



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**El medioevo en América: peregrinaciones, santos y reliquias
poder, religión y crisis en el mundo contemporáneo**

Enrique León Aguilar

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dra. Xochitl Ramírez Sánchez



Casa abierta al tiempo

**El medioevo en América. Peregrinaciones, Santos y Reliquias.
Religión, Poder y Crisis en el mundo contemporáneo.**

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad-Iztapalapa.

**Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro.
Dr. Enzo Segre Malagoli.**

Por: Enrique León Aguilar.

Índice.

Presentación.

Introducción.

**Las primeras imágenes del Nuevo Mundo.
Santos y Reliquias.
El Señor Santiago-Huitzilopochtli.
La Señora Santa Ana-Tonatzin.
Tláloc- El Cristo de la Misericordia.
Bibliografía.**

1.- Vestigios del Medioevo en Tláhuac.

**1.1.- Sierra de Santa Catarina.
1.2.- Grava y Arena.
1.3.- Chinampería y Canales.
1.4.- Fauna.
1.5.- Expansión demográfica.
1.6.- El señorío de Cuítlahuac.
1.7.- Cuítlahuac durante la época colonial.
1.8.- Los lagos Chalco Xochimilco.
1.9.- El comercio y sus rutas.
1.10.- El sincretismo en Santiago Tzapotitlán.
1.12.- Los hombres que alimentan dioses.
1.13.- El Fuego Nuevo.
1.14.- El primer día y mes del año.
Bibliografía.**

Presentación.

En el mundo globalizado en el que vivimos los temas: etnicidad, nación y religión, entre Europa y América Latina representan una nueva posibilidad para reflexionar con rigor académico sobre la religión como factor que determina la paternidad europea de América mediterránea y la identidad europea que subyace en la conciencia colectiva de América latina como experiencia traumática que se prolonga a lo largo de realidades cotidianas, mas aun sería deseable que las conclusiones de este trabajo se transformen en aportaciones científicas que nos permitan recuperar una visión fiel de la historia de nuestras sociedades, como contribución al compromiso que hoy compartimos por consolidar valores de la democracia, del paradigma, del progreso y la estabilidad de la que depende la convivencia global.

Ante la banalización mediática de la política el rigor de la reflexión académica tiene una importancia trascendental para que nuestras sociedades puedan identificarse con el sistema de valores ético culturales que nos transmitió la religión y que vienen a ser el andamiaje para conformar una comunidad, considero que nuestras sociedades se ven confrontadas por los retos de asumir las facultades tecnológicas que garanticen su competitividad en la globalización y además en superar las dificultades de su desarrollo. Superar nuestro difícil desarrollo implica sin embargo precisar el pasado para entender el presente a fin de construir un futuro con una identidad proyectiva confortante; convendría recordar que la conquista de América mediterránea viene a ser la continuación de la reconquista del imperio la cual significó el fin de la convivencia pacífica de las tres religiones monoteístas en el espacio en el que surgiría el imperio de los Habsburgo y luego de los Borbones el cual como otros también hizo de la religión una herramienta de política. El empleo de la religión como instrumento de política con la distorsión de la historia de la que emergen los conflictos de identidad que dividen a nuestras sociedades.

"Como una paradoja del mundo moderno, con esa refuncionalización de las relaciones de la iglesia católica y el Estado en México, aparece una diversidad que probablemente es el fenómeno social más importante del final del siglo."¹

"Nuestra identidad: Panteón e Iglesia."²

Introducción.

Los profundos y dinámicos cambios del mundo contemporáneo nos obligan a repensar la idea o definición del Estado e Iglesia. Porque las luchas políticas están encontrando nuevas formas de expresión simbólica por fuera del campo de actuación de las organizaciones partidistas o del repertorio institucionalizado de la acción ciudadana. También se observan importantes disputas por los sentidos y significados sociales, por la semantización de los espacios públicos, por el respeto a las diferencias y por el reconocimiento de las identidades y por la definición de la delimitación de los ámbitos sacros y profundos. Así nos encontramos inmersos en un inicio de siglo inestable donde las relaciones sociales aparecen como un sistema autorregulado cuya ley es la ley del máximo rendimiento al mínimo costo. Siendo la pieza fundamental del sistema el "Dios" mercado, que se publicita como el metarrelato y la mejor solución, y acaso única, a los problemas contemporáneos. A pesar de tales circunstancias, tratamos de encontrarnos y construirnos en los objetos más dispares que nos circundan: en la ciencia, en la moda, en la publicidad, en la información, en el arte, en las telenovelas, en la gran ciudad, en el feminismo, en el ecologismo.

Tal situación, se refleja en la indiferencia ante una de las grandes preguntas: ¿Qué es el hombre? que gesta al mismo tiempo, un estado de pasividad o de debilidad ontológica que se consume en lo inmediato y en lo efímero del sistema y de sus objetos. Aunado a esto, la mecanización de la producción y la tecnología, han revolucionado la economía cambiando valores y finalidades últimas en los hombres, valores que son sustituidos por una antropología de la felicidad (tenencia y disfrute de los bienes naturales y materiales), pero al mismo tiempo por marginación, explotación y miseria. Bajo los criterios de la nueva "aldea global" o como la calificara Umberto Eco, La Nueva Edad Media³, se hacen necesarios equipos gestores y tecnocráticos al servicio de la eficacia y de la racionalidad de la productividad.

Autores como Daniel Bell y Alain Touraine, señalan que en las sociedades contemporáneas cobran más relieve la programación, la organización y la información, considerando que nos encontramos en la era del automatismo, de la informática y del marketing, aunque paradójicamente, también nos encontremos en la época de escasez y/o crisis para muchas sociedades, que no entran completamente dentro de este sistema geopolítico, por ejemplo: la Europa mediterránea, Africa y América latina.

La consecuencia de esto, es una mentalidad operativo-funcional, propia de la visión del mundo actual, que propicia una manera de ver la realidad y de pensarla, pero además, una manera de concebir al hombre. Ya que ésta visión del mundo eleva a rango máximo el principio de la eficiencia sin cuestionarse, ni fundamentar críticamente los fines. Como nos lo recuerda Paul Ricoeur, este tipo de

¹ Martínez Assad, Carlos. "La iglesia católica entre el pasado y el presente" en Patricia Galeana (Comp.). Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y Desencuentros, ciudad de México, Archivo General de la Nación, 1999, pág. 266.

² Fragmento de entrevista, realizada en el mes de marzo 2002, al señor Alfonso Belmont, Presidente de la Asociación de Festejos de los Reyes Coyoacán A.C.

³ Eco, Umberto, et. al. La Nueva Edad Media. Madrid, Alianza, 3ra. Ed., 1995. En este texto conjunto, se sostiene que existe un retroceso de la civilización hacia la nueva edad media, donde de han diluido los vínculos sociales, se ha llegado a la privatización de poder y los conflictos entre grupos competidores. Buscando paralelismos entre la Europa medieval y la sociedad contemporánea.

racionalidad ha llevado a eliminar las cuestiones del por qué y para qué, del sentido del hombre, arrastrándonos a la legitimación o imposición del sistema social llamado globalización, entendido éste como el proceso de "homogeneización económica", cultural y social, pero también de fragmentación, de resistencia, de disolución de lo social y lo cultural.

Así, entrelazados todos estos factores hacen que la ciudad de México aparezca como un continuo de asfalto y concreto que no respeta las fronteras políticas y administrativas de la ciudad de México. Si nos acercamos a ese espacio construido nos encontramos vida que se sostiene en relaciones sociales que dan sentido a éste. También descubrimos que nos e trata de un espacio uniforme, la ciudad se fragmenta:

- Entre los fraccionamientos residenciales con acceso a bienes y servicios urbanos y las colonias populares que antes ser lugares habitables son espacios habitados⁴.
- Entre el sueño de lo urbano y las múltiples realidades que coexisten en ella.

Las peregrinaciones, las fiestas del pueblo y los ritos de paso, como el bautizo y la comunión, adoptaban las características propias que la nación mexicana les imprimía. El fervor Guadalupano parece cobrar más importancia en todo el país, mientras que para muchas personas de origen mexicano en los Estados Unidos y los inmigrantes indocumentados la imagen Guadalupana siguió siendo una hierofanía de protección. Pero el carácter de la cultura religiosa dio paso también al crecimiento de otras prácticas religiosas; cultos que retomaron numerosos signos sacramentales católicos. El Espiritualismo Trinitario Mariano, la santería y otras variantes de sincretismo religioso adquirieron cierta importancia en algunas zonas urbanas. Grupos familiares constituidos por varias generaciones, permitieron que estas prácticas tuvieran una mayor difusión. A través de estos medios espirituales se buscó el vivir una experiencia emocional, la curación de una enfermedad, el romper un maleficio, el deseo por encontrar buena suerte y bienestar.

En un contexto globalizado como el que se presenta ahora la sociedad esta fragmentada, el sujeto se encuentra disociado, él se encuentra, en un mundo económicamente globalizado y por el otro un mundo cultural e identitario desarticulado. Fenómeno característico del Estado-Nación que se refleja en las ciudades es la "emergencia" de múltiples identidades. La idea de Nación, comunidad envase de identidades, negó la existencia de diversas interpretaciones de la realidad como las que sostienen las culturas indígenas y las que ofrece la contracultura.

La norma se constituye por lo social y va a permear las esferas pública y privada. Éstas no hacen alusión a espacios físicos dados, sino, a perspectivas de lo que es digno de verse y escucharse. En lo social parece imperar la racionalidad instrumental. El individuo en una ciudad como la de México interpreta una multiplicidad de personajes, modos de vida que constituyen su identidad; debido a la construcción de lo social en la que difícilmente participa, crea usos alternativos de los espacios de socialización.

Bajo este contexto surge el Estado. La constitución del Estado mexicano es un tema vigente en los estudios antropológicos. El debate acerca de las transformaciones culturales y las formas concretas en que se construyen en el contexto actual, requieren de conformar nuevas maneras de mirar los fenómenos sociales.

⁴ Para este tema revisar: Los productores del espacio habitable, en el que Martha Scheingart nos acerca a las relaciones sociales que le dan forma y sentido a la Ciudad de México.

Sin duda alguna la decadencia del imperio español forja las bases para la creación del Estado-Nación mexicano, el cuál surgió con una noción del progreso y la modernidad⁵ que deviene del "iluminismo", del "positivismo", de la "religión Católica". Por ello es menester desarrollar en esta investigación una visión, desde la mirada del otro. Aquel que ha sufrido los embates de la modernidad y del progreso; la génesis del Estado mexicano y el problema de la organización política. "Para la construcción del Estado-nación moderno son tan indispensables el nacionalismo como los límites"⁶. De aquí se puede plantear que el Estado tiene que elaborar y resolver la contradicción entre diferenciación y unidad. Pero para entender esta problemática se recurrirá a otro de tipo de argumento, a saber desde el punto de vista histórico. Para entrar al debate entre particularismo y universalismo. La visión histórica y antropológica, no puede dejar de ser universalista puesto que: "es la condición necesaria para comprender la historia de la humanidad, incluida la de cualquier sección especial de la humanidad. Porque todas las colectividades humanas son y han sido necesariamente parte de un mundo más amplio y más complejo"⁷.

Se trata de partir del problema nacional mexicano objeto de estudio privilegiado de los estudios de folklore, de las tradiciones populares y del Estado-Nación⁸. La antropología nace básicamente con el surgimiento de las colonias, por tal motivo la explicación que se dio tenía una gran carga de etnocentrismo. Sus explicaciones no contemplaban el planteamiento de preguntas fundamentales, para aproximarnos a la problemática de la multiculturalidad en la actual dimensión política en donde la historia particular de cada Estado-Nación posee ciertas características que lo hacen muy especial.

El Estado-Nación mexicano, se funda bajo un régimen en donde el pensamiento mágico religioso cobró forma en la organización social de México, las tradiciones arcaicas, un catolicismo mágico y ceremonial que deviene del sincretismo cristiano y pagano, en donde el latifundismo adquiere fuerza en el ámbito local, que paralelamente se desarrolla con la constitución del Estado-Nación. Se trata de encontrar una estrategia para entrar en una modernidad multicultural, considerando esta problemática desde la gran influencia que tiene la religión Católica en México.

Ernest Gellner, sostiene que: "La era agraria de la humanidad es un periodo en el cual unos pocos saben leer y la mayoría no, mientras que en la era industrial es una era en la que todos saben leer y deben hacerlo. En la era agraria, las culturas avanzadas alfabetizadas coexisten con culturas primarias o populares orales. En el periodo de transición entre las dos eras se da el hecho de que antiguas culturas primarias se convierten en culturas avanzadas de nuevo cuño, pero también puede ocurrir que éstas se inventen, se re-creen por voluntad política y mediante la ingeniería cultural; estas culturas se basan en elementos que se toman de un pasado lejano y que se reúnen para crear algo que en realidad es completamente nuevo..."⁹.

De acuerdo con las ideas de Gellner las comunidades tradicional-urbanas parecen recrear su ingeniería cultural, tomando de un pasado lejano y así de esta manera crear y recrear su identidad, la

⁵ Se utiliza el concepto modernidad para expresar el resultado del proceso de transformaciones sociales, (incluyen las transformaciones económicas, políticas, culturales, etc.) proceso que denominaremos modernización. Una vez establecidos los cambios propios de una sociedad considerada moderna, con el fin de hacer a un lado las dependencias comunitarias y corporativas, la modernidad se establece no como resultado sino como transformación continua y progresiva, aspecto que le da sentido y contenido a la vez.

⁶ Marx señala que: es útil ver a la sociedad burguesa afirmarse a sí misma hacia fuera como nacionalidad y hacia adentro como Estado. (Véase Corrigan y Sayer, 1985: 1).

⁷ Hobsbawm, 1998. pág. 276

⁸ La discusión acerca del estado y de cómo se constituye se basará en la discusión de Ernest Gellner. Por el momento se empleará la concepción de Estado de Gellner: El estado constituye una elaboración importante y altamente distintiva de la división social del trabajo. Gellner, Ernest. Naciones y nacionalismo Ed. Alianza, 1991. pág. 16.

⁹ Gellner, Ernest. Naciones y nacionalismo Ed. Alianza, 1991. pág. 105.

cual deviene en una cierta cohesión social que les permite pugnar por ciertos derechos. Valores sociales que hunden sus raíces en creencias tradicionales, "... ciertos hábitos religioso-culturales profundamente arraigados poseen un vigor y una firmeza que prácticamente los hacen equiparables a aquellos caracteres que están enraizados en nuestra constitución genética. A primera vista puede parecer que la lengua y las creencias tradicionales tienen un arraigo más superficial y que puede resultar más fácil despojarse de ellas, pero ese haz de valores y actitudes íntimos y profundos que en la era agraria se solían vincular con la religión suele agarrarse al individuo como una lapa a la roca y actúa pese a todo como signo diacrítico de las poblaciones que los poseen"¹⁰.

Benedict Anderson, señala la importancia que adquiere la imaginación en un contexto global, "... la adopción de la imprenta por parte del capitalismo puede ser un recurso muy importante por medio del cual grupos de personas que nunca se han encontrado cara a cara puedan, sin embargo, comenzar a pensarse como indios o malayos e indonesios"¹¹. En este contexto se explicará el rol que juega la imaginación en la construcción de identidades locales, identidades que constituyen parte del estado mexicano. En donde la religión es la correa de transmisión que permite desarrollar la imaginación e identidad de un grupo urbano tradicional.

Según Gramsci, la estructura de los sistemas políticos y religiosos y sus relaciones recíprocas están muy influenciadas por la existencia y la fuerza de castas intelectuales. "La multiplicidad de sectas religiosas es de hecho la consecuencia, según Antonio Gramsci, de las limitaciones a las libertades políticas. En cuanto que el aparato de Estado prohíbe la libre formación de organizaciones políticas, la única posibilidad de expresión popular que subsiste es la de la religión, y, en consecuencia, la formación de sectas religiosas: frente al control del aparato político, el aparato religioso se convierte en el modo esencial de expresión de los grupos sociales subalternos; Gramsci subraya en este punto que esta coerción no siempre es obra del aparato de Estado oficial (ejército, policía, justicia), sino que también puede provenir de organizaciones "privadas"..."¹².

Jacques Lafaye señala que desde la conquista española existió un gran antagonismo de clases, a saber entre españoles y criollos, entre criollos y mestizos, condición que iba a marcar profundamente el desarrollo histórico de México como Estado-Nación. "En todas las esferas, esta rivalidad se avivó a medida que los criollos se iban haciendo numérica y económicamente preponderantes, y en el siglo XVIII pasaron abiertamente a la ofensiva"¹³. "El sentimiento de casta, heredado del de la "pureza de sangre" español, muy fuerte entre los criollos, no era menos vivo entre los indios; el "mezclado" era tan negado por los unos como por los otros"¹⁴. Estos antagonismos trajeron como consecuencia en palabras de Lafaye una sociedad caótica, flotante. Bajo este panorama es que la minoría criolla necesitaba un referente, ideología, mito, que les permitiera en primera instancia liberarse del yugo español, pero, por otra necesitaba integrar a los diversos grupos étnicos para explotar su fuerza de trabajo y posteriormente incluirlos en las batallas de Independencia y la Revolución Mexicana. A falta de una identidad se desarrollaron creencias religiosas que hunden su origen en mitos como el del apóstol Santo Tomás-Quetzalcóatl, y la Virgen de Guadalupe-Tonatzin. Mitos que fueron retomados por Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, en su afán por construir una identidad criolla en una sociedad fragmentada.

¹⁰ Gellner, Ernest. Naciones y nacionalismo Ed. Alianza, 1991. pág. 98.

¹¹ Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la expansión del nacionalismo, FCE. 1993.

¹² Portelli, Hugues. Gramsci y la cuestión religiosa. Ed. laia/Barcelona, 1974. pág. 39

¹³ Lafaye, Jacques. Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México. FCE; México, 1985, pág. 45

¹⁴ Lafaye, Jacques. Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México. FCE; México, 1985, pág.

Los criollos o hijos de españoles han jugado un papel fundamental en la constitución del Estado-Nación mexicano. Pues a ellos se les atribuye su incursión en los movimientos sociales del siglo XVII y XVIII, movimientos sociales en los que estuvieron presentes el mestizo y el indio. Sin embargo y como se señaló México se constituye como una nación antagónica, diversificada, estratificada; tanto indios como mestizos se encargaron de resistir las imposiciones de los españoles y criollos. El panorama sociopolítico de México es caótico. México nace como una Nación diversa, multicultural. No obstante los grupos de poder se han empeñado en crear un Estado homogéneo.

Condición que se ha arrastrado hasta nuestros días, y que ha terminado en movimientos que declaran "Derechos iguales para los diferentes", por ejemplo el ejército zapatista (EZLN). Manifestaciones simbólicas del poder como la del Presidente de la República Vicente Fox que carga a la manera de Hidalgo el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Y que decir de grupo Provida, y su posición ante la pastilla del otro día y la posición de Rivera Carrera Cardenal de México. Otro ejemplo es el film de "Mel Gibson", la Pasión de Cristo en donde Juan Pablo II declaró que la historia presentada es cierta, que se apega mucho a la realidad de lo que vivió Jesús. Y que en salas de cine del norte de la ciudad de México la gente vaya en procesión a ver la película. ¿Acaso esa es la imagen del Dios que ellos quieren que se veneren? Así se trata de grupos antagónicos que recurren a los valores morales impuestos por la Iglesia para mantener su hegemonía frente al otro.

También existen grupos sociales que son de origen mestizo los cuales tratan de establecer derechos en la misma arena política a partir de organizaciones sociales que se inspiran en el mito de la Virgen de Guadalupe y su séquito de santos. Así resulta muy interesante advertir que a pesar de las rupturas originadas por los acontecimientos históricos como la Independencia, las leyes de Reforma y la Revolución mexicana.

Las comunidades indias se han reconstituido una y otra vez, al parecer, esta constante se debe a que las peregrinaciones que se realizan actualmente al sur del Distrito Federal siguen las antiguas rutas a los centros de culto. Así, lo que permite establecer vínculos entre poblados del Distrito Federal es la cosmovisión: "La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad. Aún más: la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza [...] La cosmovisión participa también de la coherencia de los distintos sistemas e instituciones sociales porque nace del ejercicio del ser humano dentro de los marcos de dichos sistemas e instituciones. La cosmovisión no se reduce a una esfera del ejercicio, sino que está presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad. Estas afirmaciones acerca de la cosmovisión en general pueden aplicarse a la religión en particular. Puede afirmarse que la lógica y la coherencia de los sistemas cosmológicos y religiosos son directamente proporcionales a su valor operativo en los ámbitos no religiosos"¹⁵. Bajo este contexto es que se desarrolló la transición de lo rural a lo moderno: lo urbano.

No sólo existen estos dos mitos señalados por Lafaye como constructores del nacionalismo mexicano, existen mitos locales que le dan sentido a la cosmovisión de ciertos pueblos, mitos fundantes que sirven para explicar y darle sentido a un Estado-Nación antagónico en constante crisis. En donde el pensamiento mágico sirve para garantizar un mundo que se le presenta a un modo de existir. "En el

¹⁵ López Austin, Alfredo. Tamoanchan y Tlalocan. México, FCE, 1994a, pág. 15

mundo mágico un núcleo válido, que es la tesis de la crisis de la presencia como riesgo de no ser en el mundo, y el descubrimiento de un orden de técnicas (a los que pertenecen la magia y la religión) destinadas a proteger a la presencia del riesgo de perder las categorías con las que se eleva sobre la ciega vitalidad y sobre las ingens sylva de la naturaleza destinadas asimismo a reabrir de manera mediada el mundo de los valores comprometido por la crisis"¹⁶.

De acuerdo con lo anterior el Estado-Nación surge a partir de la crisis¹⁷. Crisis en la construcción de lo social entre criollos, mestizos e indígenas. "El sistema español de la cabecera, con un corregidor dirigido en el campo espiritual por un cura, fue la base de la administración de los indios. La parroquia y la cofradía religiosa consagrada al culto de un santo protector, por una parte, y por otra la caja de la comunidad, fueron la expresión socioeconómica y espiritual de la realidad indígena en Nueva España. En ambos casos se trataba de adaptaciones de antiguas instituciones tradicionales; la comunidad era la forma degradada del *calpulli*, y el corregidor era el heredero colonial del cacique tradicional"¹⁸. Un Milenialismo mesiánico que se desarrolló en los siglos XVI, XVII y XVIII. Una evangelización poco desarrollada por la falta de frailes y misioneros. Un pueblo esquilmado por la corona española. Un pueblo con hondas raíces prehispánicas. Tanto el pensamiento español como el del mexicano se fundieron en uno sólo, en una Nación que desde su génesis poseía un pensamiento mágico que sigue constituyendo parte fundamental de la identidad de los mexicanos. La aspiración a fundar una iglesia visible, a evangelizar para construir la *Ecclesia sacramentorum* llevó a enlazar la representación de las letras con la de ciertas cosas concretas y tangibles, visibles. "La profusión de las imágenes asegura el arraigo territorial de las representaciones cristianas, al sembrar por doquiera referencias visibles que, tanto como los santuarios y las capillas, sirven de soporte material al cristianismo indígena"¹⁹.

Gramsci, considera que en el plano individual, los grandes movimientos religiosos populares se han apoyado en la afirmación religiosa de la unidad de la naturaleza humana, en la igualdad sobrenatural, por tanto, en la consecuencia política del dualismo religioso, en su carácter de utopía política:

"La religión es la utopía más gigantesca, es decir, la más gigantesca "metafísica" que conoce la historia, puesto que es la tentativa más grandiosa de conciliar de manera mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: afirma verdaderamente que el hombre tiene la misma "naturaleza", que existe el hombre en general, en tanto que creado por Dios, hijo de Dios y por eso hermano de los demás hombres, igual a los demás hombres, libre entre los demás y como los demás hombres, y que como tal puede concebirse a imagen de Dios, "autoconciencia" de la humanidad, pero afirma igualmente que todo esto no es de este mundo y para este mundo, sino otro (utópico). Así, las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad, fermentan entre los hombres, en estas capas de hombres que no se tienen ni por

¹⁶ De Martino, Ernesto. El mundo mágico. UAM-I

¹⁷ Para efecto de esta investigación se tomara muy en cuenta los aportes de Ernesto de Martino, porque él hace énfasis en la tesis de la crisis, este concepto será el que guiará a este trabajo por esta razón. "Es ciertamente la precariedad de bienes elementales de la vida, la incertidumbre de la prospectiva concerniente al futuro, la presión ejercida sobre el individuo de partes de fuerzas naturales y sociales, la aspereza de la fatiga en el cuadro de una economía agrícola retraída, la angosta memoria del comportamiento racional eficaz con el cual hacer frente realmente en momentos críticos de la existencia constituyen igualmente condiciones que favorecen el mantenimiento de la práctica mágica. La inmensa potencia de lo negativo y todo el arco de la vida individual, con su cortejo de traumas, cuadros, frustraciones y la correlativa angustia y fragilidad de que el positivo por excelencia que es la acción realmente orientada en una sociedad que debe ser hecha por el hombre y destinada al hombre frente a una naturaleza que debe ser sin duda detenida por la humanidad. Ver en: De Martino Ernesto, *Sud é Magia*. 1982, Ed. Giangiacomo Feltrinelli Editore pág. 66.

¹⁸ Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*. FCE; México, 1985, pág. 54-55

¹⁹ Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario*. FCE, México, cuarta edición 2001. pág. 239

iguales, ni por hermanos de los demás hombres, ni por libres en sus relaciones. Ha resultado, por consiguiente, que en cada rebelión radical de las masas, de una manera u otra, bajo formas e ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones"²⁰.

Así religión y magia están relacionadas con creencias y prácticas compartidas, es predominantemente social y, hasta los tiempos modernos, se le encontraba universalmente en todas las sociedades humanas de las que tenemos alguna información, incluyendo aquellas cuyos restos han descubierto e interpretado los arqueólogos. No obstante, surge la pregunta de cómo debe entenderse esta ubicua y significativa clase de conducta social, y de cómo debe enfocarse desde el punto de vista sociológico y antropológico.

La religión es una de las estructuras institucionales que integran el sistema social total. No obstante, la religión es diferente del gobierno y de la ley, que se relacionan con la distribución y restricción del poder. El interés central de la religión se relaciona con algo vago e intangible, cuya realidad empírica está lejos de ser clara. Se interesa en un más allá, en la relación y la actitud del hombre hacia ese más allá para la vida humana. Se interesa en algo que, en palabras de Vilfredo Pareto denomina, "trasciende la experiencia".

También se caracteriza porque engloba las aspiraciones humanas más sublimes; como un bastión de la moralidad, una fuente de orden público y de paz interior individual; como ennoblecedora y civilizadora en sus efectos sobre la humanidad. También ha sido acusada de ser un obstáculo inflexible que retarda el progreso y promueve el fanatismo, la intolerancia, la ignorancia, la superstición y el oscurantismo.

No puede negarse que representa un conjunto de actividades humanas y un complejo de formas sociales de considerable significación. No obstante, surge la pregunta: ¿Cuál es la forma más efectiva en que la sociología y la antropología pueden enfocar la observación y el análisis de este aspecto ambiguo y multifacético de la existencia social humana?

Para poder responder a esta pregunta se eligió como tema de esta investigación: La religión y las reliquias provenientes de Europa y la significación y/o impacto que estas tienen en el Nuevo Mundo, en el ámbito político, social, económico y del poder; pero sobre todo en la existencia de los seres humanos que viven actualmente en un mundo globalizado.

Este estudio tratará de responder a las siguientes cuestiones: ¿Cómo se construye históricamente el nacionalismo mexicano?

De aquí se derivan las cuestiones religiosas y el objeto de esta investigación. Las reliquias. ¿Qué es una reliquia? ¿Qué se les atribuye a las reliquias? ¿Cuál es su poder?, ¿La reliquia pone en evidencia la existencia de Dios en una sociedad moderna? ¿Cómo se transforma la función de la reliquia y del milagro?, ¿Cómo la comunidad se vuelve un instrumento de lucha política, cuando existe crisis²¹ en los partidos políticos y en las ideologías?, preguntas que nos remiten a los conceptos de sociedad tradicional y sociedad moderna de Ferdinand Tonnies.

²⁰ Portelli, Hugues. Gramsci y la cuestión religiosa. Ed. laia/Barcelona, 1974. pág. 27

²¹ Para efectos de esta investigación se tomará el concepto acuñado por Ernesto De Martino, se trata de "el horizonte mítico ritual", el cual nos conducirá para establecer y encontrar los horizontes míticos rituales del área de Tláhuac y Coyoacán.

Ferdinand Tonnies planteó la existencia de dos modos de estructuración social: la comunidad o *Gemeinschaft* y la asociación o *Gesellschaft*²². La primera surge de la voluntad esencial, natural o "*Wesenswille*" mientras que la segunda encuentra su fundamento en la voluntad racional-instrumental o "*Kurwille*". Mientras que la comunidad tiende a asociarse a los pequeños asentamientos de corte rural, la segunda remite a la forma urbana. Sin embargo, como lo señalan Flaquer y Giner²³, ambas formas de voluntad social no se excluyen: "Aunque históricamente, el segundo surge del primero, y en las sociedades históricas viven en tensiones constantes, no son modos que se excluyan siempre mutuamente. Su relación es intrincada, compleja, precaria a veces, pero no incomprensible". El mismo Tonnies confirma esta afirmación manifestando que "...como la ciudad permanece dentro de la urbe, ciertos elementos vitales de la comunidad como forma real de vida, persisten dentro de la asociación, aunque languidescentes y en decadencia..."²⁴.

Mientras que en el periodo de comunidad lo que Tonnies llama el "tipo de vida" corresponde a los modos "familiar", "rural de aldea" y "de ciudad", el periodo de asociación refiere a los tipos de vida "urbano", "nacional" y "cosmopolita". Las ciudades como forma de organizar la población en el territorio, surgen entonces y participan tanto del periodo de comunidad como de asociación o quizás, se ubican en la bisagra entre ambos modos de estructuración social.

En efecto, la comunidad ha sido esencial en la formación de las ciudades: "...la ciudad ha sido la arena histórica en la cual -y como resultado de la misma- las afinidades biológicas han sido transformadas en afinidades sociales. Se ha constituido en el factor único más importante que cambió el grupo étnico en un cuerpo de ciudadanos seculares, y una tribu parroquial en una civitatis universal, donde con el tiempo el "extranjero" o "outsider" puede volverse un miembro de la comunidad sin tener que satisfacer ningún requerimiento de relaciones consanguíneas o míticas con un ancestro común"²⁵.

Tonnies distinguió varias formas de comunidad entre las cuales la comunidad de sangre, que denota "unidad ser"; comunidad de parentesco, de amistad, de pensamiento o "comunidad de la vida mental"²⁶, y de vecindad y de lugar. La última también llamada "comunidad de lugar" puede considerarse como una comunidad de la vida física. Según Tonnies, las comunidades de sangre, lugar y pensamiento... aparecen estrechamente relacionados tanto en el espacio como en el tiempo²⁷, de tal suerte que los tres ejes de la comunidad tradicional se encontrarían en estas variables esenciales: la unidad del ser, la unidad del espíritu y la unidad del lugar.

También el espacio aparece como esencial en los procesos de parentesco, vecindad y amistad: en efecto, el parentesco encuentra su sede y cuerpo en la casa²⁸, mientras que la vecindad integra el

²² Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 405 P. 1979.

²³ Flaquer, Uuís y Salvador Giner. Prólogo: Ferdinand Tonnies y la ciencia social moderna, en Tonnies, Ferdinand (1935), esp. 1979. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979, pág. 12

²⁴ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979.pág. 272.

²⁵ Bookchin, Murray. Urbanization without cities (The rise and decline of citizenship), Balck Rose Book, Montreal, pág. 316.

²⁶ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979.pág. 39.

²⁷ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979.pág. 39.

²⁸ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979.pág. 40.

espacio en su misma definición, y la amistad es "... más probable en un poblado" como lo señala Tonnies.

La comunidad no se mantendrá como base de las nuevas formas de asociación territorial que surgirán con el advenimiento del capitalismo. El paso de la comunidad a la asociación, marca el tránsito de la voluntad racional sobre la natural; como lo advierte Chorley, Tonnies asoció claramente la *gesselschaft* a la ciudad, y mantuvo que más avanza la asociación y más los estados nación se parecen a grandes ciudades, el pináculo siendo la metrópoli, dominada por el capital y el dinero²⁹. La asociación sostuvo Tonnies, es "... transitoria y superficial"³⁰. De tal suerte que parece que se perdería uno de los elementos esenciales: "El ser humano se ata de una manera doble mediante la casa en que vive"³¹.

¿Significa lo anterior la desaparición de la comunidad? Siguiendo a Tonnies aunque un siglo nos separe de sus constataciones, podemos afirmar que se ha reconstruido permanentemente cierta forma de comunidad a través de la recomposición de las relaciones sociales y la construcción progresiva de nuevas formas de estructuración social, propias de las grandes urbes.

De tal suerte, la expansión del capitalismo y la lógica de la razón calculadora y fría sobre los lazos tradicionales, han modificado drásticamente las condiciones de base de la formación de la comunidad: la identidad de sangre, la de pensamiento y la de lugar, no pueden ser fuentes de comunidad en la actualidad, por lo menos en la misma forma como en el pasado. Más aun, podemos seguir planteando que ¿"... algunas unidades sociales se vierten en determinados productos del espacio"³², es decir en ciertas formas de comunidades socioespaciales?

Pregunta fundamental en la época actual, en la que las transformaciones del tiempo y del espacio se han profundizado en forma tan radical, que exacerban las tendencias seculares propias del capitalismo, en destruir las comunidades tradicionales y reemplazarlas por simples relaciones de asociación. ¿La cuestión es la siguiente realmente desaparece la comunidad tradicional? ¿Entonces porque se siguen venerando reliquias en la ciudad más grande del mundo? ¿Qué representa una reliquia en el mundo contemporáneo?

La transición de comunidad tradicional a comunidad urbana no se puede entender en este caso sin considerar el rol que juegan ciertas instituciones tradicionales como los sistemas de cargos y las mayordomías. "... están a cargo de cumplir con las obligaciones que le son inherentes [...]. ... entre ellos se termina por escoger al mayordomo y a los diputados encargados de administrar los ingresos. Los contactos establecidos aquí y allá, la hospitalidad que encuentran en los pueblos visitados, las congregaciones y las celebraciones que marcan su paso, dibujan redes complementarias de aquellas de las peregrinaciones, también más elásticas, al parecer imprevistas e improvisadas, sometidas todavía menos a la vigilancia de la Iglesia y el Estado"³³. Las diversas interpretaciones que pueden tener las mayordomías y la sociedad en general acerca de una reliquia, construyen y dan sentido a la comunidad en relación con el Estado. De acuerdo con lo anterior el sistema de cargos no es una institución aislada

²⁹ Cabe señalar que el estudio más conspicuo de la relación entre dinero y sociedad, es sin lugar a duda la "Filosofía del dinero de Simmel (1987), quien ofrece una verdadera suma filosófica y sociológica sobre el papel del dinero.

³⁰ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979.pág.29.

³¹ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de vida social), Península, Barcelona, 1979. p.ág.51.

³² Simmel, Georg. Sociología, (estudios sobre las formas de socialización), Espasa-Calpé, Argentina, Buenos Aires, 2 tomos, 392 y 359 pp. respectivamente. Pág.286. 1939.

³³ Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario. FCE, México, cuarta edición 2001. pág. 243

o un objeto de estudio en sí, la insistencia, permanencia y adaptación preservan la identidad y la resistencia cultural, en un contexto urbano, son suficientes alicientes para elaborar un estudio acerca de esta institución cívico-religiosa³⁴. Textos como los de Pierre Bourdieu, en lo referente a la "resistencia social" también son elementos culturales para comenzar ésta investigación.

³⁴ Scott S. Robinson, nos habla acerca de la importancia que adquirieron las mayordomías en los procesos electorales para elegir a consejeros ciudadanos. Ver en: Tradición y oportunismo: Las Elecciones de Consejeros Ciudadanos en los Pueblos del Distrito. Colección Sábado Distrito Federal Ed. SONER. México, D.F.

Reliquias y Mito.

Una reliquia representa lo animado, lo muerto, son objetos materiales que cumplen la función de albergar sentimientos ambivalentes. La reliquia posee poderes sobrenaturales puesto que estuvo cerca de una persona muy allegada con la divinidad³⁵.

" La función que cumplen las reliquias y el valor que se les da en la cristiandad, está íntimamente relacionada al recuerdo de los santos, al peregrinaje, a los milagros, a su transferencia al ser descubiertas, regaladas o robadas, a las imágenes, joyas y relicarios, al gasto y a la ganancia de dinero y a los conflictos sectarios"³⁶.

"...estar en posesión de una reliquia otorgaba poder político y riqueza a la institución que la poseía y, a su vez, a la población de los alrededores, dado que atraía a visitantes venidos de cerca y de lejos, permitiendo explotar ese lugar de interés público tal como lo hace la industria turística hoy en día"³⁷.

Jack Goody señala que lo que poseen las reliquias es una especie de atracción, entre las que destacan: "la adquisición de méritos, el otorgamiento de bendiciones y la realización de milagros junto con otros beneficios seculares"³⁸.

Las reliquias están asociadas con la idea del milagro, idea muy arraigada a la religión. Milagro y reliquia convergen porque están asociados a los actos realizados por los santos. Así los milagros atribuidos a los santos, validan su poder y su gloria. También las reliquias poseen un valor en la medida que poseen cualidades de la persona viva a la que se asocia la reliquia. Así la reliquia como medio material podía ser portadora de la gracia divina, puesto que proveían la bendición y el milagro. Sintetizando, las imágenes "no son objetos. Sólo existen por medio de la carga colectiva e individual que suscitan y que se confunde con el culto a los santos"³⁹.

El pensamiento mágico religioso tiende a oponerse a las acciones que se basan en la deducción racional. El uso y veneración de reliquias genera un tipo de pensamiento y por ende una conducta ante la vida de un orden no racional que funciona en una ciudad como la de México; y funciona porque la veneración de reliquias está estrechamente relacionada con el mito y la leyenda. "El, mito propiamente dicho, no es otra cosa que la palabra misma. Es una palabra hablada que posee poder decisivo cuando se repite. Porque así como la repetición conviene a la esencia de la acción santa, pertenece a la esencia del mito el que se relate, que se diga siempre de nuevo"⁴⁰ para poder paliar las crisis existenciales y materiales del hombre en el proceso histórico de una sociedad determinada. Sin embargo cabe señalar que la leyenda en esta investigación será la que guíe nuestras observaciones. "En forma de leyenda, el mito vuelve a entrar en la temporalidad"⁴¹. "El mito y el cuento son vehículos de la alquimia que transforma el caos (azar) en cosmos (causa)"⁴². Así mito, leyenda y reliquia, para ciertas comunidades

³⁵ Goody, Jack. Representaciones y contradicciones, La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. España, Ed. Paidós, pág. 91.

³⁶ Goody, Jack. Representaciones y contradicciones, La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. España, Ed. Paidós, pág. 93.

³⁷ Goody, Jack. Representaciones y contradicciones, La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. España, Ed. Paidós, pág.94.

³⁸ Goody, Jack. Representaciones y contradicciones, La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. España, Ed. Paidós, pág. 94.

³⁹ Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario. FCE, México, cuarta edición 2001. pág. 239

⁴⁰ G. Van Der Leeuw. Fenomenología de la Religión. Primera edición en español. FCE. 1964. pág. 398

⁴¹ G. Van Der Leeuw. Fenomenología de la Religión. Primera edición en español. FCE. 1964. pág. 401

⁴² Segre, Enzo. Metamorfosis de lo Sagrado y de lo Profano. INAH: 1990

del distrito federal articulan la socialización, la política y la economía. Comunidades que tratan de obtener reconocimiento e identidad dentro de un estado homogéneo.

Para establecer cuál es la función social, política y económica de las reliquias en el México contemporáneo se eligió a dos pueblos que son de origen prehispánico, y que veneran a lo largo del año reliquias, están inmersas en una urbe como la ciudad de México. Comunidades que se encuentran atravesadas por el proceso de modernización. La modernización comporta la inevitable "transición de una cultura y sociedad predominantemente indígena a una predominantemente mestiza"⁴³. Tal circunstancia induce a cuestionar el modelo evolutivo establecido a partir de la tradición modernidad o *Gemeinschaft-Gesellschaft*⁴⁴. La evolución de la sociedad mostraría, a través de esta línea interpretativa, una clara separación entre lo tradicional y lo moderno, que aplicada al objeto de estudio significa un parteaguas social entre seguidores y no seguidores de las supuestas prácticas ancestrales.

Se pretende mostrar, mediante la presentación de las transformaciones en la estructura económica, social y política, así como en las relaciones al interior de las comunidades urbanas, como la excepcionalidad del dato o el fragmento no son únicamente fenómenos actuales ligados con cambios acelerados o procesos de modernización, sino que constituyen una parte fundamental del hombre en sociedad. Así se tratará de realizar la compleja tarea de ir entre la inducción y la deducción, lo diacrónico y lo sincrónico, lo subjetivo y lo social; a partir de las características simbólicas de las imágenes del Señor Santiago y la Señora Santa Ana. Estas imágenes se veneran en el pueblo de Santiago Tzapotitlán, México D.F. La tercer imagen es la del Cristo de la Misericordia, imagen que era del pueblo de Santiago Tzapotitlán y que por circunstancias históricas paso a formar parte de las reliquias del pueblo de los Reyes Coyoacán, esta última imagen se venera seis meses en la demarcación de Tláhuac y seis meses en el área del pueblo de los Reyes y pueblos que lo circundan. La visita del Cristo de las Misericordias une política y socialmente a ambos pueblos. De tal suerte que se llegó a la concreción de una unión de pueblos pertenecientes al Distrito Federal que pugna por sus derechos como comunidad, un ejemplo de ello es la ley de panteones emitida por la cámara de diputados. Se llegó a esta unión de pueblos por medio de un intrincado sistema de intermediaciones entre la imagen del Cristo de la Misericordia, los pueblos de Santiago Tzapotitlán, Tláhuac y los Reyes Coyoacán, ciudad de México.

⁴³ Nutini, Hugo G. y Betty Bell. Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural, México, FCE, 1989.pág. 384.

⁴⁴ Tonnies, Ferdinand. Comunidad y asociación, Madrid, Península, 1979.

El medioevo en América: Las primeras imágenes del Nuevo Mundo.

El fin esencial de la evangelización no fue la conversión de los "indios", sino la afirmación y el establecimiento de la Iglesia visible, de la Iglesia *sacramentorum*: La Iglesia -tal fue la solución agustiniana- es una comunidad santa que no está compuesta de santos. Santos son los medios de la salvación, la Escritura, los sacramentos, los ministerios. La Iglesia es santa como institución y no como pertenencia. Los primeros misioneros en el Nuevo Mundo pronto advirtieron los límites de tal visibilidad: Bautismo y matrimonio eran los únicos sacramentos que podían administrarse, y eso de modo imperfecto e insuficiente.

Una evangelización plena sólo podía tener lugar si los medios sacramentales de la salvación podían desplegarse de modo efectivo. Pero ello suponía conocer las lenguas nativas para hacer llegar a las almas de los habitantes de estas tierras tales sacramentos y conquistar sus corazones. En su historia de Tlaxcala, Muñoz Camargo relata que los religiosos se referían al cielo y al infierno señalando "la parte baja de la tierra con la mano (y decían) había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, así mismo apuntando con la mano, lo cual decían siempre en los mercados"⁴⁵. Podemos suponer la enorme perplejidad de sus interlocutores. A fin de colmar los equívocos, las tergiversaciones, y, muy seguramente, a fin de saber "los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios", cada orden se dedicó a estudiar aquellas lenguas que correspondían al territorio de su actividad misionera.

La evangelización no se proponía la hispanización de los nativos, sino su cristianización en su propia lengua. Cada exposición de motivos pone de manifiesto la importancia de la disputa por la lengua, e indica las diversidades de propósitos de los protagonistas de las distintas conquistas de América: La Corona instaba a los misioneros a "que esas gentes sean enseñadas en nuestra lengua castellana y que tomen nuestra policía y buenas costumbres".

Esta instrucción significaba para cierto número de religiosos el primer paso hacia la hispanización de los nativos. Mantenerlos en sus lenguas constituía un modo de preservarlos de todo aquello que Bartolomé de las Casas denunciaba de los conquistadores. Para otros, ninguna lengua nativa era susceptible de penetrar en los misterios de la fe cristiana. Muchos frailes, así mismo, pensaron que las diferencias entre el español y las lenguas nativas eran insalvables, y su asimilación, difícil, sobre todo entre los adultos. La lengua como voluntad de dominio o como barrera de separación entre nativos y conquistadores. La segunda perspectiva convertía a los religiosos en una mediación insoslayable entre los dos extremos del Nuevo Mundo; la primera, instruía al estudio y enseñanza del castellano a los nativos, pues sus lenguas eran de segunda categoría, incapaces de hablar con el Dios de los cristianos. Y, además, sabiendo que el conocimiento de la lengua no concedía a los nativos del Nuevo Mundo el privilegio de la hispanización.

Hubo otras perspectivas: la de aquel cura de Actopan, Francisco Pérez, quien no enseñaba el catecismo sino mediante imágenes, y prohibió el castellano al punto de mandar azotar a los feligreses que lo hablaban; la de fray Jacobo de Téstera, quien, por no hablar el español se sirvió de lienzos para enseñar los sacramentos y la doctrina, y que muy probablemente tendría en su cabeza algo análogo a la *Biblia Pauperum*; la de fray Diego Valadés, miembro de la Orden de los Observantes de San Francisco, y quien publicara en 1579, en Perusa, Italia, su *Rhetorica Christiana*. Nacido en México, fue autor de uno de los relatos más completos acerca de los métodos adoptados por las Ordenes Mendicantes para evangelizar a los nativos del Nuevo Mundo, en flagrante violación a lo dispuesto por Felipe II dos años

⁴⁵ Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, libro I, pp. 162-5.

antes, prohibiendo que se escribiera acerca de las costumbres de los nativos. Su método llegó a imponerse, ya que la predicación oral, aún en su propia lengua, no resultaba adecuada y, dado que los nativos eran seres humanos sin letras, "olvidadizos y amantes de la novedad y de la pintura", esta nueva técnica de transmitirles los sacramentos y la "palabra de Dios" les llamó tanto la atención que, al terminar el sermón, se reunirían para comentar las figuras que les habían sido explicadas.

Fray Diego Valadés, acusadamente moral y didáctico se propondría enlazar las imágenes reales y las imágenes mentales con el fin de inculcar en la mente de los nativos doctrinas y reglas de conducta, creencias y valores encaminados a alcanzar el paraíso terrenal. El arte que pregona en su *Rhetorica Christiana* permitía al predicador presentar el tema de su homilía de un modo absolutamente memorable, de modo tal que las Virtudes y los Vicios, los Sacramentos y los Misterios predicados de modo perceptible en la propia lengua de los nativos por medio de imágenes. Así, el predicador les indicaría con un puntero "los misterios de nuestra redención para que luego revolviéndolos en la mente se les queden mejor grabados en la memoria"⁴⁶. Valadés describe cómo mediante la sucesión de una serie de pasos mentales las imágenes físicas, objeto del sentido de la vista, se transforman en contemplación interior, convirtiendo el mundo físico en espiritual.

Ver ha sido durante mucho tiempo sinónimo de creer. El arte de la memoria de Valadés se inscribe, ciertamente, en el ars memorativa de la Antigüedad clásica. Por medio de imágenes grabadas en sus lugares se accede al conocimiento de su contenido. Con su ayuda la memoria realiza su misión. Por eso, a fin de inculcar la nueva doctrina, los religiosos se valen de "inauditas y estupendas figuras y a ese fin tienen lienzos en los que están representados los principales puntos de la Religión Cristiana..."⁴⁷. Lo excepcional de la obra de Valadés es su preocupación "por colocar cosas pertenecientes a los indios que sirven para representar..." Un Arte de la memoria basada en las "cosas pertenecientes a los indios".

"A través de esta inmigración fantástica, también América tuvo su medioevo que se mezcló con la cultura urbana y campesina del Postclásico mesoamericano. La Luna se sincretizó con la Virgen María; Tláloc con San Juan Bautista o con el Demonio; los *tlaloques*, servidores del Dios de la lluvia, con los demonios menores; de nuevo, San Juan con la estrella Venus-Quetzalcóatl, luz del alba; después, Cristo con el Sol; las estrellas con los santos; la Luna y el Sol fueron la Santa Madre y el Santo Hijo; el mito mesoamericano del colibrí matado, que regresa a la vida calentándose en el seno de una muchacha a la que deja encinta, se mezcló con aquel del Espíritu Santo y de la Inmaculada Concepción..."⁴⁸.

La aspiración a fundar una iglesia visible, a evangelizar para construir la *Ecclesia sacramentorum* llevó a enlazar la representación de la palabra con la de ciertas cosas concretas y tangibles, visibles: imágenes.

⁴⁶ René Taylor, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, 1987, Swan, Madrid, p.61.

⁴⁷ *Ibid*, p. 63.

⁴⁸ Segre, Enzo. *Metamorfosis de lo Sagrado y de lo Profano*. INAH 1990. pág. 19

Santos y Reliquias.

El transferimiento de reliquias, especialmente de la Tierra Santa hacia las comunidades cristianas del Mediterráneo, y después de Roma hacia el Nuevo Mundo, permite seguir los intrincados sistemas de patronato, de alianzas, y donaciones que legaban las elites laicas y eclesiásticas de Oriente y de Occidente en el tardo Imperio Romano. Sistemas de patronato, de alianzas y de donaciones que hicieran de suyo, más tarde, las corporaciones, las cofradías, las órdenes monásticas, los caballeros y la nobleza.

La afirmación de la propia piedad que estaba presente en cada peregrino, y la iniciación que la peregrinación suponía, hasta el momento de la gracia recibida por el contacto con la presencia, asociados al hecho de que un lugar particular se encontraba a una distancia constante respecto a otros centros, fueron separados respecto a una colocación puramente geográfica. El santo podía ser aproximado a través de gestos de concordia y de donaciones que los sujetos tardoantiguos y altomedievales preservaban celosamente como el cemento de su mundo social. Una trama de "actos interpersonales", cargados de todas las asociaciones propias de las relaciones tardoromanas de generosidad, dependencia y solidaridad condujeron en el espacio de una generación a unir la costa atlántica con la Tierra Santa, facilitando y reforzando la tendencia a mudar la distancia del santo en el goce profundo de la cercanía.

Si la estrecha red de las relaciones de *amicitia e unanimitas* propias de la tarda romanidad que se fue extendiendo entre los "empresarios" del culto de los santos en el tardo siglo IV, las reliquias no hubieran podido recorrer tan grandes distancias y tan velozmente y con tanta indiscutida autoridad. Estas relaciones y la traslación de las reliquias llegaron a tener una posición primera en la piedad cristiana, modificando el paisaje espiritual del Mediterráneo cristiano. Lo sagrado hubiera tenido una colocación precisa y permanente en pocas áreas privilegiadas, la Tierra Santa y la ciudad de los Santos, Roma. Hubiera tan sólo existido una Meca cristiana o una Kerbela cristiana, pero no la decisiva difusión del culto de los santos mayores, Pedro y Pablo, mucho más allá de las antiguas fronteras del mundo romano, como sucede en la Europa medieval.

De otro modo, lo sagrado hubiera estado referido a particulares tumbas locales sin prestigio o escasamente apreciadas fuera de su región particular. Al igual que en los inicios del siglo V, en la América del siglo XVI, el mapa estrictamente geográfico de los espacios en los cuales lo sagrado era accesible, y que había legado la presencia de los santos a la particularidad de los lugares y de la historia local, fue irreversiblemente modificada por una red de nuevas sedes de culto que, instituidas después del transferimiento de reliquias, expresaban el despliegue universal del cristianismo en comunidades diseminadas por Italia, la Galia, España, Africa, y después, América.

Motivaciones de origen religioso o metareligioso, tales como la fundación de nuevos centros de agregación urbana o la creación de un nuevo mercado, o la suplantación/superposición de antiguos centros de culto, nos han hecho olvidar al primer donador de estos bienes, el que era considerado por encima de la historia de los tráficos ligados al descubrimiento, al transferimiento, a la acumulación y, en ocasiones -muchas- al hurto sin pudor de lo sagrado. Dios había dado las reliquias, ante todo permitiendo que fuesen descubiertas y, después, consintiendo en su traslación. En un sermón sobre San Esteban, San Agustín decía: " Su cuerpo ha permanecido escondido por tanto tiempo; y ha sido descubierto cuando Dios lo ha querido, ha iluminado todas las tierras ha realizado tantos milagros". Sermones como el de San Agustín no eran distintos de muchos relatos donde el sentido del milagro realizado por la misericordia divina consentían que una cosa tan preciosa como la presencia del santo difunto hiciera accesible a las comunidades cristianas en los lugares y en los tiempos que les eran propios.

El descubrimiento de una reliquia representaba mucho más que un acto de arqueología piadosa, y su traslación bien más que una nueva y poco convencional forma de coleccionismo. Estos hechos ponían de manifiesto la inmensidad de la misericordia divina, pues anunciaban momentos de perdón e introducían en el presente un sentido de salvación y de remisión de los pecados.

El descubrimiento y la traslación de una reliquia, en infinidad de ocasiones, tuvieron por propósito expresar el cese de alguna guerra, afirmar la disolución de alguna herejía o manifestar el sentimiento de confianza pública en la prosperidad de la nación. El descubrimiento y la traslación fundaban una semántica del cristianismo, pues mediante ellas, Dios manifestaba su aprobación haciendo accesible a los cristianos la presencia del difunto que había permanecido por tanto tiempo sepulto. En las raíces del descubrimiento, de la traslación y de la instalación de las reliquias, hay -ante todo-, un sentido de la misericordia divina. En un estado de ánimo tal, es posible que la reliquia misma no fuese tan importante como el gesto invisible de la clemencia divina que por primera vez la había vuelto accesible. Por lo tanto, su poder en el seno de la comunidad consistía sobre todo en condensar la determinación de parte de esta comunidad a creer en haber sido juzgada por Dios merecedora de la *praesentia* del santo. Bajo esta luz podemos considerar el flujo continuo de reliquias hacia el Nuevo Mundo. Los sucesos precisos del descubrimiento de las reliquias y las ceremonias que circundaban su llegada y su instalación eran más importante que el simple hecho de que estuvieran presentes en la ciudad. Muchas de ellas cayeron en el olvido después de su llegada.

Lo que contaba, lo verdaderamente significativo era su llegada, pues era un signo inequívoco de la persistente capacidad divina para perdonar a los habitantes de la ciudad en rápido crecimiento y atravesada por las tensiones de la conquista y de la colonización. Como reconocimiento de parte de Dios del "destino manifiesto" del nuevo continente y de su derecho a vivir bajo la "nueva religión", las traslaciones de reliquias fueron escrupulosamente recordadas en el arte -en los relicarios-, en los "Tesoros" de los templos principales y de los conventos-, en la liturgia y en los sermones.

El descubrimiento y la instalación de una reliquia fueron por ello circundados de un sentido de remisión y por un refuerzo de la moral. Por ello, en las ceremonias que giraban en torno al culto de los santos, se reproducían en positivo las relaciones sociales y su trama de significaciones. En esos momentos solemnes, los individuos invisibles y extraordinarios asumían su propio lugar en la comunidad. Las consecuencias generadas por los pecados en las relaciones sociales y personales sufrían una suspensión: la *praesentia* del santo podía ser asociada a sucesos inequívocamente buenos en un mundo pleno de eventos malos. La consecuencia fue que el ceremonial y la literatura que circundaban a su llegada, a la instalación y a la celebración anual de un santo patrono, construyeron un modelo cuidadosamente articulado de relaciones ideales. Este ayudó a los habitantes de las ciudades a conferir un sentido a los hechos dolorosos y ambivalentes de la vida durante todo el siglo XVI y buenas parte del XVII.

"Las virtudes que cuentan para nosotros son aquellas que no poseemos", decía irónicamente Ortega y Gasset. El culto de los santos durante aquellos siglos y en estas tierras recientemente halladas, ponía en evidencia las virtudes que los colonizadores no tenían: A saber, la concordia y el ejercicio incontaminado del poder.

El culto de los santos articuló, de hecho, estos dos temas en la vida pública de las comunidades cristianas mesoamericanas. En primer lugar, la traslación de reliquias se convirtió en el símbolo de la solidaridad de una clase que se extendía por la "Nueva Europa", la "Nueva España". El siglo XVI vio la formación de una nueva elite cristiana elevada de imprevisto de posiciones de importancia puramente

local -generalmente de tipo militar- a funciones relevantes en el seno de un continente que constituía una totalidad "grandiosa y sorprendente".

O clérigos y frailes que se encontraron cada vez más implicados en el mundo vasto y mirificante del nuevo Mundo cristiano.

Esta nueva elite cristiana fue la que alentó la traslación de reliquias al Nuevo Mundo. Sus viajes y su prestigio social les facilitaron la apropiación de los restos del santo y a dar a ellos la impronta de la autoridad, que así se desplazaba hacia ellos. Pero había otras razones, tal vez más profundas: el culto de los santos volvía inteligible y visible su posición social. Estando en tierras extranjeras -cuya vastedad se iban apropiando con auténticos baños de sangre- y en tanto que extranjeros, tenían necesidad de la presencia constante de compañeros invisibles en sus viajes, sea para recibir su protección, sea como extensiones sobrenaturales de su nuevo e inmenso prestigio y poder.

En cuanto miembros de una clase vuelta idealmente compacta por vínculos tenaces de amistad o de contubernio, incrementaron el intercambio frecuente de signos visibles de su *unanimitas*. Las reliquias y el culto a los santos ofrecían un modo de expresar al mismo tiempo protección y solidaridad, *unanimitas*. Su traslación desde la vieja Europa volvía tangible, en una medida desconocida al puro y simple sentido de protección por parte de un ángel guardián, la relación bien definida de propiedad que se había siempre esperado que hombres y mujeres solos y emprendedores establecieran con sus propios guardianes invisibles. El tránsito de reliquias de una comunidad a otra, reforzó el estatuto especial de los miembros de esta elite cristiana conquistadora y colonizadora, convirtiéndolos, más aún, legitimándolos en tanto que agentes privilegiados, personalmente implicados en la administración de la benevolencia de Dios. Eran sus méritos, su elevada posición personal ante Dios que habían ganado la misericordia de nuevos protectores para la comunidad.

El culto a los santos y a las reliquias confirmaba a los conquistadores, a los colonizadores y a los nuevos evangelizadores su *praesentiam majestatum* en el Nuevo Mundo. Asegurados por la estrecha relación con tales compañeros invisibles, mediante el culto y las reliquias ponían a la disposición de toda la nueva comunidad cristiana la protección que aquellos les habían ofrecido. Era un gesto de confirmación que reducía la distancia respecto a la nueva comunidad que se encontraba todavía por inaugurar su presencia en muchas partes del continente, trayendo minúsculos fragmentos que condensaban la solidaridad del entero mundo cristiano. Las reliquias en su posesión, las esquiras de huesos y las gotas de sangre, se conjugaban en una inmensa unidad invisible que abrazaba a los lugares de culto del Nuevo Mundo con aquellos del viejo continente. Todo ello contribuía a afirmar un ideal de perfecta y absoluta concordia.

De hecho, los fragmentos de reliquias condensaban la unidad ideal de la Iglesia Cristiana, la cual por vez primera había sido realizada por el Espíritu Santo en Pentecostés, y al mismo tiempo era posible hablar en un lenguaje cargado por los ideales seculares tardoromanas de concordia y de solidaridad entre comunidades lejanas y regiones lejanas.

Las reliquias, además, ponían en evidencia la concordia en el seno de las comunidades locales. La unidad de los pequeños fragmentos, algunos de los cuales eran prácticamente indistinguibles unos de otros, compendia la concordia ideal de la comunidad cuya morada habían usurpado. Tal vez por ello, las comunidades cristianas que se afirman en América, con frecuencia subrayaban el hecho de tener más de un santo en su centro. Mientras en Europa las ciudades se contentaban con tener un sólo santo patrono como protector, en América, los españoles cristianos escogieron, por lo contrario, parejas o una multitud de ellos. Tal hecho, pareciera, fue deliberado. La fiesta de una pareja de santos, o de una multitud de ellos en cada barrio, por ejemplo, era una fiesta de concordia dentro de una ciudad en

potencia profundamente dividida. O agregar al santo una toponimia nativa. Esas fiestas restablecían para la comunidad cristiana un mito de fundación plenamente apropiado, o ponían el acento en la toponimia nativa para concluir en una perfecta armonía de dos cosmovisiones.

Fiestas del género ofrecían una interpretación explícitamente eclesial a explosiones de sentimientos de solidaridad conectados con las reliquias o con las imágenes de los santos. Solidaridad porque obraban juntos en la "tropa triunfal" de Cristo.

El ceremonial ponía de manifiesto al mismo tiempo la concordia y el ejercicio del poder, pues en primer lugar saludaba el ingreso del santo en la comunidad y después reproducía cada año en ocasión de su fiesta la llegada de la *praesentia* del santo entre su pueblo. Tales ceremonias eran conscientemente modeladas a partir del ritual del *adventus* del rey, o de su "llegada con gran pompa" en una ciudad. Para comprender su significado deben considerarse las asociaciones conectadas con esta ceremonia fundamental y su función. Con frecuencia ha sido presentada como un simple expediente por medio del cual se hacía manifiesta a los súbditos la majestad del rey e inaccesible y temible su presencia.

Sin embargo, debe decirse que tales rituales no eran realizados sólo para asombrar e intimidar a los súbditos, sino que eran sutilmente orquestados a fin de implicar y registrar la participación de las comunidades urbanas que asistían al *adventus* del rey. Lejos de ser restringidas a la corte y dirigidas exclusivamente para exaltar la persona del rey, la ceremonia del *adventus* habían tenido siempre para la comunidad que acogía al rey tanto significado como para el rey mismo y su séquito.

Esa ceremonia registraba un momento de concordia ideal: todos los grupos de la comunidad podían unirse al aclamar la presencia del rey entre ellos.

Cada categoría separada en el seno de la ciudad -jóvenes y viejos, hombres y mujeres, comerciantes y nobles, extranjeros y locales- encontraba en la ceremonia de bienvenida el puesto que le correspondía. La *praesentia* del rey era por ello considerada tal, capaz de abrazar a la entera comunidad indivisa. Este aspecto de la ceremonia del *adventus* como momento de concordia ideal entre los componentes separadas de una ciudad emergía claramente. Las ocasiones solemnes del arribo de una reliquia permitía ofrecer una colocación a nuevas categorías sociales en el mapa de la comunidad cristiana.

Al poner en un mismo plano la llegada de las reliquias con la llegada del rey o del virrey, se subrayaba sólo su invisible majestad, pero aseguraba también que su llegada sería para muchos cristianos una ocasión para encontrar un espacio, en el seno de la concepción que ellos tenían de su propia comunidad, para otra categoría.

El ceremonial de los santos fue usado en América para diferenciar y ampliar la comunidad cristiana. Las fiestas de los santos eran ocasiones en que se daba lugar a todas las categorías de cristianos católicos, nuevas o viejas. Sin la vida ceremonial deliberadamente omnicompreensiva que se desarrollaba en ocasión de la fiesta de los santos, hubiera sido difícil encontrar una colocación para los nativos recientemente convertidos y evangelizados en la vida de las pequeñas ciudades de América, capaces de sentir profundos rencores y resentimientos, y todavía plenamente identificados con su cosmovisión. Participando en la construcción de las iglesias y de las capillas, y participando en las fiestas de los santos patronos que ahí encontraban su demora, muchos nativos pudieron ser acogidos en la comunidad como "cristianos por devoción, aún cuando paganas de nacimiento".

Los ceremoniales del *Adventus* así como fueron proseguídos en el culto a los santos consiguieron extender los ligámenes de la comunidad cristiana urbana asignando un puesto a cada uno de los varios grupos en su interior. Pero hicieron algo más. De Hecho, la fiesta de un santo era concebida como momento ideal de consenso en un nivel más profundo. Ponía bajo la luz que Dios aceptaba a la comunidad como un todo, y que su misericordia abrazaba indiferentemente a todos sus miembros y tenía el poder de reintegrar a todos aquellos que en el año precedente habían permanecido fuera.

De aquí la insistencia del hecho de que todos los católicos cristianos debían estar en condiciones de participar plenamente en la fiesta del santo.

El terror de la enfermedad, de la ceguera, o de la prisión dependía del temor que, en aquel momento solemne de solidaridad, el pecador pudiese verse excluido de la comunidad a causa de su situación dolorosa. Por esto, los milagros que el santo registraba en su fiesta, eran milagros de reintegración en la comunidad.

Las barreras que habían tenido al individuo lejano del *consensus omnium* eran removidas. "Ante los ojos de todo el pueblo", los lisiados dejaban sus muletas para recibir la eucaristía.

Los prisioneros en sus celdas gritaban en coro que les fuera consentido tomar parte en las procesiones. En aquellos momentos, el perdón debido a la *praesentia* del santo era proclamado en el modo más extraordinario: la comunidad cristiana llegaba a ser, por un instante feliz, nuevamente una.

El transferimiento de reliquias explicitaba en gestos rituales claros y estables las estructuras de patronato y la solidaridad que unían entre sí a las elites cristianas del Nuevo continente. El ceremonial de su instalación y la celebración anual de sus festividades subrayaron ulteriormente la necesidad urgente de concordia en el ámbito local. Mas la *praesentia* del santo habló a la comunidad cristiana también de otra preocupación urgente: la naturaleza del ejercicio del poder en su interior.

No olvidemos que si la reliquia podía ser descubierta, transferida e instalada y el aniversario del santo podía ser celebrado en una atmósfera de intenso ceremonial asociado a eventos inequívocamente buenos, la reliquia misma continuaba estando cargada de las sombras oscuras conectadas con su propio origen: la persona invisible, cuya *praesentia* en el seno de la comunidad cristiana constituía ahora un signo de la genuina misericordia de Dios, no sólo había padecido una vez una muerte terrible, sino además, esta le había sido infligida por un acto malvado de poder. Los mártires habían sido ajusticiados por sus perseguidores; la vida ejemplar de otros santos había estado constelada de conflictos dramáticos con autoridades injustas y arrogantes. Su muerte no era sólo un triunfo sobre el dolor físico, sino que además vibraba en ella el recuerdo de una confrontación con un poder inicuo y de una victoria sobre él.

Si la *passio* del santo al registrar su invisible *adventus* desempeñaba la misma función ceremonial del panegírico en ocasión de la "llegada con toda pompa" del rey, ahora entonces nos encontramos ante un panegírico insólito: con la lectura de la *passio*, la sombra del acto de un poder injusto, descrito en términos dramáticos, atravesaba la espléndida ceremonia de la llegada del santo en toda su majestad. Como el hecho de una muerte horrible es suprimida por la figuración del santo en el paraíso, su recuerdo lo vuelve aún más potente a causa de este alejamiento. Así, en el recuerdo del ceremonial en ocasión de la llegada de un rey, virrey u obispo, con el cual el santo era identificado, se une el recuerdo de una escena de juicio y de ejecución que brilla de la manera más intensa por su ausencia.

No debe menospreciarse el impulso con el que las comunidades recién cristianizadas de América transformaron la celebración de la memoria de los mártires o las virtudes de los santos patronos, en un escenario tranquilizador en el cual un poder inequívocamente bueno, asociado con el perdón de Dios y a la *praesentia* del santo o a la imagen del santo patrono, vencía la presencia siempre en acecho de un poder malvado.

La fiesta de los mártires y de los santos patronos, y la lectura de sus pasiones en tales ocasiones no sólo permitieron a los individuos vivir hasta lo más profundo una representación dramática de la eliminación del dolor y de la enfermedad; en ocasión de las festividades, la entera comunidad local era capaz de vivir, también hasta el fondo, un intenso momento en el cual se presentaban juntas potentes imágenes de poder "incontaminado" y "contaminado".

El mártir triunfaba sobre el dolor; el santo patrono triunfaba sobre los vicios y pecados. También el lado oscuro de un poder ideal "incontaminado" era asociado a la *praesentia* de los santos y a sus imágenes.

Es claro que la terapia de los males del poder preocupaba a las masas que se reunían ante los sagrarios, tanto como la terapia de los males del cuerpo. Los sacerdotes que predicaban a los fieles y a los peregrinos teniendo por escenario los relicarios y las imágenes, podían registrar igualmente el impacto del poder del santo sobre una entera asamblea pública.

Pero también el santo intervino en situaciones creadas por sistemas de patronato en competencia, por corporaciones en abierta disputa. En comunidades donde de facto el poder social era frecuentemente ejercido por grupos no gratos a las comunidades recientemente evangelizadas, conquistadas y colonizadas, el poder "incontaminado" del santo podía ofrecer un sostén al proceso erosivo con el cual el poder del obispo católico, sostenido por su comunidad, intentaba ponerse al mismo nivel o tener en jaque formas de poder "contaminado" creado por las estructuras del gobierno "secular". Para los nuevos cristianos tal ambigüedad debió crear profundas confusiones. A su modo de ver, en un imperio cristiano el poder "incontaminado" habría debido ser ejercido por un obispo o por un fraile. De hecho, las estructuras seculares del imperio ponían al obispo o al fraile casi siempre en calidad de "correa de transmisión" del encomendero, del capitán o del Virrey.

Gran parte de los sucesos que siguieron fueron significativamente violentos, y pusieron en entredicho los intentos por establecer el consenso de una comunidad dividida sobre una nueva base "incontaminada". Los nativos del continente, aún convirtiéndose y siendo cristianos, mantuvieron un estatuto social que no los incorporaba plenamente a la nueva comunidad cristiana, aún si eran sujetos al *patrocinium* supremo de los santos patronos, expresión de un poder "incontaminado".

De este modo, esas comunidades donde las estructuras del imperio español significaban poco, o significaban para eludir la aniquilación física y espiritual, se aferraron a la *praesentia* de los santos que se habían vuelto accesible a ellos. Una vez que tal *praesentia* fue accesible, la dialéctica de las cosmovisiones que circundaban su *praesentia* o sus imágenes, garantizó que el relicario o la imagen misma no sería sólo un recuerdo de la unidad ideal propia de una época pasada.

El sagrario se convirtió en un punto fijo en el cual el ejercicio solemne y necesario de un poder "incontaminado", es decir de una potencia practicada en el modo debido, podía desplegarse fusionando ambas cosmovisiones y realizar actos de sanación, de exorcismo y de justicia. Cosmovisiones que trascienden el tiempo y el espacio, que actúan en el individuo como constructor de la historia de dos pueblos, en relación con el todo social, se trata de: Santiago Tzapotitlán Tláhuac y Los Reyes

Coyoacán, México D.F. Pueblos que construyen su historia e identidad a partir de imágenes: Santiago-Huitzilopochtli, Santa Ana-Tonatzin y Señor de la Misericordia-Tlálloc.

***Huitzilopochtli*-Señor Santiago.**

Fray Diego de Durán señala que la fiesta más celebrada y solemne de toda la tierra, y en particular de los *tezcucanos* y *mexicas* fue la del ídolo llamado *Huitzilopochtli*⁴⁹. Era la figura de un hombre tallada en madera, sentada sobre un escaño azul a la manera de andas, para indicar que se asentaba en el cielo, de cada esquina salía un palo con cabeza de serpiente. No solo su frente era azul, también tenía encima de la nariz una venda azul que cruzaba de oreja a oreja. Sobre su cabeza portaba un penacho de plumas de quetzal de plumas verdes y azules. Tenía "atadas las caderas con mallas de color azul; las piernas son de color azul claro"⁵⁰, su mano derecha sostenía un báculo de culebra toda azul y ondeada⁵¹.

Pero de acuerdo a la tradición religiosa española Santiago era este: Fue el primero de los Apóstoles en ser martirizado. Se le llamaba el Mayor para distinguirlo de otro Apóstol de Jesús, a saber Santiago el Menor. El lugar de su nacimiento fue probablemente la aldea de Betsaida o de Cafarnaúm. Formaba parte de una familia de pescadores, era hijo de Zebedeo y Salomé, y hermano mayor de Juan Apóstol (Apóstol de Jesús).

Los dos hermanos y Pedro fueron los Discípulos favoritos de Jesús. Asistieron a los hechos más importantes de su vida y a los principales milagros. Presenciaron la Transfiguración de Jesús en el monte Tabor, el milagro de la resurrección de la hija de Jairo y acompañaron a Jesús al Huerto de los Olivos donde presenciaron su agonía.

Ocupados en su oficio de pescadores, remendando las redes con su padre, se encontraban Santiago y su hermano Juan, cuando pasó junto a ellos Jesús y los llamó al apostolado. Ellos inmediatamente dejaron las redes y a su padre para seguirlo⁵².

Cuando el Divino Maestro, frente al templo de Jerusalén, anunció la destrucción de la ciudad, Santiago fue uno de los cuatro Apóstoles que le preguntaron cuando sucedería⁵³. Jesús apodó a Santiago y a Juan como "Boanerges" (del griego, hijos del trueno o rayo) por su carácter temperamental al tratar de prender fuego la ciudad donde rechazaron a su Maestro⁵⁴. Los hermanos llevaron su ambición hasta comisionar a su madre para obtener de Jesús un lugar de preferencia en su Reino⁵⁵. Al ver las acciones de su Maestro y escuchar sus divinas palabras, poco a poco Santiago pasó a ser más humilde y menos temperamental.

Después que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles, éstos se dispersaron a predicar en diferentes partes. Santiago recorrió primero ciudades y pueblos de Judea, después se trasladó a España donde dice la tradición que la Santísima Virgen se le apareció en Zaragoza, dejándole una imagen suya y prometiéndole que tomaría a España bajo su protección.

Pasó Santiago en España cerca de seis años, hasta el momento que por inspiración divina volvió con sus Discípulos a Jerusalén, donde predicó con extraordinario amor y logró muchas conversiones.

⁴⁹ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México. Porrúa. 1967. pág. 17.

⁵⁰ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. 1979. pág. 885.

⁵¹ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México. Porrúa. 1967. pág. 19.

⁵² Mateo. 4, 21-22.

⁵³ Marcos. 13, 1-8.

⁵⁴ Lucas. 9, 52-56.

⁵⁵ Mateo. 20, 20-24.

Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande, no estaba bien visto por los judíos y para congraciarse con ellos hizo decapitar a Santiago. Murió en el año 44 en tiempos de Pascua⁵⁶.

Los Discípulos que lo habían acompañado desde España tomaron su cuerpo y embarcándose en Joppe llegaron a Iria Flavia (hoy Padrón, España), donde estuvo sepultado y oculto hasta comienzos del siglo IX. Fue descubierto milagrosamente por unas luces que aparecieron en el lugar donde estaba el cuerpo del Apóstol. En el lugar del hallazgo, el Rey Alfonso II, el Casto ordenó construir una iglesia, origen de la actual Catedral de Compostela, donde se encuentran las reliquias (restos mortales) de Santiago.

No existen datos precisos sobre el origen de Santiago Apóstol como santo patrón de Santiago Tzapotitlán, se cree que data del siglo XVI, con la llegada de los españoles introdujeron a Santiago como estandarte en las batallas contra los indios durante la conquista. "Cortés fue el primero de los conquistadores de la Nueva España que, para dar la señal de ataque, prorrumpió en las palabras, ¡Santiago y a ellos! ¡O! ! ¡Santiago cierra España!"⁵⁷. Esta era una forma de darse y dar valor a su ejército, esto fue tan efectivo, que la mayoría de los jefes militares del ejército español utilizó el mismo grito de guerra o uno parecido ya fuere con ese mismo Santo o con otro. "[...] El eco del grito con que se clamaba la ayuda del Apóstol se oyó en todas las latitudes de la Nueva España, y valgan los siguientes ejemplos. Luis Marín animaba así a sus hombres en Chiapa; en la Nueva Galicia 'dimos el Santiago sobre ellos', o sea sobre los indios, dice una Relación anónima; y Arceo, como repite Oviedo, dice que los españoles, 'con la voz é apellido del Apóstol Sanctiago... hicieron grand' estrago"⁵⁸. Este incluso tuvo repercusiones entre los ejércitos indios ya que empezaron a causar infinidad de muertes. Éstos al ver la efectividad de la invocación del Santo, lo empezaron a utilizar ellos mismos como lo hacían los españoles para que los protegiera y ayudara de igual forma; tal es el caso de los tlaxcaltecas. "[...] Es triste constatar la transformación del apóstol de matamoros en mataindios, Santiago juega un papel similar aquí en la guerra de reconquista de España porque tiene que ver con la Nueva Jerusalén que no es otra cosa que el Nuevo Mundo en donde se fincan las esperanzas e ilusiones de los católicos, a saber el Paraíso perdido, que podría ser la sede del inicio de un nuevo poder. Es el inicio de un despertar espiritual, porque no deja de ser algún consuelo recordar que los naturales de la Nueva España, por lo menos los tlaxcaltecas, pronto lo invocarían a su vez en su propia ayuda durante las batallas. También es interesante recordar que, ya cristianizados, muchos indios combaten en forma ritual desde hace siglos al lado de Santiago -representando siempre en su blanco corcel- en ocasión de las danzas 'de Moros y Cristianos'⁵⁹.

Otro de los misterios en torno al Apóstol Santiago es la llegada del bulto, se cree que este santo vino desde España traído por los hacendados de San Nicolás Tolentino. Se presume que al interior de la hacienda se encontraba el bulto de Santiago Apóstol, después de la Revolución mexicana deciden marcharse y al parecer fue donado al pueblo.

La ropa de Santiago siempre ha sido donada por la gente del pueblo; en un principio solamente la gente rica podía regalársela. Con el paso del tiempo la escultura comenzó a deteriorarse, hasta que en el año de 1930 los semaneros reunidos deciden que alguien debe encargarse de la ropa. Fue así como el Sr. Fausto Salas quedó como encargado de la ropa e hizo un cuarto especial para guardarla; existen trajes que datan desde principios de siglo. Al igual que la gente de Tzapotitlán que en cada fiesta acostumbra estrenar ropa, se ha hecho costumbre que cada seis meses Santiago estrene su traje. La

⁵⁶ Hechos. 12, 1-3.

⁵⁷ Weckmann, Luis. La herencia medieval de México. FCE, México, 1983.

⁵⁸ Weckmann, Luis. La herencia medieval de México. FCE, México, 1983.

⁵⁹ Weckmann, Luis. La herencia medieval de México. FCE, México, 1983.

gente se apunta en una lista para tener el honor de regalarle la ropa a Santiago y para que él le se cumpla su petición o milagro; también existe otra lista para donarle la ropa a la Señora Santa Ana, aunque la lista del patrón es la más extensa.

Para la confección del traje existe una casa en el centro de la ciudad de México, en donde tienen la medida del atuendo de Santiago. Por lo regular la gente hace allí el traje, pero si no quieren lo pueden mandar a hacer en otra parte. El traje consiste en una chaquetilla, un pantalón con su capa, botas y pañoleta. Se dice que a Santiago le gustan los colores fuertes como el rojo, morado, amarillo y no le gustan los trajes claros como el blanco. Se dice también que cuando lo visten de colores claros no le queda el pantalón o alguna otra prenda, a pesar de que es de su medida no se deja vestir y le dicen: "yo sé que no te gusta pero déjame ponértelo para que salga del compromiso y luego te lo cambio, y así se deja Santiago. La ropa azul tampoco le gusta; dicen que cuando no le gusta la ropa se ruboriza"⁶⁰.

La capa que tiene su traje se puede ver como "un simbolismo ascensional y celeste, el sacerdote que reviste capa pluvial o casulla (es decir, el capellán en sentido etimológico) se encuentra ritualmente en el centro del universo, identificado con el eje del mundo, la capa es la tienda celestial y la cabeza está más allá de donde reside Dios a quien él presenta sobre la tierra"⁶¹. El señor Santiago se encuentra empuñando una espada con la mano derecha, y el significado de esta arma es: "la espada es en primer lugar el símbolo del estado militar y de su virtud, la bravura, así como de su función. Poderío: el poderío posee un doble aspecto, destructor, pero la destrucción puede aplicarse a la justicia, a la maleficencia, a la ignorancia y por este hecho convertirse en positivo constructor, establece y mantiene la paz y la justicia. Todos los símbolos convienen literalmente a la espada, cuando es el emblema real. Nombre castellano de la espada es el de respeto: símbolo guerrero, la espada lo es también de la Guerra santa. La Guerra Santa es ante todo una guerra interior, significación que puede ser la de la espada empleada por Cristo. La espada es también la luz y el relámpago que de su hoja brillan. Es un fragmento según decían los cruzados, la cruz de luz. También simboliza poderío por ser el instrumento de la matanza y de la muerte, es sinónimo de guerra, de fuerza"⁶². El casco que lleva es un "símbolo de invisibilidad, invulnerabilidad y potencia", el cual es portado generalmente por los personajes que tienen un rango militar o guerrero o que están asociados con luchas y batallas.

En el primer día del noveno mes *Tlaxochimaco*, que comenzaba el quince de julio⁶³, celebraban al dios guerrero *Huitzilopochtli* con las primeras flores del año. Actualmente, en la fiesta del 25 de julio de Tzapotitlán, se le ofrendan al Señor Santiago, collares de palmas y las primeras calabazas de la cosecha, para propiciar el éxito del siguiente ciclo agrícola.

Años atrás, en *Tenochtitlan*, desde la víspera, preparaban tamales de gallina y perros de la tierra. Las doncellas de su templo molían *huautli* o amaranto con maíz tostado, formando una masa con miel de maguey para modelar a *Huitzilopochtli*, y le ponían los ojos con cuentas azules o verdes. Los sacerdotes arreglaban al dios con guirnaldas, sartales y collares de flores, lo sentaban en su escaño azul⁶⁴. Una hora antes del amanecer las novicias o hermanas de *Huitzilopochtli* ataviadas también con guirnaldas en la cabeza y con collares de maíz reventado, montaban las andas del ídolo en sus hombros y lo sacaban al patio. Después de una peregrinación lo regresaban a lo alto de su templo para realizar los sacrificios. Actualmente, la comunidad prepara tamales y saca en andas al *bulto* del Señor Santiago, para llevarlo en procesión, al final lo regresan a la iglesia.

⁶⁰ Testimonio de la señora Mora, barrio de Santa Ana, Tzapotitlán, México D.F. 2001

⁶¹ Diccionario de los símbolos, 1993.

⁶² Diccionario de los símbolos, 1993.

⁶³ Anónimo. Calendario de los indios mexicanos, con sus fiestas para los confesores. México, Ed. Vargas Rea. pág. 27.

⁶⁴ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México, Porrúa. 1967. pág. 28.

En la antigüedad, había un banquete y danzaban alrededor de un altar redondo conocido como *momoztli*, "al son de un tambor que les tañían los cantores en loor a aquel ídolo"⁶⁵; la fiesta seguía en los patios de los templos y en las casas tanto de principales como de *maceguals*. Las personas que asisten a la fiesta del 25 de julio en Santiago Tzapotitlán, podrá disfrutar en el atrio de la iglesia, las danzas de los *concheros*. Personajes ataviados con penachos y vestimentas de reminiscencia azteca, que danzan al rito de *huehuetls* y *teponaxtles*.

En *Tenochtitlan*, al terminar, los sacerdotes repartían trozos consagrados del *Huitzilopochtli*, pedazos de *alegría* a hombres, mujeres, ancianos y niños. "Todos los que comulgaban quedaban obligados a dar diezmo de aquella semilla de que se hacía aquella masa para la carne y huesos del dios"⁶⁶, para cumplir con esas obligaciones, cada *calpulli* contaba con tierras destinadas a sufragar el culto a los dioses⁶⁷.

En Santiago Tzapotitlán, el 25 de julio, día del patrón Santiago cada familia organiza banquetes en su casa y los niños disfrutaban las *alegrías* de amaranto y las *pepitorias*, de pan sin levadura.

La etnohistoriadora María Teresa Landa⁶⁸, comenta que el Apóstol Santiago sustituye a *Huitzilopochtli*, la deidad de la guerra. "Su báculo debió ser substituido por la espada de Santo Domingo, desde el siglo XVI; con la bandera del santo no debió haber problemas ya que también *Huitzilopochtli* la portaba, como lo dice el mismo Fray Diego de Durán.

Acerca de los milagros que realiza, cuentan que antes Tzapotitlán era paso para ir a Iztapalapa. Gente de Chalco, de Amecameca pasaba por el camino real, donde hoy se localizan los terrenos de sembradío. Pasaban caravanas; una de ellas, de comerciantes, procedente de Amecameca se encontró con unos bandidos que lo querían atacar. En ese momento se apareció un buen mozo con su caballo para ofrecerles ayuda. Cuando los forasteros voltearon a verlo, ya no estaba. Uno de ellos comentó: "Es Santiago Apóstol". Anduvieron por toda la ciudad preguntando por Santiago. Fueron a Santiago de Chalco, a Santiago Tulyehualco y ninguna de las imágenes tenía parecido al Santiago que los había salvado. Le hicieron una fiesta y donaron un traje y una espada por su ayuda. Relatos como éste hay muchos, también hay los que relatan milagros de salud, buena fortuna, mejores condiciones de vida y hasta de amor.

Se comenta que antes venía mucha gente de otras partes a pedirle a Santiago milagros: de Tláhuac, Santa Martha Acatitla, de San Luis, Xochimilco, Milpa Alta, Coyoacán, Iztapalapa. La tradición oral relata que en el año de 1930 venían desde el Ajusco. En la actualidad viene gente de Guadalajara, Sinaloa y el Estado de México⁶⁹.

⁶⁵ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México, Porrúa. 1967. pág. 34.

⁶⁶ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México, Porrúa. 1967. pág. 35.

⁶⁷ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. Libro. II. México, Porrúa. 1967. pág. 83.

⁶⁸ Landa, María Teresa. Tláhuac, persistencias prehispánicas coloniales en la sociedad actual. Tesis. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1992, pág. 83.

⁶⁹ Relatos narrados por miembros del Grupo Expresión Cultural Tzapotitlán. 2001

Tonatzin-Santa Ana.

Conrad y Demares⁷⁰, comentan que si en el caso del sol se fusionaron *Tonatiuh* y *Huitzilopochtli*, la madre tierra fue representada por tres diosas en su doble función de creadora y destructora: *Coatlicue*, la de falda de serpientes; *Cihuacoatl*, la mujer serpiente y *Tlazolteotl*, la diosa de la inmundicia.

Coatlicue sobresale en el panteón azteca por ser la madre de los dioses tanto del Sol como de la Luna y las estrellas, tal como vimos en el drama del nacimiento de *Huitzilopochtli*, la esfinge conservada en el museo de antropología "lleva una falda formada por serpientes entrelazadas, de acuerdo con su nombre, sostenida por otra serpiente a manera de cinturón. Un collar de manos y corazones que rematan en un cráneo humano oculta en parte el pecho de la diosa. Sus pies y sus manos están armados de garras, porque es la deidad insaciable que se alimenta con los cadáveres de los hombres; por eso se llama también la comedora de inmundicias. Pero sus pechos cuelgan exhaustos porque ha amamantado a los dioses y hombres, porque todos ellos son sus hijos, y por eso se le llama nuestra madre, *Tonatzin la madre de los dioses y tocí, nuestra abuela*"⁷¹. Actualmente, en Santiago Tzapotitlán, el 26 de julio, al siguiente día de la fiesta del Señor Santiago-*Huitzilopochtli*, se festeja a la Señora Santa Ana-*Tonatzin*. La Virgen María es madre de todos los cristianos; su madre Santa Ana es la abuela-*Toci*; así como *Tonatzin-Coatlicue* es madre de *Huitzilopochtli*.

María Teresa Landa,⁷² analiza la pintura de la iglesia de Tzapotitlán donde se representa a Santa Ana y a San Joaquín, quienes miran con gran amor a su pequeña hija María. "Creo que a la abuela de Jesús se le considera por ser la persona que cuidó de su madre para que las Santas Escrituras se cumplieran, y así llegada a la Nueva España con el cristianismo, los indígenas la aceptaron plenamente ya que en su mentalidad estaba el gran respeto que les inspiraba la diosa abuela, *Tonatzin*, muy venerada por el pueblo mexicana".

A Sahagún⁷³ le comentaron que la *Cihuacoatl* quien lloraba por las noches traía una cuna de bebé a cuestas. Por ser la madre de los dioses, su fiesta se celebraba con gran solemnidad y con gran multitud de ceremonias. Existen viejos relatos que abordan el tema de la llorona en Santiago Tzapotitlán.

En el año de 1990, la mayordomía número 7 del barrio de Santa Ana, tuvo a su cargo las festividades del mes de febrero en honor al Señor de las Misericordias. Al término de sus funciones se reunieron para formar la nueva mesa directiva para las fiestas de 1996. Los miembros de la mayordomía, al notar la falta del bulto de la Señora Santa Ana en la iglesia, decidieron hacerle una réplica. Se hizo una invitación a todos los presidentes y ex-presidentes del barrio con el propósito de adquirir un bulto de la imagen de la Señora Santa Ana. Esta cita se llevó a cabo en octubre de 1990 en la casa del señor Joaquín Ríos, en donde se decidió formar una mesa directiva que fuera la coordinadora de todas las mayordomías del barrio de Santa Ana. En esta reunión se contrató a un escultor para hacer la imagen. El escultor se comprometió a entregar la escultura el 30 de julio de 1991. Se acordó que el vestuario fuera realizado por la señora María Cruz del Rosario Martínez Martínez por acuerdo de las mayordomías hubo una procesión con el objetivo de presentar al bulto de la Señora

⁷⁰ Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990. pág. 71.

⁷¹ Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990. pág. 73.

⁷² Landa, María Teresa. Tláhuac, persistencias prehispánicas coloniales en la sociedad actual. Tesis. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1992. pág. 85.

⁷³ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Ed. Porrúa. 1979. pág. 33.

Santa Ana, para terminar en la iglesia con una misa en su honor. Por otra parte se acordó que la señora Lucina Paredes tendría en custodia todos los vestidos que se le harían a la Señora Santa Ana, también sería la encargada de preguntar en cada festividad de febrero y julio a la mesa directiva si donarían el vestido. Es obligación de cada mesa directiva comprar y donar el vestido pero si deciden no hacerlo, se le permite a las personas que están en lista de espera.

Señor de la Misericordia⁷⁴.

En el pueblo de Santiago Tzapotitlán⁷⁵, existen varias mayordomías que se encargan de los festejos anuales más importantes como son la celebración del 4 de febrero –en honor al Cristo de la Misericordia-; y del 25 y 26 de julio –fiesta de los santos patronos Santiago y Santa Ana-⁷⁶; sin embargo existe una mayordomía en particular, que se encarga de celebrar –igual, cada año-, al Señor de la Misericordia⁷⁷ en lo que antiguamente fue el pueblo de los Reyes⁷⁸, hoy este poblado pertenece a la delegación de Coyoacán, Esta mayordomía sale de Tzapotitlán; sin embargo existe una leyenda que une religiosamente, al pueblo de los Reyes con el de Tzapotitlán.

La imagen del Señor de la Misericordia perteneció al pueblo de Tzapotitlán. Ésta -comentan-, que “fue donado por un italiano en el año de 1750”⁷⁹.

La leyenda hace referencia a que: “Hace muchos años los pobladores de Tzapotitlán llevaron la imagen a retocar⁸⁰ y en el camino se detuvieron a descansar y refrescarse en un tinacal⁸¹, dejaron la imagen afuera; ese tinacal se encontraba en lo que actualmente es el cruce de la calzada de Tlalpan y Av. Taxqueña, en el Distrito Federal. Cuando las personas de Tzapotitlán salieron del tinacal vieron que el Señor ya no estaba en sus “andas”⁸²; lo buscaron por los alrededores pero no lo encontraron.

Después un aguamielero⁸³ que andaba por una milpa cercana al tinacal escuchó el llanto de un niño, y al acercarse hacia donde procedía el llanto encontró cerca la imagen junto a un maguey; dio aviso a los vecinos del pueblo de la Candelaria y la fueron a recoger para llevarla a su capilla. Al tiempo la capilla empezó a cuartearse, por este motivo trasladaron al Señor de las Misericordias⁸⁴ al

⁷⁴ De esta imagen se habló en el Congreso Internacional sobre Sistemas de Cargos, el día 12 de marzo del 2002, en la ENAH. El trabajo lleva el nombre de Entrelazando pasado y presente.

⁷⁵ El topónimo de *Tzapotitlan*, se compone de *tzapotl*, abreviación del *Cuautzapotl*, árbol de zapote, y de *titlan*, entre. Y significa: entre os árboles de zapote. El nombre original de Zapotitlán es *Tzapotitlan*, con *tz* y sin acento agudo por ser una palabra náhuatl.

⁷⁶ Esta fiesta, es en honor al Cristo de la Misericordia; es decir, al Cristo crucificado, lo denominan así, a falta del señor de la Misericordia que en algún tiempo de la historia perteneció al pueblo.

⁷⁷ En Santiago Tzapotitlán comienza el ciclo festivo con las fiestas patronales del 2 de febrero día de la Candelaria, posteriormente la del 4 de febrero con la celebración del Señor de las Misericordias, esta fecha queda plasmada en el calendario prehispánico como la celebración del Fuego Nuevo: “ Los ciclos de 52 años se iniciaban entre los aztecas mediante un ritual importante: La fiesta del Fuego Nuevo, que coincidía astronómicamente con la fecha en que la constelación de las Pléyades pasaba por el meridiano a medianoche” (Johanna Broda, 1981). Así la fiesta de febrero llevada a cabo anualmente en Santiago Tzapotitlán marca el inicio de la temporada de secas con el encendido del fuego nuevo.

⁷⁸ El pueblo de los Reyes anteriormente se llamaba de los Santos Reyes y la iglesia tomo el nombre de iglesia del Señor de la Misericordia.

⁷⁹ Ortega, Mario. Los Telefonistas de Tzapotitlán. Tesis doctoral. 1997. ENAH.

⁸⁰ En esa época, al encargado de la iglesia se le denominaba fiscal y es un grupo de fiscales los que se encargaron en llevar al señor a retocar. Según la versión que nos relato el señor Antonio Salas nativo de Tzapotitlán y presidente de la Agrupación Santiago Zapotitlán Tercer Milenio A. C.

⁸¹ “Tinacal”, hace referencia al lugar donde se procesa y se distribuye el pulque.

⁸² El termino “andas”, se refiere: en un tablero o base con dos varas para cargar algo en hombros; en este caso, se utiliza para cargar la imagen del señor en la procesión.

⁸³ “Aguamielero”, se refiere a la persona que se encarga de cortar las pencas de maguey para extraer el pulque.

⁸⁴ Al señor de la Misericordia también se le conoce como de las Misericordias; aunque la manera correcta es la primera.

templo de los Reyes. Cuando la capilla estuvo reparada fueron por la imagen y en el camino de regreso, llegando al puente de la Candelaria, ésta se puso tan pesada que era imposible cargarla; llamaron a varios vecinos de la Candelaria para que ayudaran a levantarla pero no pudieron; lo mismo sucedió a los vecinos de otros pueblos cercanos hasta que, por fin, unas personas de los Reyes que estaban por ahí lograron cargarla con mucho esfuerzo y se la llevaron a su templo.

Los habitantes de Tzapotitlán al enterarse de que el Señor de Las Misericordias estaba en el pueblo de los Reyes le fueron a reclamar y se lo llevaron nuevamente a su pueblo, al día siguiente la imagen había desaparecido y la encontraron en el templo de los Reyes. Nadie sabe cómo regresó el Señor a los Reyes, lugar en el que permanece desde entonces”⁸⁵.

Sin embargo otra versión de la leyenda cuenta que: El señor de la Misericordia se va a retocar pasando la fiesta del 4 de febrero que es cuando se celebra en Santiago Tzapotitlán, antes se celebraba a San Felipe de Jesús y al Señor de la Misericordia que eran las dos celebraciones más importantes del mes de febrero; celebradas en el año 1600 más o menos. Lo llevaron a retocar a Taxqueña, porque dicen que ahí se encontraban los mejores restauradores, pasando su fiesta -4 de febrero-, para que la gente del pueblo no tuviera ningún problema y el Señor no estuviera fuera de lugar, para que cuando viniese la resurrección de la Semana Mayor ya estuviese integrado y entregado al templo de Santiago Tzapotitlán.

Las personas encargadas de traer la imagen restaurada -a su regreso-, sedientas por el cansancio – pues el traslado tenía que ser a pie, en canoa o en burro-, deciden apagar su sed en un tinacal, por respeto al señor no era posible entrar con la imagen; deciden pues dejarlo en una ermita cercana al lugar. Se emborrachan, y llegando a Tzapotitlán de manera separada -ya que existía una vía de acceso que eran las Canoas o en burro; canoas por el circuito Santa Anita-Xochimilco o circuito Tlalpan y los burros que podían pasar por caminos de herradura-, se dan cuenta de que nadie trajo al Señor y se regresan por él.

Cuando llegan a la ermita en donde lo dejaron; ya no lo encontraron; sin embargo cuentan, que a las personas que lo hallaron se les aparece; escuchando el llanto de un niño junto a un juncal. Los pueblos como La Candelaria, Santo Domingo, San Francisco y los Reyes Coyoacán, pretendían llevárselo; pues aparentemente se les había aparecido.

La gente nativa de Tzapotitlán al dar con el lugar donde estaba el Señor; lo reclaman y se les permite llevarlo; pero al intentar cargarlo, se les pone “pesado”. Pero lo importante era llevárselo; se organizan entre los pueblos y deciden que la imagen, si no se ponía pesada se quedara con el pueblo que logre cargarla; pasaron pueblo tras pueblo, hasta que toca el turno al pueblo de los Reyes y se les pone ligero; así el Señor de la Misericordia llega a los Reyes.

Tomando como referencia el miércoles de ceniza, al segundo miércoles; es cuando los fiscales de Tzapotitlán van y negocian con la gente de los Reyes. La negociación quedó de la siguiente manera: sí la imagen se encuentra aquí en los Reyes vengán a saludarle; y el miércoles que platican los fiscales⁸⁶ de ambos pueblos –Los Reyes y Tzapotitlán-; se pacta la visita y queda permanente la fecha

⁸⁵ Mora, Teresa. "Fiestas Tradicionales del pueblo de la Candelaria Coyoacán, D.F. Dirección de Etnología, Antropología Social, cuaderno de trabajo 37, INAH, México, INAH 1989.

⁸⁶ El fiscal era el responsable de la iglesia, así como de comprar las hostias, carbón y flores cada sábado; además era el encargado de entregar las cuentas del templo, y si alguien moría o iba a celebrarse un matrimonio, el fiscal era avisado para que abriese las puertas de la iglesia y llamara a los semaneros para que prepararan lo necesario para la misa. Para ser elegido como fiscal, se tomaba en cuenta que este fuese una persona honrada, que no tomara y con buena reputación. Rosales

en que el pueblo de Tzapotitlán vaya al pueblo de los Reyes a visitar a su Señor, el segundo miércoles posterior al miércoles de ceniza⁸⁷.

Rodríguez Laura, "La persistencia y los cambios en la fiesta patronal de Santiago Zapotitlán, un pueblo de Tláhuac", Tesina de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, 2001.

⁸⁷ Testimonio del señor Antonio Salas.

BIBLIOGRAFÍA.

- Anderson, Benedict. **Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la expansión del nacionalismo.** México, FCE, 1993.
- Anónimo. **Calendario de los indios mexicanos, con sus fiestas para los confesores.** México, Ed. Vargas Rea.
- Antes, Peter. **Economia e ricchezze nella tradizioni religiose.** en: Religioni é società, Rivista di scienze sociali della religione n. 46 maggio-agosto 2003, Firenze University Press.
- Adams Jhon. **A Dissertation on the canon and law,** Boston 1763.
- Brown, Peter. **The cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity,** Chicago. 1971.
- Bookchin, Murray. **Urbanization without cities** (the rise and decline of citizenship), Balck Rose Book, Montreal, 316 p. 1992.
- Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. **Religión e Imperio.** México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990.
- Corrigan F., y D. Sayer. **The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution,** B. Blackwell, Oxford, Nueva York. 1985.
- De Martino, Ernesto. **El mundo mágico.** UAM-I
Sud e magia. Italia, Ed. Giangiacomo Feltrinelli, 1982.
La tierra del remordimiento. Edicions bellaterra, Barcelona, 1999.
- Diccionario de los símbolos,** 1993.
- Durán, Diego fray dominico. **Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme.** Libro. II. México, Porrúa. 1967.
- Eco, Umberto. **La Nueva Edad Media,** Madrid, Alianza, 3ra. Ed., 1995.
- Flaquer, Uuís y Salvador Giner. **"Prólogo: Ferdinand Tonnies y la ciencia social moderna"**, en Tonnies, Ferdinand (1935, esp). 1979. Comunidad y asociación (el comunismo y el socialismo como formas de la vida social), Península, Barcelona, pp. 5-22. 1979.
- Gellner, Ernest. **Cultura, Identidad y Política,** Barcelona España, Ed. Gedisa, 1989.
- **Naciones y Nacionalismo,** Madrid España, Ed. Alianza, Primera edición. 1989.
- Goody, Jack. **Representaciones y contradicciones.** La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. España, Ed. Paidós, 1999.
- Gruzinski, Serge. **La colonización de lo imaginario.** Sociedades Indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII, FCE, México. Cuarta reimpresión 2001.
- Hegel. **Fenomenología del espíritu.**
- Hobsbawm, Eric. J. **Sobre la historia.** Barcelona, Crítica, 1998.
- Hopkins, Samuel. **Treatise on the millenium,** 1793.
- Lafaye, Jaques. **Quetzalcóatl y Guadalupe.** FCE, México, segunda edición en español, 1985.
- Landa, María Teresa. Tláhuac, **Persistencias prehispánicas coloniales en la sociedad actual.** Tesis. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1992.
- León, Enrique y Paniagua, Verónica. **Entrelazando Pasado y presente.** Congreso Internacional sobre Sistemas de Cargos. Marzo 2001. CONACULTA-INAH. 2001.
- Marx, K. **En carta a Ruge, mayo de 1843.** Obras Escogidas. URSS, Ed. Progreso. Octava edición, 1974.
- Mora, Teresa. **"Fiestas Tradicionales del pueblo de la Candelaria Coyoacán, D.F"**. Dirección de Etnología, Antropología Social, cuaderno de trabajo 37, INAH, México, INAH 1989.
- Muñoz Camargo. **Historia de Tlaxcala** Libro I.
Relatos narrados por miembros del Grupo Expresión Cultural Tzapotitlán. 2001
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell. **Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural.** México, FCE, 1989.
- Portelli, Hugues. **Gramsci y la cuestión religiosa.** Ed. laia/Barcelona. septiembre de 1977.

Rosales Rodríguez Laura, **"La persistencia y los cambios en la fiesta patronal de Santiago Zapotitlán, un pueblo de Tláhuac"**, Tesina de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, 2000.

Sahagún, Bernardino de, Fr. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. México, Ed. Porrúa. 1979. pág. 33. Diccionario de los símbolos, 1993.

Scott, Robinson. **Las Elecciones de Consejeros Ciudadanos en los Pueblos del Distrito**. Colección Sábado Distrito Federal Ed. SONER. México, D.F.

Schteingart, Martha. **Los Productores del espacio habitable: Estado, empresa y sociedad en la ciudad de México**. El Colegio de México.

Segre, Enzo. **Metamorfosis de lo Sagrado y de lo Profano**. INAH 1990.

Simmel, Georg. **Sociología, (estudios sobre las formas de socialización)**, Espasa-Calpé, Argentina, Buenos Aires, 2 tomos, 392 y 359 pp. respectivamente. 1939.

Tonnies, Ferdinand. **Comunidad y asociación** (el comunismo y el socialismo como formas de la vida social), Península, Barcelona, 405 p. 1979.

Taylor, René. **El arte de la memoria en el Nuevo Mundo**, 1987, Swan, Madrid.

Weckmann, Luis. **La herencia medieval de México**. FCE, México, 1983.

Ziccardi, Alicia. **Gobernabilidad y participación ciudadana en la ciudad capital**. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México D.F.

1.- Vestigios del Medioevo en Tláhuac, Distrito Federal: Pasado y presente.

Lo que actualmente se conoce como la Delegación Tláhuac, fue conocida en tiempos de los aztecas como la *Cuitlahuaca*. Esta demarcación se sitúa al sur-oriental de la capital de la ciudad de México ocupa una superficie de 8 mil 534 hectáreas. En esta zona predomina un clima templado sub-húmedo con una temperatura promedio anual de 16 grados centígrados, una mínima de 8.3 y una máxima de 22.8; la precipitación pluvial media es de 533.8 milímetros. La época de lluvias comienza aproximadamente en los meses de junio a agosto.

Antes de la conquista española, era una gran laguna de agua salobre con una isla al centro, cuyos pantanos fueron transformados en lozas de tierra plana para cultivar, son conocidas como *chinampas*, separadas por canales navegables. Las *chinampas* son pequeños islotes construidos artificialmente con plantas acuáticas y lodo, en ciénagas y lagos de poca profundidad, fijados al fondo del lago mediante estacas y sauces; en donde se cultivaban: maíz, frijol, chile, tomate, calabaza, *huautille*, chí y flores.

La desecación artificial de los lagos de Xochimilco y Chalco originó una superficie de suelo lacustre, en donde actualmente se ubica la Delegación política de Tláhuac. En esta demarcación se distinguen tres zonas: una plana, una de transición y otra de lomas. En el plan predominan depósitos de *tobas*, limos, arcilla y arenas finas; en la de transición existen pequeños estratos de arcillas, arenas y gravas; en las lomas existe grava, arenas, bloques, coladas de basalto, lavas y *piroclastos*. La sierra de Santa Catarina alcanza una altura máxima de 2800 metros sobre el nivel del mar, se trata de un cinturón volcánico en etapa de elevación reciente, cuya estructura geológica proporciona una alta permeabilidad, por lo que adquiere una importancia estratégica para la recarga de los mantos acuíferos de la zona metropolitana⁸⁸.

1.1.- Sierra de Santa Catarina, Tláhuac.

La sierra de Santa Catarina, se ubica en la zona meridional de la cuenca de México, se trata de un conjunto de elevaciones del *pleógeno* superior, con una extensión de 5500 metros. Como es una sierra de formación reciente, sus conos volcánicos estaban muy bien conservados y formaban una línea dirigida del sureste al noroeste, sin embargo la explotación minera ha hecho estragos. En ella se puede encontrar basalto de *olivino*, basalto de *piroxena* y *andesita* de *hornbenda*, lavas expulsadas por volcanes tales como: conos *escoriáceos*, conos *cineríticos*, escudovolcánicos y domos⁸⁹.

La elevación orográfica varía entre los 2250 y los 2650 metros sobre el nivel del mar. La sierra conforma varios elementos orográficos: el San Nicolás, el *Xaltepec*, el *Mezontepic*, el Tetecón y el cerro de Santa Catarina, ubicado en el extremo oriental de la sierra y donde se alcanza el punto más alto.

Las *andesitas* de *hiperstena* que se vierten en corrientes por los flancos del volcán de Santa Catarina, se forman rocas compactas cubiertas de distintos puntos con lava basáltica o *andéstica* muy porosa, mejor conocida como *tezontle*, escorias, arena volcánica negra y rojiza.

⁸⁸ Distrito Federal. Gaceta Oficial. Octava época, 10 de abril, No. 24, Tomo VI. pág. 9. 1997

⁸⁹ Esta información procede de la tesis de maestría en Geografía de María Sofía del Carmen Puente, 1965.

Sus dos primeros conos el San Nicolás y el *Xaltepec* los constituyen brechas volcánicas, *lapillis* y cenizas. Elementos de trituración que los vientos han transportado más allá de su base, en especial las cenizas se amontonan en pequeños montículos a manera de médanos. En ciertos puntos cercanos a la base de dichos conos aparecen *andesitas* de *hipertena* compactas. El *Xaltepec* toma su nombre de la gran cantidad de arena volcánica, *xalli* arena y *tepetl* colina.

Se distinguen tres tipos de suelos minerales, la serie Tzapotitlán, la Santa Catarina y la Tlaltenco. La serie Tzapotitlán con una superficie de aproximadamente 350 hectáreas, es dentro de la zona la única libre de álcali, se encuentra ubicada en las faldas de los cerros que rodean la cuenca, pero debido a su topografía deben ejecutarse obras de conservación de suelos para su aprovechamiento agrícola. Sus suelos orgánicos aunque en proceso de mineralización *turbosa*, tienen su origen en las especies vegetales de la zona lacustre y pantanosa. Contienen una mayor proporción del nitrógeno y el fósforo necesario para la agricultura.

La serie Santa Catarina se localiza en sus faldas al noroeste, el *calcisaxeum* o caliche se encuentra en la parte superior de los suelos fósiles, como el *tepetate* con huella de raíces, se originó en un periodo de sequía que produjo capilaridad y con ella el ascenso y depósito de sales de calcio. Ha desaparecido la materia orgánica, el nitrógeno y el fósforo.

La serie Tlaltenco, del tipo *cheronzen* o *chesnut*, es una capa de hasta 60 centímetros de suelo mineral aluvial reciente, franco ó de migajón arcilloso, de estructura terregosa o granular, contiene raíces delgadas en abundancia por tratarse de tierra arable. Se localiza al norte de la zona lacustre de Xochimilco, son suelos jóvenes de origen lacustre formados por las fluctuaciones del lago.

Tiene el mismo origen de las *chinampas*, pero difieren en cuanto humedad. Como en la serie Tlaltenco el agua se retiró por la desecación del lago, sufre ensalitramiento progresivo manifestado en costras superficiales de *tequesquite*. Su característica esencial es la presencia de un horizonte de ceniza volcánica entre el suelo mineral y el orgánico. El nivel *freático* se encuentra a unos dos metros de profundidad, excepto en los canales cuyas aguas corren a un nivel superior al del suelo, provocando filtraciones y elevación del nivel *freático*, los campesinos controlan las inundaciones por medio de bombas.

1.2.- Grava y arena.

La grava predomina en las cercanías de las minas de arena del *Xaltepec*, disminuye un poco en el perímetro de la hacienda de San Nicolás Tolentino y aún más en el terraplén del antiguo ferrocarril a *Xico*. El contenido de arena es inferior entre Santiago Tzapotitlán y Tlaltenco y en la colonia Nopalera. Es superior en dos sitios ubicados donde se encuentran las minas de arena, en la hacienda de San Nicolás, al sur del cerro de Santa Catarina, por el terraplén del ferrocarril a Acapulco y en la parte media del cerro de Santa Catarina⁹⁰.

En las faldas de los cerros se cultiva maíz, frijol y cebada, porque los cultivos en la cuenca del antiguo lago, conocida *ciénega* son más sensibles a la sequía. La capa *freática* elevada obliga a las plantas a formar un sistema radicular superficial, por lo que durante el estiaje cuando la capa baja, las raíces están muy lejos de la zona húmeda como para aprovechar la humedad del suelo⁹¹. En el cerro de Santa Catarina se encuentra sometida a un agresivo proceso de degradación y deforestación. Cometido por al menos seis grandes minas de grava, arena y tezontle, operadas por particulares a pesar de

⁹⁰ Esta información procede de la tesis de maestría en Geografía de María Sofía del Carmen Puente, pág. 72-73.1965.

⁹¹ Esta información procede de la tesis de maestría en Geografía de María Sofía del Carmen Puente, pág. 94.1965.

encontrarse dentro de una zona de reserva ecológica protegida por el decreto de expropiación de 1944⁹². El cerro de *Yehualite* ya casi desapareció, la parte superior del volcán de Guadalupe está desgajada por los costados y han sido mutilados el *Xaltepec* y el *Tecuatzin*. La mina del volcán *Xaltepec* permaneció clausurada desde enero de 1976 a octubre de 1992, cuando el Departamento del Distrito Federal autorizó su reapertura por medio de un convenio⁹³.

1.3.- Chinampería y canales.

Por la delegación de Tláhuac todavía fluyen cuatro canales: el de Chalco y el Guadalupeño nutren a la zona chinampera, junto con el *Atecuayac* y el *Amecameca*; la zona de riego se complementa con otros canales más pequeños. También se encuentra una zona de inundación que colinda con el estado de México conocida como la *ciénega* de Tláhuac.

Predomina una vegetación de pradera, aunque existen algunas zonas boscosas de estrato arbóreo. Al sur y al este de la delegación cuenta con extensas zonas de cultivo cíclicas tanto de maíz como de espinaca, *romeritos* y acelga, también se cultivan de forma perenne la alfalfa, el peral, el higo y el nogal. Persiste una importante vegetación acuática donde sobresalen: el lirio, el *chichicastle* y la ninfa.

1.4.- Fauna.

Aunque en la zona existieron venados, ahora sólo se han encontrado tejones, murciélagos y un marsupial, se trata del *cacomixtle*. A los canales arriban aves estacionales como el pato canadiense y garzas; el ave más común es el tordo. Ha sido de tanta importancia la fauna acuática en la alimentación de los chinampanecas, que todavía en el año de 1912, Henning pudo recopilar los siguientes nombres náhuatl, de algunas especies de patos y especies acuáticas:

Cuachilli: pato de cabeza colorada.

Coucanauhli: pato que nunca falta, ó que siempre está escondido en el agua.

Tezoloctli: pato color gris.

Zoquiazolli: pato del tamaño de un tordo, color de agua con lodo.

Atepan: pato zambullidor.

Atapalcatl: pato más pequeño que los otros; tiene el pico color de ocote.

Tolcomoc: pato grande que no vuela de día sino de noche, y que parece repite esta palabra retumbante.

Tzoyacqui: pato que tiene olor desagradable, como lodo corrompido.

Cuacoztli: pato de color amarillo.

Tzizicuilotl: animalito que anda brincando en el agua.

Acozilli: pez de manera de chapulín.

Axolotli: pez que se arrastra sobre el lodo, y que su alimento es el agua.

Xohuilli: pez sardina que se rueda para huir.

Xahuichi: peces que viven en la orilla del agua y come lodo.

La dieta de los chinamperos también contaba con dos animales domésticos, el guajolote y un perro comestible.

⁹² Elia Baltazar. Operan ilegalmente seis minas en la Sierra de Santa Catarina. La Jornada. 4 de agosto de 1999.

⁹³ Elia Baltazar. Operan ilegalmente seis minas en la Sierra de Santa Catarina. La Jornada. 4 de agosto de 1999.

1.5.- Expansión demográfica.

Aunque a Tláhuac lo conforman siete pueblos: Santiago Tzapotitlán, San Francisco Tlaltenco, San Pedro Tláhuac, San Juan Ixtayopan, San Nicolás Tetelco, San Andrés Mixquic y Santa Catarina Yecahuizótl; la mancha urbana se ha extendido sobre las antiguas tierras ejidales. En los últimos treinta años, los ejidos de Tzapotitlán y de San Francisco Tlaltenco se fraccionaron para integrarse a la mancha urbana que viene arrasando con el medio ambiente y la ecología desde Iztapalapa y a lo largo de la avenida Tláhuac, antes calzada *México-Tulyehualco*⁹⁴.

En el año de 1960 la delegación Tláhuac apenas contaba con 29 880 personas, pero en la década de los años noventa, el bajo costo de su suelo atrajo población portadora de la denominada *cultura de la pobreza*, expulsada de las delegaciones centrales. Para la gente de los pueblos originarios del sur de la cuenca, tales *avecindados* son una amenaza a las costumbres comunitarias. Los migrantes se asentaron al nor-poniente en las colonias La Nopalera, Los Olivos, Las Arboledas, estas colonias colindan con la delegación política de Iztapalapa. El incremento en la densidad poblacional se debe a la construcción de conjuntos habitacionales, que hasta ahora han agregado más de 6 500 viviendas. Por ejemplo, en el norte del Barrio de Santiago Tzapotitlán, la densidad para el año de 1995 era de 233 habitantes por hectárea, por encima del promedio de densidad del Distrito Federal que es de 128 habitantes por hectárea. Existen aproximadamente treinta asentamientos irregulares en la periferia de la Sierra de Santa Catarina y en los alrededores de la colonia La Conchita y de San Juan Ixtayopan.

Aunque en 1990 ya residían en Tláhuac 206 700 personas, para el año de 1995 la población alcanzó a 255 981 habitantes. Todavía en 1993 se registró la siembra de 4 030 hectáreas dentro del área de conservación ecológica, con los siguientes cultivos: maíz, avena, forrajera, espinaca, acelga, alfalfa, higo y *romerito*. Y se criaron 4 767 cerdos, 2 877 reses y 991 ovejas⁹⁵.

La administración del Distrito Federal dividió administrativamente a los dos barrios del pueblo de Santiago Tzapotitlán en diez colonias. Aunque tal división no es tomada en cuenta en materia tradicional, si es importante en cuanto a estratificación social, desigualdad que dado el elevado costo del suelo en la megalópolis de México, puede evaluarse por la densidad de población. Mientras que al poniente del barrio de Santa Ana la densidad es de sólo 15 habitantes por hectárea, cuyos habitantes residen cómodamente en amplias viviendas con un buen mantenimiento, levantadas sobre lotes de 1008 metros cuadrados; en cambio, en el norte del Barrio de Santiago una hectárea cobija a 233 personas. El caso extremo lo encontramos en La Aurorita, donde en una sola hectárea se hacían 1352 personas, dentro de estrechos lotes de 66 metros cuadrados, tal desigualdad social convierte a los *avecindados* en un grave riesgo para la pervivencia de las costumbres ancestrales de Santiago Tzapotitlán. En la zona agrícola al sur de la colonia la Conchita, hay asentamientos irregulares, como la ampliación y los Tempilluli I y II⁹⁶.

Tzapotitlán cuenta con un campo deportivo, una biblioteca y una secundaria. Además de dos panteones católicos con una superficie de 3.7 hectáreas, de uso restringido a los originarios del pueblo, que cumplieron con sus obligaciones tradicionales en las mayordomías.

⁹⁴ Distrito Federal. Gaceta Oficial. Octava época, 10 de abril, No. 24, Tomo VI. pág.11 1997

⁹⁵ Distrito Federal. Gaceta Oficial. Octava época, 10 de abril, No. 24, Tomo VI. pág.16, 1997.

⁹⁶ Distrito Federal. Gaceta Oficial. Octava época, 10 de abril, No. 24, Tomo VI. pág.42, 1997.

1.6.- El Señorío de Cuitlahuac.

Los cuitlahuacas como los otros pueblos nahuas de la cuenca de México, provenían de la mítica *Aztlan* el *lugar de garzas*, donde existía un cerro en medio del agua llamado *Colhuacan* con siete cuevas donde habitaban las tribus ancestrales. Durán menciona que "el de *Xuchimilco*, -fue- el primero en su llegada... todos son de aquella tribu *xuchimilca*, y así la llaman a toda parte y tierra de la generación *xuchimilca*, con *Cuitlahuac*, *Mizquic* y *Culhuacan*"⁹⁷. Los últimos en llegar fueron los *Mexicas*, que también son Aztecas, como todos los provenientes de *Aztlan*.

En *Cuitlahuac* existió un gran hechicero llamado *Tzompanteuctli* a quien honraron como una dios y profetizó la venida de los españoles⁹⁸. Sus adivinos eran tan estimados, que *Moctecuhzoma* los llamó para consultarlos con motivo de la llegada de los españoles a las costas de Veracruz⁹⁹.

Sólo la alta productividad agrícola de las *chinampas* y la cantidad y diversidad de alimentos por el lago, nos permiten entender que la *Cuitlahuaca* hubiera podido existir en tan escaso territorio, rodeada al sur por los *xochimilcas*, *mixquica* y *chalca*; y al norte por los *culhuaque*, *mexicas* y *acolhuaque*¹⁰⁰. Las chinampas fueron una respuesta a la larga sequía que sufrió la cuenca de México durante el periodo formativo tardío. Durante el posclásico tardío sus habitantes "construyeron presas, calzadas, acueductos, canales, obras de riego, sistemas de terracería y ciudades situadas parcialmente en el agua y parcialmente en la tierra. Los peces y los pájaros acuáticos contribuían a proporcionarles una de las dietas más balanceadas de toda América y la agricultura de *chinampas* rivalizaba en intensidad con el cultivo de arrozales. Las canoas llevaban y traían mercancías de las ciudades y pueblos junto al lago"¹⁰¹.

Aunque fue mucho más pequeña que *Xuchimilco*, la *Cuitlahuaca* hizo la guerra a los *xochimilca*, *tapaneca*, *mexica* y *acohuaque*. En textos de Chalco se da cuenta de un ataque *mexica* contra *Cuitlahuac* y *Mixquic* en 1403¹⁰². Las principales conquistas de *Cuitlahuac* fueron: *Tizic*, *Tepopanacan*, *Atenchicalcan* y *Tecpan* (*Tecpancalco*), donde logró sostener cuatro dinastías *tlatoani*, pero fueron de los primeros tributos entregados a los *mexica*¹⁰³.

La historia cuenta que *Acamapichtli* (1373-1396) conquistó *Cuitlahuac*. En el código *Chimalpopoca*¹⁰⁴ se registra que los cuatro *tlatoque* de la *Cuitlahuaca* en 1519 eran *Atlpocatzin*, *Ixtotomahuatzin*, *Mayehuatzin* y *Axochitzin*, este código quizás fue copiado por Fernando de Alva *Ixtlixochitl* de tres manuscritos del siglo XVI: los anales de *Cuauhtitlan*, la Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad de Fray Pedro de Gante y la Leyenda de los soles¹⁰⁵.

"*Itzcoatl* envió una embajada a *Xuchitl Olinqui*, principal de *Cuitlahuac*, para invitarlo a la fiesta de *Huitzilopochtli*, suplicándole llevar consigo a todas las doncellas, hijas y hermanas de señores, para que ellas, con sus cantos y bailes, celebraran esta festividad"¹⁰⁶. Ofendido le respondió: -! que se sirva con las doncellas de su propio pueblo! Desatándose una guerra, donde tras cruentas batallas vencieron los

⁹⁷ Fray Diego Durán. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México: Porrúa, pág. 22 II tomo 1967.

⁹⁸ Fray Diego Durán. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México: Porrúa, pág. 385, 1967.

⁹⁹ Fray Diego Durán. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México: Porrúa, cap. XXII, 1967.

¹⁰⁰ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio.

¹⁰¹ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI, pág. 9., 1996.

¹⁰² Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI, pág. 17, 1996

¹⁰³ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI, pág. 16., 1996

¹⁰⁴ Velázquez, Primo Feliciano. Código Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles. Trad. 1945. pág. 63.

¹⁰⁵ Graulich, Michel. Mitos y rituales del México antiguo. Madrid, Ediciones Istmo. 1990, pág., 38.

¹⁰⁶ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme. México, Porrúa, pág., 117.

tenochcas. Los cuitlahuacas, quedaron obligados a servir en todas las obras y servicios personales y a entregar tributos, porque ellos no tenían tierras para repartir¹⁰⁷.

Con tan extremas condiciones de capitulación y a pesar de la colaboración de *Cuitlahuac* en las conquistas *mexicas*, se puede comprender la facilidad con la que Hernán Cortés logró la alianza con los *Cuitlahuaca*. Durante la conquista, los de *Xuchimilco*, *Cuitlahuac*, *Mizquic*, *Colhuacan*, *Mexicatzinco* e *Iztapalapan* enviaron mensajeros a *Cuauhtemotzin* para decirle: - *príncipe nuestro: hemos venido a ayudar un poquito a la ciudad, puede ser que con eso se pague la deuda*. Sin embargo, al iniciar la batalla, voltearon sus armas contra los *mexicas*. *Mayehuatzin* en venganza mató a los prisioneros *xochimilcas* y *cuitlahuacas* por haber fingido que iban en su auxilio¹⁰⁸.

1.7.- Cuitlahuac durante la época colonial.

Charles Gibson¹⁰⁹ descubre en documentos de propiedad de las tierras de los indios de *Cuitlahuac*, un registro de las fronteras y súbditos de *Cuitlahuac* cuyos límites iban de Tzapotitlán a Tulyehualco.

A *Cuitlahuac* se le asignaron cuatro asistentes de cabildo aún antes de la conquista en 1520¹¹⁰. Después de la conquista Hernán Cortés designó a *Cuitlahuac* como pueblo propio de la ciudad de México, junto con *Iztapalapan*, *Huitzilopochco*, *Mexicatzinco*, *Culhuacan*, *Cuitlahuac* y *Mixquic*, por lo que les podía exigir trabajadores gratuitos con todo y su abastecimiento.

La ciudad solicitó al rey en el año de 1525 confirmar tal situación, recibiendo la anuencia. Poco después *Cuitlahuac* y otras cinco comunidades fueron entregados en encomienda privada. En 1529 México reclamó la devolución de esos pueblos, pero sólo pudo conservar a *Iztapalapan*¹¹¹.

Alonso de Estrada trató de asignar una parte o todos los tributos de *Cuitlahuac* a los dominicos de la ciudad de México¹¹², pero no persistieron tales disposiciones. Según Chapa¹¹³, *Cuitlahuac* fue uno de los pueblos más interesados en aprender de los frailes franciscanos y en destruir los templos antiguos.

Chapa¹¹⁴ advierte que *Cuitlahuac* y *Mixquic* se convirtieron en encomiendas hasta el siglo XVII. Antes de 1544 el virrey intercambió *Cuitlahuac* con Juan de Cuevas, el escribano mayor de minas; a fines de 1560 la heredó su hijo Alonso quien la conservó hasta 1606. En materia de jurisdicciones políticas *Cuitlahuac* y *Mixquic* pertenecían al corregimiento de Chalco.

De 1628 a 1629 la tuvo como encomienda Josephe de Cuevas. Diez años después fue Alonso de Cueva, pero algunos registros de 1630 indican pagos de tributos a Miguel de Cuevas Dávalos y Sebastián de Cueva. En 1658 aún era una encomienda. Aún no se descubre la fecha de confiscación por parte de la corona, quizás fue después del año de 1678. La calzada de *Tláhuac* fue reconstruida entre

¹⁰⁷ Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme. México, Porrúa, tomo II, pág., 122.

¹⁰⁸ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa, 1979, pág., 85.

¹⁰⁹ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI, pág. 16.

¹¹⁰ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI, pág. 175.

¹¹¹ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio. 1979. pág. 71.

¹¹² Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI. 1996, pág. 424.

¹¹³ Chapa, Sostenes N. San Gregorio Atlapulco. México, Talleres Quetzalcoatl. 1959. pág. 74.

¹¹⁴ Chapa, Sostenes N. San Gregorio Atlapulco. México, Talleres Quetzalcoatl. 1959. pág. 78-79.

enero y marzo del año de 1764, no obstante entre 1776 y 1777 se encomendó a los peones indígenas de *Tláhuac, Taltengo y Tulyehualco*¹¹⁵.

1.8.- Los lagos Chalco-Xochimilco.

Ángel Palerm¹¹⁶, distinguió cuatro tipos de organización hidráulica de la agricultura en el Valle de México, sobresaliendo los sistemas de la zona lacustre, por ser los más desarrollados. "Ahí se utilizaban calzadas-dique y *albarradones*; obras de defensa contra inundaciones y trabajos de drenaje; construcción de suelos artificiales para agricultura y poblamiento; conducción de agua dulce por medio de canales, acequias y acueductos; formación de lagunas y pantanos artificiales". No obstante tras la conquista tan complejo sistema se desorganizó y los lagos comenzaron a retirarse.

Santiago Tzapotitlán se ubicaba a orillas de lo que fue el lago de Chalco-Xochimilco, al secarse los lagos se extendieron sus tierras. Gibson señala como ocurrió¹¹⁷. Como los lagos de la cuenca de México eran de escasa profundidad, los cambios en la época colonial aunque ligeros cambiaron profundamente el trazo de las márgenes alrededor de las cuales se habían asentado los pueblos.

Motolinia registra la disminución de los lagos en los alrededores de la ciudad, desde su llegada en 1524; pero el lado oriente siguió con agua hasta mucho después, extensas áreas de cultivo habían perdido la capa superior dejando al descubierto al *tepetate*. Las calzadas norte y sur, el dique indígena y el dique español construido en 1555 y 1556 impidieron que el lago de *Texcoco* se vaciara hacia el oeste. En 1554 el canal que iba de *Zumpango* a *Xaltocan* drenó el agua de los lagos del norte, desecando parte del lago de la región *Ecatepec-Chiconauhtla* al norte de *Zumpango* dejando el suelo estéril cubierto de sales.

Después de la gran inundación de 1555 en las fuentes se registra una disminución progresiva de los lagos del norte y los del lado oeste de las calzadas norte y sur. El problema hidráulico se enfrentó en diciembre de dicho año, organizando el *repartimiento*, que permitió al virrey contar con el trabajo forzoso de seis mil indios durante cuatro meses, para cerrar los canales de algunas calzadas y modificar el curso de varias corrientes, muchos de ellos murieron¹¹⁸. Pasada la crisis, cuando la ciudad resentía la escasez de trabajadores, reclutaba indios de *Cuitlahuac, Huitzilopochco, Mexicalzingo, Culhuacan* y *Mixquic*¹¹⁹.

El lago de *Texcoco* se redujo significativamente en el siglo XVII. Los cambios en el nivel del lago en esta época se relacionan con la erosión provocada por la quema de bosques en las laderas para expandir la agricultura española. De manera lenta pero sostenida, la desecación de los lagos hizo declinar a los pueblos que bordeaban al lago de *Texcoco* y a *Tlatelolco* quien perdió el agua fresca que la rodeaba. *Tenochtitlan-México* conservó el agua por la preservación de la ruta del canal hacia la zona agrícola del sur.

Bajo la dominación española todavía se encontraban chinampas en los lagos de agua salada, pero el área de las chinampas se limitó a las aguas frescas del sur. "A fines del periodo colonial la

¹¹⁵ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio.1979. pág. 39.

¹¹⁶ Palerm, Ángel. Obras Hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del vale de México. México: Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1973. pág. 22.

¹¹⁷ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI. 1996, pág.310-313.

¹¹⁸ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio.1979. pág.62.

¹¹⁹ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio.1979. pág.65.

principal región de chinampas se extendía desde Santa Ana, *Ixtacalco* y San Juanico, al sur de México, hasta *Mexicalzingo* y *Xochimilco*, misma donde sobrevivieron las chinampas hasta el siglo XX¹²⁰.

La escasa colonización española, el mestizaje y la fundación de haciendas en la jurisdicción de *Xochimilco*, suponen el interés español de mantener la agricultura indígena en las chinampas. Zamudio, señala que la agricultura chinampera persistió en tanto que los pueblos indios pudieron conservar la tierra, pero en ninguna región se conservó tanto como en nuestra región meridional de los lagos¹²¹, justo donde se ubica el pueblo de Santiago Tzapotitlán.

1.9.- El comercio y sus rutas.

Para garantizar el suministro agrícola de la ciudad, se conservó el canal que la unía con el fértil sur de la cuenca, los boteros indios de los pueblos situados a sus orillas acarreaban los productos a precios convenidos, dejándoles buenos ingresos¹²². A pesar de que el transporte en canoa era más económico que el terrestre, los hacendados españoles se quejaban por el precio de los fletes, en 1750 los indios subieron el flete de seis reales a dos pesos. En el siglo XVII, los corregidores intentaron formar un monopolio de canoas, pero los boteros indios conservaron su estatuto de cargadores libres.

La localización de las comunidades a las orillas de las rutas acuáticas, sus cultivos y artesanías condicionaron las posibilidades de los pueblos para adecuarse a las condiciones socioeconómicas de la situación colonial.

1.10.- El Sincretismo en Santiago Tzapotitlán.

El señor Manuel Martínez¹²³, un anciano de Tzapotitlán consideró que las imágenes del Señor de la Misericordia y la del Señor Santiago fueron hechas aquí, pues no creía que fueran de origen español. *Me imagino que existen desde mucho tiempo, porque el santo que se venera, es costumbre de los pueblos aztecas.* En Santiago Tzapotitlán la fiesta de febrero está dedicada al fuego y la de julio a la lluvia. Este testimonio me condujo a tratar de encontrar el sincretismo en sus fiestas.

Las conquistas de los militaristas mexicas no se limitaron a exigir tributo, también se apropiaron de la cultura de los pueblos que fueron conquistando, incluyendo a la tolteca. "Ellos adoptaron y asimilaron también las costumbres y deidades de dichas gentes"¹²⁴, dedicando un templo en especial para honrar a los dioses cautivos. Con ellos comenzó el sincretismo en estas tierras.

Para Alfonso Caso comprender al panteón azteca es todo un problema por la pluralidad de sus dioses y "la diversidad de atribuciones de un mismo dios. Esto se debe... a que la religión azteca estaba en un periodo de síntesis y se agrupaban, dentro de la concepción de un mismo dios, aspectos distintos que se consideraban relacionados"¹²⁵.

1.11.- Los Hombres que alimentan dioses.

En el culto solar a *Huitzilopochtli* se concreta la idea de que el hombre debe alimentar a los dioses con su sangre. Para los aztecas, el Sol *Tonatiuh-Huitzilopochtli* era un "joven guerrero que nace

¹²⁰ Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Siglo XXI. 1996, pág. 329.

¹²¹ Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio. 1979. pág. 43.

¹²² Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México: Editorial del magisterio. 1979. pág. 85.

¹²³ Entrevista realizada al señor Manuel Martínez, perteneciente al club de los Guadalupanos A.C. Diciembre del año 2001.

¹²⁴ Sáenz, César A. El fuego nuevo. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1967. pág. 40.

¹²⁵ Caso, Alfonso. El pueblo del sol. México, FCE, 1996. pág. 37.

todas las mañanas del vientre de la vieja diosa de la tierra y muere todas las tardes, para alumbrar con su luz apagada el mundo de los muertos"¹²⁶.

Para Conrad y Demares, *Coatlicue* la ancestral diosa y madre tierra, era una sacerdotisa quien después de engendrar a la Luna *Coyolxauhqui* y a las estrellas los *Centzonhuitznahuac* se retiró a una vida de castidad. Pero ocurrió una vez, que al barrer encontró una bola de plumas y lo guardó en su vientre. Al terminar de barrer ya no encontró el plumón, pero quedó embarazada. Sus hijos la luna y las estrellas montaron en cólera y decidieron matar a su madre.

La *Coatlicue* lloró al enterarse de sus intenciones, pero *Huitzilopochtli* quien gestaba en su seno, prometió defenderla. Cuando la iban a matar, nació *Huitzilopochtli* y cortó con una serpiente de fuego la cabeza de la *Coyolxauhqui* y ahuyentó a los *Centzonhuitznahuac*.

Cada amanecer el drama se repite, *Tonatiuh* con la serpiente de fuego, su rayo solar ahuyenta a la luna y las estrellas, ganando un nuevo día para la humanidad. *Huitzilopochtli* desdeña los groseros alimentos de los *macehuales*, sólo puede subsistir de la vida misma, del líquido preciso, el *chalchíuatl*, la sangre humana¹²⁷. De ahí la necesidad vital de nutrir al sol con sacrificios humanos.

1.12.- El Fuego Nuevo.

Como en la fiesta del 4 de febrero en Santiago Tzapotitlán se celebra el encendido del *Fuego Nuevo*, recordaremos lo que se conoce de esta ceremonia. Según la cosmología azteca, el universo podría destruirse al finalizar cada ciclo de cincuenta y dos años, el *toxiuh molpilia* o la atadura de los años, fecha que coincidía con el inicio de su año nuevo *xiuhtzitzquitilo*. El código Borbónico incluye en su página 34 una representación del *fuego nuevo*, ceremonia que coincide con el nacimiento de *Huitzilopochtli*¹²⁸.

Sahagún relata que la lumbre se apagaba cuatro días antes en todas las provincias a la redonda de *Tenochtitlan*; y se realizaba una ceremonia de encendido del *Fuego Nuevo* en el cerro de la Estrella *Uixachtlan*. "Venida aquella noche en que (se) había de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían esta fábula o creencia entre sí, que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tornarí a nacer o salir; y que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras *feísimas* y terribles, y que comerían a los hombres y mujeres"¹²⁹.

Si durante el ritual, el sacerdote de *Copolco* lograba encender la hoguera en el pecho de un prisionero de guerra, "significaba que el mundo no había sido destruido al finalizar el siglo, el sol seguiría saliendo y las *Pléyades* continuarían su curso por el firmamento"¹³⁰. Al terminar le sacaban el corazón al cautivo para arrojarlo al fuego. Encendía una enorme hoguera que se veía hasta *Tenochtitlan*, para que la gente que se había escondido en sus casas, hiciera penitencia hiriendo sus orejas con navajas y arrojando su sangre hacia donde veían la lumbre.

¹²⁶ Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990. pág. 23.

¹²⁷ Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990. pág.23-24.

¹²⁸ Sáenz, César A. El fuego nuevo. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1967. pág. 15.

¹²⁹ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa, 1979. pág. 439-440.

¹³⁰ Sáenz, César A. El fuego nuevo. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1967. pág. 19.

Actualmente, el 2 de febrero día de la Candelaria, coincide con el Año Nuevo mesoamericano. En esa fecha comienza el ciclo ritual y agrícola en Santiago Tzapotitlán. Coincidentemente el cuerpo de la imagen del Cristo de la Misericordia, festejado el 4 de febrero, también sufre múltiples heridas; en su día se enciende el *Fuego Nuevo* de Santiago Tzapotitlán.

Situándonos en una época anterior a la conquista, multitud de personas llegaban por el *Fuego Nuevo* y hacían hogueras grandes y muchas en cada barrio, se hacían muy grandes regocijos¹³¹. En su historia antigua y de la conquista de México, Orozco y Berra señala que "en México el fuego era colocado en el templo mayor, delante de *Huitzilopochtli*, sobre un candelerero de cal y canto; formaban una hoguera, quemando cantidad de copal, repartiéndolo enseguida a los otros *teocalli*, habitaciones de los sacerdotes, y por último a cada uno de los vecinos de la ciudad"¹³². En cada pueblo, renovaban la ropa y utensilios para iniciar simbólicamente el nuevo periodo universal. El 4 de febrero actualmente, en la fiesta de Santiago Tzapotitlán, los originarios del poblado se distinguen de los avecindados y turistas, por portar ropa nueva de estilo vaquero bien planchada.

Por los motivos señalados arriba, la necesidad de sacrificios humanos entre los aztecas, no sólo era aguda, sino que además no conocía límites: "cuanto mayor fuera el número de cautivos ofrecidos en el altar de los sacrificios, mayor sería la fuerza y la gratitud de los dioses". Alfonso Caso¹³³ advierte que la exigencia de sangre y corazones humanos por parte de los dioses y en especial por *Tonatiuh-Huitzilopochtli* "para alimentarse en su continua lucha contra las fuerzas de la oscuridad y del desorden" volvía tan temibles a los ejércitos de *Huitzilopochtli*. Lograron tantas victorias, porque los guiaba un fin religioso: hacer el mayor número de prisioneros para alimentar a los dioses con su sangre y garantizar la existencia del universo"¹³⁴. Actualmente, simbólicamente las mayordomías en Santiago Tzapotitlán hacen un gran esfuerzo por ofrendar la mayor cantidad de castillos pirotécnicos durante las fiestas. Es menester gastar en exceso, a veces los mayordomos terminan endeudados, a pesar de los fuertes ingresos por cooperaciones y venta del derecho de piso a los ambulantes y a los juegos mecánicos de la feria.

1.13.- El primer día y mes del año.

El primer mes del año azteca se llamaba *atlcahualo*, el inicio de dicho mes coincidía con el 2 de febrero, cuando se celebra a la virgen de la Candelaria, por la purificación de nuestra señora¹³⁵. En esa fecha los aztecas celebraban una gran fiesta en honor a los *Taloque* o dioses del agua, "en todas las casas y palacios levantaban unos palos como varales, en las puntas ponían unos papeles llenos de gotas de *ulli*"¹³⁶, a los cuales llamaban *amate*. Anteriormente, en la fiesta de Santiago Tzapotitlán, los castillos, se montaban en un gran palo. El juego pirotécnico no era de luces sino de truenos, porque se quemaba de día. Las ruedas lucían papeles que giraban al estallar los cohetes.

¹³¹ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa, 1979. pág. 440.

¹³² Orozco y Berra, Manuel. Historia de la ciudad de México desde su fundación hasta 1854. México, Secretaría de Educación Pública-Setentas. 1978, pág. 100.

¹³³ Caso, Alfonso. El pueblo del sol. México, FCE. 1996. pág. 72.

¹³⁴ Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990. pág. 88.

¹³⁵ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. 1979. pág. 88.

¹³⁶ Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. 1979. pág. 98

Bibliografía.

- Anónimo. Calendario de los indios mexicanos, con sus fiestas para los confesores. México, Editor Vargas Rea. 1947.
- Baltazar, Elia. Operan ilegalmente seis minas en la sierra de Santa Catarina. La Jornada. 4 de agosto 1999.
- Caso, Alfonso. El pueblo del sol. México, Fondo de Cultura Económica. 1996.
- Conrad, Geoffrey W. y Demares, Arthur A. Religión e Imperio. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana. 1990.
- Chapa, Sostenes N. San Gregorio Atlapulco. México, Talleres Quetzalcoatl. 1959.
- Diccionario de los símbolos. 1993.
- Distrito Federal. Gaceta Oficial. Octava época, 10 de abril, No. 24, Tomo VI. 1997.
- Durán, Diego fray dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme. México, Porrúa. 1967.
- Garibay, Ángel María en Durán, Diego Fray Dominico. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme. México, Porrúa. 1967.
- Gibson, Charles. Los Aztecas bajo el dominio español. México, Ed. Siglo XXI. 1996.
- Graulich, Michel. Mitos y rituales del México antiguo. Madrid, Ediciones Istmo. 1990.
- Hechos. 12, 1-3. Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. 11ª edición. 1971.
- Henning, Pablo. Boletín de la Sociedad de geografía y estadística de la república Mexicana. Tercera época, tomo I. México, Imprenta de Díaz de León White. 1873.
- Landa, María Teresa. Tláhuac, persistencias prehispánicas coloniales en la sociedad actual. Tesis. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1992.
- Lucas. 9, 52-56. Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. 11ª edición. 1971.
- Orozco y Berra, Manuel. Historia de la ciudad de México desde su fundación hasta 1854. México, Secretaría de Educación Pública-Setentas. 1973.
- Ortega, Mario. Los Telefonistas de Tzapotitlán. Tesis doctoral. 1997. ENAH.
- Marcos. 13, 1-8. Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. 11ª edición. 1971.
- Mateo. 4, 21-22. Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. 11ª edición. 1971.
- Mateo. 20, 20-24. Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. 11ª edición. 1971.
- Palerm, Ángel. Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México. México, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1973.
- Puente, María Sofía del Carmen. Estudio geográfico de la delegación Tláhuac. Tesis de la maestría en Geografía. México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. 1965.
- Sáenz, Cesar A. El fuego nuevo. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Bernardino de, Fr. Historia general de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. 1979.
- Velázquez, Primo Feliciano trad. Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles. México. 1945.
- Weckmann, Luis. La herencia medieval de México. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1996.
- Zamudio, Arturo. Cuitlahuac y la cuenca del valle de México, Tláhuac. México, Editorial del magisterio. 1979.