algún centro médico para que reciba las atenciones necesarias. Los nazarenos son ayudados a su regreso por familiares, amigos; los visitantes también inician su retirada y por la noche se vuelve a recuperar la cotidianidad del pueblo en la que da principio la prosección del " Santo Entierro" por los 8 barrios; el acto esta organizado por la sociedad del Señor de la Cueva y el comité de la Semana Santa; en la procesión llevan en hombros la efigi del Santo Entierro, encapuchados que portan antorchas y habitantes que acompañan con ceras encendidas entonan cantos liturgicos y rezan rosarios en cada capilla de los barrios.

A modo de conclusión.- la representación teatral de la Semana Santa ha sido analizada desde el punto de vista socio-económico como una fiesta; espectáculo en donde convergen las estructuras institucionales de la política, economía y religión de la comunidad que a su vez legitiman su poder, descuidando el verdadero sentido histórico y social de la representación ligada a toda una dinámica cultural que nutre al habitante local de significación tradicional y profunda religiosidad. Es así que la verdadera importancia de la representación está ligada al sistema religioso popular de la comunidad que la sustenta y le da el sentido socio-cultural, producto de una memoria colectiva que se resiste a la secularización de los procesos modernizadores.



Nazarenos en espera de Cristo para acompañarlo en su Vía Crucis, (foto, marzo de 1989).
" La Jornada "



Nazareno. (foto, marzo de 1989).
" La Jornada "



Paraje en el Cerro de la Estrella conocido por -
los habitantes como el Calvario o " Cerrito de la
Muerte; notese las cruces en las que son crucifi-
cados el Cristo de Iztapalapa, Dimas y Gestas -
(foto, julio de 1989).



La Crucifixión, (foto del Uno más Uno, marzo de
1989).

CONCLUSIONES .

El presente trabajo es el resultado de una preocupación latente por modificar la imágen social y cultural del pueblo de Iztapalapa, protagonistas de los hechos históricos y no de una historia deformada y carente de análisis - en la cual solo se a visto histórica y socialmente a la comunidad sin "progreso" , carente de "cultura" o " fiesteros tradicionalistas" y no como un verdadero grupo cultural con una identidad propia.

La comunidad a través de los procesos históricos y en la actualidad, denotan un conjunto de relaciones socio-políticas y culturales que han manifestado una dinámica cultural en el sistema religioso popular y en su relación - hombre-naturaleza, la tierra, (chinampas, ejido, barrios, etc), elementos -- iconográficos que nutren la identidad del habitante.

El individuo, por medio de los cargos religiosos, peregrinaciones, etc.- reproduce costumbres y hábitos de su propia cultura y los expresa efectuando rituales que reafirman y recuerdan al habitante local la existencia de una -- memoria colectiva a la que se encuentran adscritos. La tierra, es decir el - espacio cultural en el que se asienta la población y desarrollan actividades significativas de su propia cultura , (actividad agrícola tracional, ceremonias religiosas y comunales, etc.).se a visto afectado principalmente por - las constantes expropiaciones y la urbanización sin planificación; esto a dado como resultado la heterogeneidad de una población migrante que compite por el espacio con el habitante local a través del estado. Los diferentes roles sociales que se dan por la heterogeneidad de la población migrante adecuados - dentro de un proceso de dominación cultural colonial y capitalista por lo que la población local se ha visto en la necesidad absoluta de desarrollar procesos de resitencia consistentes en el mantenimiento de los ámbitos de la cultura propia frente a la presión e imposición de una cultura ajena de los grupos dominantes. De tal manera que lo propio de su cultura, es decir en términos - de Bonfil, de la capacidad de desición de la comunidad en los que ha sido capaz de apropiarse de una serie de elementos que le eran ajenos y que se incorporaron al ámbito de su propia cultura.

Esto es claro si analizamos a la comunidad en el proceso de modernización y el auge capitalista en el que el agricultor chinampero fue incorporado a la actividad industrial y dio como resultado al carguero un nuevo mecanismo de financiamiento en la estructura religiosa popular, creo la capacidad de incorporar un nuevo modo de producción adaptandolo a su cultura, - lo cual es un recurso válido.

La dinámica cultural a la que se adscribe las MSPB, la representación de la "Pasión y Muerte de CRisto", las MSPP, el espacio cultural, etc. son determinantes en la vida social del nativo por lo que solo podrían dejar de existir si la población no tuviera la necesidad de expresarla; es decir, el hecho de que un grupo de individuos en una comunidad local reconozca quienes son miembros de la comunidad y quienes no lo son, significa decir quiénes tienen participación y , por lo tanto, derechos sobre el patrimonio cultural propio y quiénes no . Este patrimonio no es solamente material; no representa el derecho a la tierra o a comer en la fiesta; significa el derecho al ejercicio de la cultura y a las desiciones de acuerdo con las normas de la comunidad, pero no en términos de una democracia formal o electoral, - sino en concordancia con las vías establecidas por sus propios habitantes.

Esta expresión cultural de los habitantes entienda-se como parte fundamental de formas culturales de los individuos y no un "tradicionalismo" deformado por el mismo sistema colonialista capitalista, sino un tradicionalismo que en su propio término lo define en oposición a lo no tradicional - en el que se impone su contraste. Por ejemplo las formas propias de organización y las ajenas; un agricultura dependiente de tecnología y un agricultura propia, (agricultura chinampera). Sin embargo, con frecuencia muchas personas piensan que lo tradicional es lo estático, lo que no se transforma y entonces se confunde facilmente en lo folklórico. Por lo tanto debemos - aclarar que el tradicionalismo dinámico para nuestro caso es aquel que - - ejerce la comunidad para mantener determinadas formas culturales aún cuando la mayor parte de la población no sea conciente de los sentidos y contenidos originales, en los cuales no caben desiciones ajenas.

Los cambios que ha experimentado la comunidad entre los nativos y la relación de estos con las instituciones dominantes han sido muy tensas y desiguales lo que provoco la desconfianza de la población con respecto a las disposiciones políticas de la localidad; esto ha originado desde los primeros conflictos que los nativos vendieran sus tierras por el temor de perderlas en otra expropiación las cuales dejarón experiencias conflictivas de despojo y corrupción; con esto queremos aclarar que el habitante local, (agricultor - chinampero). no sólo perdió un medio de producción básico que lo sustentó durante siglos, sino que también modificó la estructura de las unidades domésticas tradicionales afectando la producción agrícola y ganadera en momentos difíciles en que el estado declaraba un deficit en la canasta básica.

Por estas mismas condiciones históricas-sociales y culturales de la población aunque con influencia de nuevas formas de vida social no han dejado subyugar del todo a las culturas populares ante las instituciones que ejercen el dominio, (iglesia, estado, grupos o clases dominantes, etc.) han tenido que ceder a las desiciones propias de la cultura iztapalapense; expresandose esta en el sistema religioso popular y en la existencia de formas culturales de una organización propia.

Sea pues , el deber de las autoridades locales promover una política cultural que este dirigida a programas y acervos culturales que enriquezcan la tradición local con un pleno desarrollo artístico y significativo de la dinámica cultural en la comunidad. Esto tendría resultados positivos si las instituciones encargadas se preocupan por la cultura propia de los habitantes, es decir, su propia identidad y no la de una cultura ajena.

Si esto no es posible, dejemos que sean las ideas de los hombres y de su propia cultura (voluntad) que determinen su transformación y verdadero sentido que les da la razón.

B I B L I O G R A F I A

- AGUIRRE BELTRAN GONZALO, El proceso de aculturación, I. a, edc.
Ed. Casa Chata, México, D.F., 1982.
- Formas de gobierno indígena. 3.a. edc.
Ed. INI # 10, Méx. D.F., 1976.
- BERBER BERNARD, Estratificación Social. "análisis comparativo de la estructura y proceso". Ed. CFE, Méx. 1974.
- BOCK K. PHILIP, Introducción a la moderna antropología cultural. -
I.a, edc. Ed. CFE, Madrid, 1977.
- BOEHM DE LAMEIRAS BRIGITTE, Formación del estado en el México Prehispánico, - -
I. a, edc. Ed. Colegio de Mich. Zamora Michoacán --
1986.
- BONFIL GUILLERMO, COHEIO - Organización social I. Rev. México Indígena, INI, -
CANDIDO, FABREGAS ANDRES — Méx. D.F., 1986.
MONZON ARTURO, VARESE STEFANO
- CANCIAN FRANK, Economía y prestigio en una comunidad Maya. I. a, -
edc. Ed. INI # 50, Méx. D.F., 1976.
- CARRASCO PEDRO, Economía política e ideología en el México Prehispánico. 3.a., edc. Ed. Nueva Imagen, Méx. D.F., 1982.
- DEHOUE DANIELE, El taquío de los santos y la competencia entre los-mercaderes, I.a, edc. Ed. SEP/INI # 43, Méx. 1976.
- DE LEON RIVERA JORGE, Estudio geográfico histórico de la delegación - - Iztapalapa. Tesis de licenciatura presentada en la facultad de filosofía y Letras: Colegio de geografía UNAM, Méx. D.F., 1984.
- DIAZ DE LA SERNA CRISTINA El movimiento de la renovación carismática : como un proceso de socialización adulta. I.a, edc. Ed. Cuadernos Universitarios; U.A.M. Iztapalapa # 22, Méx. D.F. -
1985.

- DURAND JORGE La ciudad invade al ejido, I.a, edc. Ed. Casa Chata # 17, Méx. D.F., 1983.
- ELIADE MIRCEA, Tratado de historia de las religiones. 5.a, edc. - Ed. Era. Méx. D.F., 1984.
- EVON Z. VOGT, Los zinacantecos. 2.a, edc. Ed. SEP/INI # 7 Méx. - D.F., 1976.
- FABREGAS PUIG ANDRES Notas sobre las mayordomías zoque en Tuxtla - - - Gutierrez. Rev. ICACLI, junio 1970-71 Ed. ICYACH.
- FERRARO JOSEPH, Durkheim y el totemismo en la religión contemporánea. Un estudio sociológico sobre el Vaticano II. I.a. edc. Ed. Cuadernos Universitarios de la - - - U.A.M. Iztapalapa # 28, Méx. D.F., 1985.
- GARCIA CANCLINI NESTOR Las culturas populares en el capitalismo. 3.a., - - edc. Ed. Nueva Imagen, Méx. D.F., 1986.
- GARCIA CUHETO MIGUEL ANGEL. Monografía histórica, I. a, edc. Iztapalapa, D.F., Méx. julio 1987 Coordinación de control de gestión.
- GARMA NAVARRO C. Las peregrinaciones en la obra de V. Turner. Rev. - Cuicuilco # 20, Méx. D.F, enero-marzo 1988.
- Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México en Rev. Iztapalapa # 15 enero-junio, -- Ed. U.A.M. - I, Méx. D.F. 1988.
- GIBSON CHARLES, Los aztecas bajo el dominio español. I.a, edc. Ed. S. XXI, Méx. D.F., 1967.
- GIMENEZ GILBERTO Introducción teórica y elementos metodológicos, inedito, Méx. D.F.
- GUERRERO JAVIER Y LOPEZ Y RIVAS GILBERTO Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional. (DEAS/INAH) (ENAH/INAH), Congreso Nacional de sociología, agosto de 1982.
- LAURIN-FRENETTE NICOLE, Las teorías funcionalistas de las clases sociales. - 2.a, edc. Ed. S. XXI, Madrid, España 1985.

- L. GRIMES RONALD. Simbolo y Conquista, rituales y teatro en Santa Fe Nuevo México. I. a, edc. Ed. CFE, Méx. D.F., 1981.
- LOMBARDO DE RUIZ SONIA. Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la ilustracion, (1788-1792). Ed. INAH, - Méx. 1982, Historia social # 113. Colección científica, Fuentes.
- MACAZAGA ORDOÑO CESAR, Iztlapalapan en el agua atravesada. 2.a, edc. innovación, Méx. D.F., 1981.
- M. FOSTER GEORGE, Tzintzuntzan. 2.a, edc. CFE, Méx. D.F., 1976.
- MONTAÑO CRISTINA MARIA La tierra de Ixtapalapa. " Luchas sociales", I.a, - edc. Ed. Cuadernos Universitarios U.A.M.-Iztapalapa # 17, Méx. D.F., 1984.
- NASH M. 1958 b, Political relations in Guatemala Studies and economic. (pp.52.57).
- NAVARRETE ZAMORA NOE JUAN, Iztapalapa: fiestas de mayordomías. Un estudio histórico social. Tesis de licenciatura de la ENAH, - Méx. D.F., 1985, Etnología.
- NOLASCO ARMAS MARGARITA, Cuatro ciudades, I. a, edc. Ed. INAH, Méx. D.F., - 1981.
- Aspectos sociales de la migración en México. I. a, - edc. Ed. SEP/INAH, Méx. D.F., 1979.
- REID ANNE, Las Chinampas de Iztapalapa: su tecnología historia y desaparición, Méx. mayo-agosto de 1985, Rev. - -- U.A.M. Azcapotzalco. C.S.H, volumen VI # 15.
- RODRIGUEZ JESUS MARIA, Iztapalapa, "Trono de nuestro señor de la cuevita - Méx. D.F, Imprenta Ambris.
- RODRIGUEZ N. MARIA -- ANGELA. Hacia la Estrella con la pasión y la ciudad a cuestas. Semana Santa en Iztapalapa. Tesis de maestría en antropología social, ENAH, Méx. D.F., 1988.
- ROJAS RABIELA TERESA La agricultura chinampera: compilación histórica. - I.a, edc. Ed. U.A. de Chapingo, Méx. D.F., 1983.

- SALAZAR NARVAEZ MYRIAM, La representación teatral como sustentador de la idealidad. El caso de la representación de la Pasión y Muerte de Cristo en Iztapalapa, D.F. Práctica de campo. Taller de Identidad Nacional ENAH noviembre de 1987 .
- SANCHEZ REYES ARMANDO El sistema de mayordomías en Tepoztlán Morelos. -- Práctica de campo, septiembre, diciembre de 1983, Dpto. de Antropología, U.A.M. Iztapalapa, Méx. D.F.
- Identidad local y rituales religiosos en dos zonas del D.F. Práctica de campo, mayo- agosto, Dpto. de Antropología de la U.A.M. Iztapalapa, Méx. D.F.,- 1985.
- STAVENHAGEN RODOLFO, Problemas étnicos y campesinos, I.a, edc. Ed. INI- # 60, Méx. D.F., 1979.
- TRANFO LUIGI, Vida y magia en un pueblo Otomí del Mezquital, I.a. edc. Ed. CFE, Méx. D.F., 1981.
- W. DOW JAMES, Santos y supervivencias, I.a, edc. Ed. SEP/INI #13 Méx. D.F. 1975.
- WALDEMAR R. SMITH. El sistema de fiestas y el cambio económico. I.a, edc. Ed. CFE, Méx. D.F., 1981.
- WOLF E.R. Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and java south western, Journal of antropology- 57: 452-471.
- WORSLEY PETER, Al son de la trompeta final, I. a, edc. Ed. S. XXI, Madrid España 1980.
- ZANTWIJK VAN. R.A.M, Los servidores de los santos. I. a, edc. Ed. SEP- - INI # 32, Méx. D.F, 1974.