

IZTAPALAPA



Ceremonia para la vida: vida para la ceremonia

Rosa María Garza Marcué*

A tantos quienes, desde abajo, dan su mejor esfuerzo y hacen que los sueños sean posibles. A los habitantes de Iztapalapa, dueños de estas experiencias y tantas otras que habrá que relatar.

La Semana Santa de Iztapalapa es parte de un complejo entramado que este pueblo originario ha construido para realizar su ciclo festivo. La finalidad del presente trabajo es analizar y describir las características etnográficas de las fiestas del ciclo ceremonial del pueblo originario de Iztapalapa, perteneciente a la Ciudad de México, con base en tres categorías: el patrimonio cultural inmaterial o intangible, las manifestaciones rituales de tradición cultural mesoamericana y la importancia de este ciclo festivo como parte de la reproducción cultural y social del pueblo de Iztapalapa.¹

¿Por qué escogí el estudio de las fiestas en general y no exclusivamente la ceremonia más conocida, es decir, la representación de Semana Santa? Existen varias razones. La primera: la fiesta ha sido considerada el escenario por excelencia de las manifestaciones del patrimonio; es decir, la fiesta constituye un patrimonio cultural. La segunda razón es la importancia del ciclo ceremonial, intrínsecamente relacionado con la primera, en los pueblos de tradición mesoamericana. Constreñir el ciclo ceremonial de Iztapalapa en forma exclusiva a la representación de la Pasión implicaría limitar el análisis de un extraordinario ciclo festivo, pleno en contenidos interrelacionados, el cual tiene lugar en los barrios, santuarios y pueblos. Al examinar estas fiestas se comprende cómo esta expresión de la vida ritual de las comunidades es un eje decisivo de reproducción cultural y transmisión de la memoria histórica.

Con base en un minucioso trabajo etnográfico, registré a profundidad las múltiples actividades vinculadas con las fiestas en el contexto de las relaciones intra y extracomunitarias, incluidas las relaciones de poder, pues la fiesta es una de las esferas donde los pueblos se mueven frente al poder. Además, observar y registrar su organización y realización permite advertir estrategias de acomodo, negociación y resis-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rosmarcue@hotmail.com).

1. Una versión de este trabajo forma parte de la tesis de doctorado de la autora (Garza, 2012).

tencia, procederes que permiten a los pueblos permanecer y resistir frente al poder impuesto por el modelo económico neoliberal.²

En la organización de las fiestas se moviliza la comunidad entera para un fin común, y es indiscutible que tales celebraciones revisten para la población la mayor importancia. Analizar las fiestas de Iztapalapa es estudiar el ciclo ritual como espacio de conservación y reproducción de conocimientos y valores culturales y comunitarios. Con esto se demostrará lo afirmado por autores como Medina (2007) y Broda y Good (2004), quienes coinciden en que la fiesta es la más expresiva síntesis de la historia y la cultura de una comunidad originaria.

Es evidente, y este texto lo demuestra, que la complejidad de las fiestas patronales como parte de una tradición cultural milenaria sigue presente y en activo pese a la modernización impuesta que vive México hoy. Saber el porqué de esta persistencia, entender que la realización de la fiesta también es un acto de resistencia, son algunos hallazgos que aporta este trabajo.³

Los usos y significados de las fiestas patronales en México demuestran la vigencia de valores culturales compartidos, muy arraigados en la historia y la vida social, opuestos a la ideología del modelo económico capitalista y a la lógica del “mercado libre”, donde circulan mercancías anónimas. La persistencia de estas prácticas demuestra también una visión muy diferente acerca de la construcción de la persona y de la comunidad respecto a los modelos económicos hegemónicos. En este sentido, entiendo que la dimensión cultural del capitalismo o neoliberalismo incide en el rompimiento de relaciones sociales, al crear individuos descontextualizados, algo contrario por completo a la lógica mesoamericana, la cual siempre da origen a relaciones colectivas por encima de las individuales. Esta última lógica cultural produce y recrea relaciones complejas de socialización.⁴

Así, pues, las fiestas, los rituales y otras actividades ceremoniales son espacios de gran interés para los pueblos y las comunidades urbanas en México. Sus miembros invierten de manera colectiva mucha energía, creatividad, trabajo, dinero y otros cuantiosos recursos en esta área primordial de sus vidas.⁵

En sus inicios, esta investigación formó parte de un proyecto general e interdisciplinario del INAH, titulado Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella (PIACE).⁶ El área de estudio del PIACE comprendió Iztapalapa pueblo, Culhuacán y Mexicaltzingo, así como el cerro de la Estrella, área que abarca un territorio geográfico cultural en el oriente de la Ciudad de México, y que compar-

2. En Iztapalapa existen ejemplos de resistencia y negociación desde el ámbito de la vida ceremonial. Encontré que los mayordomos de los ocho barrios transforman sus funciones según las necesidades. Cuando fue necesario, se hicieron representantes vecinales; cuando se hizo el Plan Parcial de Desarrollo, en 2006, se convirtieron en representantes de los ocho barrios, y una de sus propuestas y metas consistió en defender el cerro de La Estrella.

3. “La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia católica y a los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto público se estableció en las ciudades y en cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades, al paisaje: a los cerros, las cuevas, las milpas [...] Al mismo tiempo estos ritos adquirieron una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar. El pueblo y la comunidad se convirtieron en una especie de repliegue, de *resistencia* [cursivas añadidas] al régimen colonial. En ese refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica” (Broda, 2002: 14).

4. Notas tomadas en la clase de Introducción a la Antropología, impartida por Catharine Good (2005).

5. Para mayor profundidad, véase Good y Corona (2012), en particular la “Parte I: Consideraciones metodológicas” (p. 44).

6. La autora formó parte del PIACE desde agosto de 2001 hasta octubre de 2009, cuando renunció por diversas causas.



Hombres tocando un tambor y una flauta durante las fiestas paganas de las tres caídas en el cerro de Ixtapala, Ciudad de México, 1930-1940. **Fotografía** Fondo Casasola (núm. inv. 171620), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFI. FN, México.

te rasgos culturales y sociales. En el cerro de la Estrella existen áreas de vestigios arqueológicos e históricos que, al igual que otras zonas en sitios de crecimiento urbano, han estado sujetas a numerosas presiones: crecimiento urbano sin planificación, deterioro ecológico acelerado, cambios drásticos en las formas de vida, invasiones y expropiaciones, entre otras. A pesar de lo anterior, persisten múltiples tradiciones, un complejo calendario ritual y formas de vida que le otorgan a Iztapalapa características particulares como pueblo originario de la Ciudad de México.

Este territorio elegido como área de estudio formó parte del paisaje ritual que los mexicas crearon antes de la Conquista, tal como lo afirma Johanna Broda (2002: 15): “Durante el siglo xv, los mexicas crearon un paisaje ritual que abarcaba numerosos adoratorios o ‘lugares sagrados’ en el paisaje de la Cuenca. La interacción con la naturaleza, el papel de las montañas sagradas, las cuevas y los lagos fue de primordial importancia”.

La misma autora afirma: “Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y es dentro de los límites de las comunidades donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy (Broda, 2001: 169).

El hecho de que este patrimonio tangible —los vestigios arqueológicos— se haya conservado —a pesar del deterioro— y mantenga un fuerte significado en la memoria de la sociedad actual de



Santa Anita, Las Chinampas, Ciudad de México, ca. 1875. **Fotografía** Fondo Julio Michaud (núm. inv. 426260), Secretaría de Cultura/ INAH/SINAFO. FN, México.

Iztapalapa me lleva a afirmar que el mismo se ha sustentado en una compleja red de ceremonias y tradiciones; es decir, en un patrimonio intangible que se renueva, refuncionaliza o reelabora en forma cotidiana.

Los trabajos de investigación histórica y antropológica en la zona dan cuenta de cómo el cerro de la Estrella formó y forma parte de la vida agrícola y ritual de comunidades como Iztapalapa, Culhuacán y Mexicaltzingo, tres pueblos originarios de la Ciudad de México. Dentro de las labores del PIACE, la que suscribe se dio a la tarea, desde que se inició el proyecto, de registrar etnográficamente la vida ceremonial de estas poblaciones, de modo que con el conocimiento y análisis de esta parte del patrimonio cultural se sustentara el concepto de zona de patrimonio cultural.⁷

A partir de este proyecto mi interés se centró en estudiar el ciclo ritual desde los tres conceptos convergentes enunciados arriba: patrimonio cultural intangible, manifestaciones rituales de origen mesoamericano y elementos de reproducción cultural. Esta manera de analizar el ciclo ceremonial

7. El registro etnográfico del pueblo de Iztapalapa y el de Culhuacán se llevó a cabo con el apoyo de dos ayudantes de investigación del proyecto, a quienes la autora coordinó durante siete años: Cecilia Mendoza y Jorge Maldonado, pasantes de antropología social de la ENAH. Agradezco su dedicación, esmero y entusiasmo, cualidades con las que ambos realizaron estas labores.

me permitió determinar que su permanencia e importancia actual responde a tres razones principales: a) este ciclo forma parte de las complejas tradiciones culturales mesoamericanas, por supuesto con elementos reelaborados tanto del catolicismo como de la religión prehispánica; b) su práctica recurrente es una respuesta identitaria, y c) constatar el proceso de apropiación social del patrimonio frente a la globalización.

¿Por qué es importante el estudio de los pueblos originarios en general y en particular los de la Ciudad de México? La pregunta es compleja, y comparto algunas posibles respuestas, porque si bien nuestro país se define en el ámbito jurídico como una nación multicultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, aún falta aceptar, valorar, apreciar y reconocer la diversidad y las muchas identidades que generan las distintas culturas que conviven en el territorio nacional y la lógica cultural distinta con que se construyen esos sujetos. Enfatizo que en este país se comparten diversos territorios, lenguas, culturas, historias, cuyos protagonistas no siempre son reconocidos.

Por otra parte, no existe una educación pública que dé cuenta de la existencia e importancia de las civilizaciones de que es heredero el México actual. En este sentido no se fomentan la apreciación ni la valoración cultural y social de los grupos indígenas actuales; de manera semejante se trata a las distintas migraciones internas, y recientemente las externas —como las de ciudadanos de Centroamérica—, que ha habido en el país. Las poblaciones indígenas son las más pobres de México, carecen de seguridad social, tienen los índices más acuciantes de desnutrición, mortalidad infantil y materna, pobreza extrema y hambre, entre otras serias carencias. Son también las personas más vulnerables frente a la legislación penal y civil, por lo que con frecuencia son víctimas de encarcelamientos injustos, en muchas ocasiones procesadas o acusadas de delitos ocasionados por no saber leer ni escribir, por no comprender o hablar el español o por ejercer sus usos y costumbres.

Si se asume que México tiene más de 80 grupos indígenas, si se acepta su carácter multicultural, se entenderá que la pluralidad de la nación se compone de los pueblos originarios, los afrodescendientes, los grupos de migrantes. Asimismo se verá que esta composición necesariamente genera una diversidad cultural, e igualmente se reconocerá que sus territorios, conocimientos y sabidurías constituyen parte del patrimonio de los pueblos originarios y, por ende, de México.⁸

8. Para acentuar lo afirmado en estos párrafos, cito una declaración del Comité para la Eliminación de la Discriminación de la ONU, publicado en la página 5 de *La Jornada* del 14 de marzo de 2012, en cuyos titulares se lee:

Se debe contar con su "consentimiento libre, previo e informado", señalan expertos

México margina indígenas hasta para explotar sus tierras: ONU

El Comité para la Eliminación de la Discriminación, con sede en Ginebra, demanda poner especial atención en los casos de desarrollo minero

Hay tensión por aprovechamiento de recursos naturales.

En el cuerpo de esa misma nota periodística se expresa:

En cuanto a la educación, salud, seguridad social, vivienda, servicios básicos y alimentación de los indígenas en México, la ONU se inquieta debido a que 93.9% de los mismos 'está privado al menos de uno de estos derechos y 64 al menos de tres' y señala que las cifras más elevadas de mortalidad materna e infantil se dan precisamente en esa población.

Iztapalapa en la urbe

Con sus dos medios pueblos, Axomulco o Izomulco —cuyo nombre significa “Donde sobresale el risco”— y Atlalilco —“Donde se represa el agua”—, los cuales integran ocho barrios, Iztapalapa es ya, por supuesto, una comunidad urbana. La gran mayoría de sus habitantes no son campesinos, y aunque la comunidad ha abandonado su identidad rural, conserva y reproduce el antiguo ciclo ceremonial y algunos de sus rituales. Claro está, el corazón de la organización ritual y festiva se halla en el sistema de cargos, estructura de primera importancia para que la comunidad mantenga su integridad y su memoria histórica. Los ocho barrios de Iztapalapa se relacionan entre sí de manera ritual y cultural por medio de sus fiestas barriales. El medio pueblo de Atlalilco abarca tres barrios: San Lucas, Santa Bárbara y San Ignacio; Axomulco comprende cinco: San Pedro, San Pablo, San José, La Asunción y San Miguel.

La desaparición de chinampas en Iztapalapa fue apenas ayer: en 1985 se expropiaron las tierras agrícolas chinamperas para la construcción de la Central de Abasto de la Ciudad de México. Con esta acción los habitantes de Iztapalapa quedaron privados de las últimas chinampas que poseían y concluyó así un largo periodo de despojos que se inició desde la época virreinal. Cabe señalar que



Familias nahuas en canoa por chinampas, Ciudad de México, ca. 1890. **Fotografía** Fondo Alfred Briquet (núm. inv. 350819), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFO. FN, México.



Fiesta de la Santa Cruz en el cerro de la Estrella, mayo 2015. **Fotografía** Karla Jaqueline Peniche Romero.

en el cerro de la Estrella todavía hay un ejido, el de los Reyes Culhuacán, donde se sigue sembrando maíz, en una pequeña zona agrícola que ha resistido los embates de las invasiones.

El pasado agrícola chinampero se perdió materialmente con el proceso de desecación del sistema de lagos que existía en la cuenca de México. Para los habitantes de este pueblo, la expropiación marcó el fin de un pasado generoso. Roque Blancas, uno de los informantes, nacido en 1922, recordaba lo siguiente en una ponencia colectiva del PIACE presentada en Taxco, Guerrero: “Un día ya no más cantos de aves, ya no más humedad en la tierra. Pasadas las lluvias la resequedad dominaba la región, y es que el día había llegado, ese día en el que nadie había pensado, el día en que el agua no volvería a correr en forma natural en la zona”.

El pasado indígena lacustre se imagina en Iztapalapa como fuente de la grandeza espiritual y de la identidad particular de este pueblo; el recuerdo de las chinampas se expresa como una época en que no se carecía de nada. Leopoldo Cedillo Ramírez, habitante de Iztapalapa, relató en la misma ponencia colectiva del PIACE: “El maíz crecía muy grande y daba mazorcas hasta de 30 centímetros de largo [...] la gente en su casa tenía aunque fuera un pequeño colotito de maíz; todos comíamos cosas nutritivas y sanas [...] yo catalogo que de esa etapa de campesinos que vivieron mis padres, a mí me tocó la colita de esa primorosa vida [...] como una época en que fueron pobres millonarios y ahora somos millonarios pobres”.

En Iztapalapa, los puntos nodales de la memoria histórica son el cerro de la Estrella, sus cuevas, los vestigios arqueológicos que se encuentran en él y en la parte histórica del pueblo, las fiestas y el complejo social que se pone en marcha en estas celebraciones. Iztapalapa fue el sitio sagrado donde se encendía y encendió por última vez el Fuego Nuevo, cuna de Cuitláhuac, señor de Iztapalapa y posteriormente de Tenochtitlan, donde se sostuvieron célebres batallas contra la conquista española.

Otro aspecto trascendente es la pertenencia de Iztapalapa a los más de 100 pueblos originarios de la Ciudad de México. Desde la perspectiva de pueblo originario, este trabajo intenta contribuir al conocimiento etnográfico y al reconocimiento de las diferencias culturales en esa urbe, pues durante muchos años estas comunidades han sido negadas o “invisibilizadas”. Para enfatizar la relevancia de contribuir a los estudios sobre pueblos originarios en la Ciudad de México, cito a Andrés Medina (2007: 19-20):

Para la etnografía misma los estudios sobre tales pueblos (*originarios*) han sido escasos, y en ello han tenido que ver las concepciones hegemónicas: por una parte el aura cosmopolita que se ha cultivado para la Ciudad de México, pero de un cosmopolitismo occidentalizante [...] sin embargo, la presencia de las tradiciones culturales mesoamericanas impregna de muchas maneras la cultura nacional y su creatividad aparece en las más diversas manifestaciones de la sociedad mexicana contemporánea [...] pese a las procesiones, cohetes, que invaden las vialidades urbanas [...] sólo hay quejas y protestas, no una curiosidad que lleve a descubrir el sentido cultural, la raíz histórica, la vitalidad misma de los pueblos que organizan todos estos acontecimientos.

Así, una justificación relevante de este texto consiste en reflexionar y explicar cómo las características culturales han sido el elemento que posibilita la existencia, en plena Ciudad de México, de un pueblo originario, culturalmente identificable con los descendientes de los antiguos habitantes de Mesoamérica, y cómo a través del ciclo ceremonial esta comunidad adaptó y recreó —por supuesto, con modificaciones— su propia cultura en condiciones extremadamente adversas.

¿Por qué es importante entender y aplicar la categoría de pueblo originario de la Ciudad de México al pueblo de Iztapalapa? Porque permite entender las características de comunidades y pueblos del valle de México, así como su pasado y presente de tradición mesoamericana. Para confirmar lo anterior es necesario comprender y reconocer su presencia en la capital del país, conocer su historia y cultura, todo esto para demostrar su calidad de pueblo originario. Sólo así se aceptarán y valorarán sus usos y costumbres, se reconocerá su derecho al territorio, se respetarán sus diferencias y sus particularidades, y sobre todo se entenderá la importancia que reviste para esas comunidades ejercer sus tradiciones culturales como símbolo de identidad; es decir, su derecho a la diferencia y su resistencia frente a la sociedad moderna.

Esta comprensión se dificulta pues, al estar insertas en una gran ciudad y haber perdido prácticamente su lengua, la mayoría de sus territorios y su paisaje cultural rural lacustre y ribereño, han

sido negadas e invisibilizadas de manera permanente. La existencia de estos pueblos estaba reconocida sólo en el pasado y se niega su presente.

¿Por qué “pueblo”?

Es importante hacer notar que “pueblo” es también un término cultural con historia y arraigo, un nombre entrañable que evoca raíces, infancia. Alude asimismo al territorio, a identidades, tradiciones, relaciones sociales y parentesco, entre otros elementos. La relevancia de usar este concepto se encuentra plasmada en este párrafo de Luis Villoro (1993):

Un pueblo sería en principio una colectividad que: 1) a partir de una unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas, etc.); 2) se reconoce a sí misma como unidad, es decir, la mayoría de sus miembros se identifican con esa cultura; 3) comparte un proyecto común, es decir, manifiesta una voluntad de continuar como unidad; y 4) está relacionada con un territorio geográfico específico.

Al acuñar esta definición, Villoro reconoce que converge con definiciones tradicionales de la antropología. Para el caso de los pueblos originarios de la Ciudad de México, en particular de Iztapalapa, considero reconocibles muchas de las características señaladas en ese concepto; es decir, tienen una unidad cultural basada en creencias comunes, instituciones sociales propias —por ejemplo, las mayordomías—, formas de vida compartidas —es decir, ritos, festividades, comidas, procesiones, peregrinaciones y celebraciones—; existe una identificación o sentido identitario de pertenencia a un pueblo; comparten, a pesar de las vicisitudes, un territorio común; existen lazos de parentesco reconocibles, como las familias Guillén, Neria, Mosco, etcétera.

Para subrayar el acierto de retomar este concepto como categoría que define a una comunidad, cito lo que apunta al respecto Guillermo de la Peña (2011), quien retoma lo expuesto en el Convenio 169 de la OIT (parte II, arts. 13-15): “Pueblo indígena es mucho más que la comunidad [...] pueblo indígena alude a la descendencia de poblaciones que preexistían a la conquista y colonización, que tienen conciencia de su identidad y que han reproducido al menos una parte de sus instituciones”.

Una característica notable de lo estipulado en el Convenio 169 es la *preexistencia de un pueblo antes de la conquista o colonización*, que es la particularidad que justamente se ha olvidado en el caso de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Tal preexistencia no sólo les otorga el derecho al territorio, sino que también avala y legitima su presencia y su tradición cultural mesoamericana.

Debo subrayar que el uso del término “pueblo originario de la Ciudad de México”, dotándolo de características culturales para acentuar la existencia de los pueblos de tradición cultural mesoamericana que conforman la que ahora es la urbe metropolitana, resulta un acierto y aportación metodológica que debemos, entre otros, al antropólogo Andrés Medina, quien ha investigado con esta



Verónica presenta el sudario a Jesús en la Pasión de Cristo en Iztapalapa, Ciudad de México, febrero de 1954. **Fotografía** Fondo Nacho López (núm. inv. 374647), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFOP. FN, México.

herramienta varios pueblos, predominantemente del sur de esta metrópoli. Con el auxilio de la historia del valle de México y de la ciudad del mismo nombre, Medina analiza y explica la persistencia de un pasado sustraído, negado e “invisibilizado” por los sucesivos grupos dominantes, desde la época de la Colonia hasta nuestros días.

Esta caracterización de pueblo originario permite a estudiosos de la antropología recrear el pasado de la Ciudad de México, hacer tangible y visible su presente con sus diferencias, estudiar su cultura de tradición mesoamericana y, por ende, su patrimonio cultural intangible y, sobre todo,

dar cuenta de su resistencia y permanencia a lo largo de tantos años. Si bien el término nace con un acento político, ha adquirido una connotación académica, merced a las aportaciones de varios antropólogos. Citemos de nuevo a Andrés Medina (2007: 18) respecto al inicio del uso del término de “pueblo originario”:

[...] el término de “originario” plasmado en el Convenio 169 de la OIT, que si bien se refiere a los pueblos indígenas, genéricamente, es tomado por los pueblos con el fin de eludir la carga estigmatizante y racista que tiene el término “indio”. No es claro el momento en que se da esta toma de posición, pero los pueblos más activos políticamente han sido los del sur del Distrito Federal y es posible que entre ellos se haya llegado a proponer esa identidad.

Medina (comunicación personal, 2007) también considera que no existe un consenso en torno a la caracterización de pueblo originario de la Ciudad de México, y advierte que lo importante es que el término alude a una identidad política y cultural. Por eso propone examinar a cada pueblo como un sistema vivo, articulado en forma simbólica con otros pueblos —red de reciprocidades e intercambios—, toda vez que manifiestan una enorme vitalidad y reinventan de modo constante su vida comunitaria con una lógica mesoamericana, como sucede en Iztapalapa. Sin embargo, presentan elementos culturales similares.

Fiestas para la vida de Iztapalapa

El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas. Todo es ocasión para reunirse. Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres y acontecimientos. Somos un pueblo ritual. Y esta tendencia beneficia a nuestra imaginación tanto como a nuestra sensibilidad siempre afinadas y despiertas. El arte de la Fiesta, envilecido en casi todas partes, se conserva intacto entre nosotros. En pocos lugares del mundo se puede vivir un espectáculo parecido al de las grandes fiestas religiosas de México, con sus colores violentos, agrios y puros, sus danzas, ceremonias, fuegos de artificio, trajes insólitos y la inagotable cascada de sorpresas de los frutos, dulces y objetos que se venden esos días en plazas y mercados [...] El tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es originalmente: un presente en donde pasado y futuro al fin se reconcilian (Paz, 1979: 17).

La organización de la fiesta de los pueblos originarios —e Iztapalapa no es la excepción— descansa en una compleja estructura político-religiosa que la etnografía mesoamericanista designa como “sistemas de cargos”. Se trata de elaborados sistemas de participación comunitaria con múltiples acepciones, pero en general representan organizaciones históricas y políticas, además de articulaciones económicas, sociales y de prestigio. Por lo tanto, son un núcleo fundamental de la organización comunitaria, identitaria y ceremonial (Medina, 2007: 21).

Las celebraciones que se llevan a cabo durante todo el año en Iztapalapa representan un esfuerzo donde el trabajo para el bien común y los gastos económicos que hacen los mayordomos y los integrantes de los barrios refuerzan la identidad cultural, el sentido de pertenencia y la memoria histórica, elementos constitutivos del patrimonio cultural de este pueblo. En relación con la ofrenda de muertos en el panteón de Iztapalapa, don Guillermo Ramírez Ávila, uno de los encargados de este cementerio, nos dice: “El trabajo ni se siente, es cariño”.⁹

La labor para la organización de las fiestas es recíproca y su resultado es para el bien común. Esto permite que todos los miembros de la comunidad —niños, hombres, mujeres, ancianos y jóvenes— se enfoquen en un solo fin: la fiesta o celebración del santo patrón. Las contribuciones se recaudan a lo largo del año, de lo cual se encargan los mayordomos o sus familiares consanguíneos y rituales (compadres); las mujeres preparan y sirven la comida; los niños hacen mandados, esparcen o arreglan flores, y los ancianos dirigen los rituales, dan consejos o reconviene, entre otras actividades.

Las “correspondencias” son la manera particular de nombrar a la reciprocidad en Iztapalapa. Es un complejo sistema de reciprocidades entre santos, lugares sagrados, pueblos, santuarios, personas —endógeno y exógeno—, el cual asimismo tiene lugar entre vivos y muertos. Por naturaleza, las correspondencias son elementos de la identidad, puesto que al ejercerse este intercambio se permite que Iztapalapa deje constancia de su presencia y compromiso ante los otros pueblos, barrios, santuarios, y ante sus propios pobladores. Lo relevante es la presencia y el compromiso cumplido de los iztapalapenses, tal como desde hace mucho tiempo se ha hecho y seguirá haciéndose.

Veamos un ejemplo de las mismas. En los ocho barrios existe la costumbre de que en cada fiesta los santos de los otros siete barrios acudan a la capilla y fiesta del santo festejado. Éstos son recibidos por los mayordomos del santo anfitrión en los linderos del barrio y permanecen allí el tiempo que dura la celebración. Nunca falta la Sociedad de Nazarenos del propio pueblo de Iztapalapa. Esto establece un compromiso entre los barrios para acudir a las fiestas de los otros santos. A manera de “correspondencia” llegan otros santos foráneos: el Señor de los Milagros de Michoacán y el Señor de Chalma, entre otros.

El ciclo de peregrinaciones es otro ejemplo significativo del sistema de reciprocidades o “correspondencias”. Al aplicarse en las visitas, peregrinaciones, preparación de comida, ofrendas y confección de portadas florales, entre otros elementos, esta práctica cultural genera relaciones sociales como fuente de riqueza y evoca un pasado histórico propio. Así observamos que con todo este complejo ceremonial, el cual dura algunos días, se pone en marcha otro eje conceptual elaborado por Catharine Good (2007a): la memoria histórica. Sin la memoria histórica depositada en los habitantes originarios, en los mayordomos y encargados, las celebraciones no se realizarían. Este ciclo ceremonial garantiza la reproducción cultural del pueblo, y asegura la existencia y continuidad de la memoria histórica como herencia para las nuevas generaciones.

9. Entrevistado en el panteón el 30 de octubre de 2004, y entrevistado de nuevo en 2007. El señor Ramírez Ávila también es presidente de la Sociedad Florera del Medio Pueblo de Axomulco.

Fiestas patronales en Iztapalapa para preservar la identidad

“No sorprende que las fiestas de los santos representan las ocasiones más importantes en las cuales todos ‘trabajan juntos’. Al realizar estas celebraciones, el pueblo se constituye a sí mismo combinando la fuerza de todos y la intensificación de la vida ceremonial [...] generando lazos recíprocos más estrechos entre sus miembros” (Good, 2007b: 18). El trabajo etnográfico ha permitido argumentar la importancia de la celebración de las fiestas patronales como uno de los factores de la identidad cultural: “Si no se realizara la fiesta [...] pues no seríamos pueblo”. “La fiesta es del barrio, no la hace el padre (sacerdote), es del barrio.” “Sin la fiesta no existiríamos; eso no podría ser, que no hubiera fiesta”, expresó Pedro Álvarez, del barrio de San Pedro, en una entrevista durante la fiesta patronal del 26 de junio de 2002.

“La fiesta es para que los jóvenes aprendan, la conozcan; es para convivir y conocernos”, comentó por su parte el señor Neri, uno de los mayordomos del barrio de San Miguel, en una entrevista durante la fiesta patronal del 29 de septiembre de 2008.

“Los muchachos deben participar para que sepan cómo se hace la fiesta y vayan aprendiendo; algún día a ellos les tocará seguir la tradición”, manifestó otro mayordomo.

Las frases anteriores reflejan la valía de la realización de sus fiestas para los habitantes originarios; sin éstas, la comunidad quedaría negada, inexistente.

Este proceso de organización comunitaria genera y reproduce las relaciones culturales que lo construyen como colectivo, reforzando con ello la identidad del pueblo incluso frente a posibles presiones externas que pretendan desarticularlo. Los ejemplos en Iztapalapa son muchos. Basta con recordar la expropiación de las chinampas en 1985. Así, el ciclo festivo patronal se convierte en “resistencia”: se piensa en comunidad y se actúa en comunidad.

La realización de las fiestas patronales garantiza además la existencia de la comunidad, el reconocimiento y ratificación de los miembros ya existentes y la aceptación o no de los recién llegados o nuevos habitantes. Si la fiesta no se realizara, implicaría una crisis para la vida cultural; el pueblo dejaría de existir.

En una entrevista con Leopoldo Cedillo Ramírez, secretario de los encargados del Señor de la Cuevita, del barrio de La Asunción, él refirió: “Si no hacemos la fiesta, no nos conoceríamos y los jóvenes no conocerían a los demás, y los otros pueblos no nos conoceríamos. Es como si no existiéramos [...] como las nuevas colonias [...] que nadie los conocemos porque no tienen raíces aquí. Porque nada más tienen su casa o terreno pero nadie sabe de ellos, porque no participan; pues entonces no existen”.

Este último testimonio resulta crucial para explicar la importancia de la participación de la comunidad durante la fiesta. Se sabe que si algún miembro del barrio se niega sin argumentos convincentes a dar la cooperación correspondiente, corre el riesgo de quedar excluido de la comunidad: “Si no cooperan con el pueblo es como si no existieran, porque no tienen ningún recibo para comprobar su compromiso; entonces no viven aquí”, expresó Daniel Cisneros Aquino, mayordomo del Señor de la Cuevita, advocación de las chincoleras.



Representación de La Última Cena de Jesucristo con sus apóstoles en Iztapalapa, Ciudad de México, febrero de 1954. **Fotografía** Fondo Nacho López (núm. inv. 374626), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFOP. FN, México.

La situación es clara: la pertenencia de un individuo a la comunidad se mide por su participación, su reciprocidad, su trabajo en las actividades comunitarias y, dentro de éstas, las festivas.

Por otra parte, el modelo de festejo que se debe seguir durante la fiesta patronal constituye otro elemento crucial en la lógica de la reproducción de la identidad del grupo. La fiesta se debe realizar “como debe ser”, porque así lo marca la tradición, porque “la fiesta debe hacerse como es la costumbre”, “porque así siempre se ha realizado, porque así nos enseñaron”. Catharine Good (1994) llama a esto “herencia común”; es decir, se trata de un patrón de continuidad que se conserva mediante la tradición oral, comprendido como actos repetitivos “al modo tradicional”, “como se nos enseñó”. Las formas y el contenido que deben seguirse en los festejos, procurando que todo se realice conforme a la costumbre heredada, garantizan que la tradición —y con ésta la identidad del grupo— continúe a lo largo del tiempo.

Compartiendo territorio para hacer comunidad

Ahora bien, para que las fiestas se lleven a cabo se requiere de territorio, que es la comunidad. Por lo tanto, la comunidad es el espacio donde los pueblos originarios viven, celebran sus fiestas, entierran a sus muertos y veneran a su santo patrón. Asimismo es el lugar donde deciden sus asuntos

y rigen su vida cotidiana. La comunidad es el centro de la “identidad”, cuyos habitantes se definen como pertenecientes a un pueblo en particular, diferentes a sus vecinos, aunque éstos hablen su misma lengua y tengan una cultura muy parecida. Con este referente comunitario los habitantes de Iztapalapa expresan su “cultura”, su “identidad”, su “memoria histórica” a través de las fiestas patronales de sus barrios.

Al respecto, Félix Báez-Jorge (2004: 58) refuerza la tesis de que con sus ritos y ceremonias las fiestas patronales fortalecen y reproducen la identidad de los pueblos:

En efecto, las actividades rituales generan un “sentido de solidaridad entre los participantes” y “fabrican en cierto modo interpretaciones que se imponen al mundo exterior a ellos”, según lo advierte Rappaport (*ibid.*: 317 y 377). En un orden de ideas semejante, la pesquisa desarrollada por Catharine Good Eshelman entre los nahuas del Alto Balsas (Guerrero) evidencia que los santos y las fiestas funcionan como símbolos públicos que confieren una identidad proyectada hacia el interior comunitario [...] a partir de los rituales se distribuyen responsabilidades y derechos sociales; se regulan reciprocidades y se fortalece la identidad étnica, dado que el ritual es el “núcleo” fundamental en que se articula la sociedad y la cultura. Advertía además que los rituales operan como “instrumentos de incautación de los símbolos cristianos” y como reguladores de la organización social.

La aseveración anterior enfatiza de nuevo en la importancia de la fiesta patronal como símbolo identitario, la distribución de obligaciones sociales y la ordenación de reciprocidades. Todo esto, como se ha insistido, parte de la “reproducción cultural”.

El entrelazamiento de relaciones familiares y comunitarias para las fiestas otorga a los iztapolapenses una gran capacidad de reproducción cultural. En Iztapalapa hay aproximadamente 60 fiestas religiosas. Son días en que se rompen las normas laborales y de la vida urbana. Las procesiones atraviesan los barrios y la calzada Ermita Iztapalapa. Las columnas de fieles recorren el espacio ritual, marcan el territorio sagrado, cambian su tradicional sendero merced a que en tal calle o casa sus habitantes no cooperaron. Este cambio de rumbo forma parte de las sanciones que ejerce la comunidad; otra sanción es la colocación de grandes periódicos murales en las paredes de entrada de las capillas barriales, donde se detalla la cooperación económica, familia por familia, calle por calle, y ahí donde no hubo reciprocidad se señala un cero con números rojos.

A pesar de que Iztapalapa perdió sus chinampas, en su calendario ritual se observan algunos elementos culturales relacionados con el “ciclo agrícola”. Por ejemplo, durante la fiesta patronal del barrio de San Pedro la procesión se realiza con los feligreses portando plantas de maíz; además, este barrio conserva una pequeña zona agrícola chinampera. Otra de las expresiones de la memoria histórica, a mi juicio la más significativa de su identificación con el pasado agrícola, es la existencia de dos sociedades floreras, una del medio pueblo de Axomulco y otra del medio pueblo de Atlalilco, cuyas labores principales consisten en elaborar las portadas para las fiestas barriales, sobre todo para las dos festividades

de mayor importancia del pueblo: la fiesta del Señor de la Cueva y la fiesta de san Lucas Evangelista, santo patrón de Iztapalapa.

Estas sociedades floreras tienen el honor de realizar las portadas en dos sitios sagrados significativos: en la iglesia de Tepalcingo, Morelos, el tercer viernes de Cuaresma, cuando se lleva a cabo una de las ferias regionales más representativas del área mesoamericana —de acuerdo con la información proporcionada por Catharine Good (véase también Bonfil, 1971)—, y en la basílica de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre de cada año. Además, una de las sociedades floreras, la del barrio de San Pedro del medio pueblo de Axomulco, organiza una visita-peregrinación a la Virgen de Loreto, patrona de Cuernavaca, cuyo templo se localiza en Tlaltenango, barrio de la capital morelense: una reciprocidad o compromiso adquirido, a decir de los encargados, desde 1889. Como en los otros santuarios referidos, esta sociedad florera elabora la portada de la iglesia.

Considero que estas dos significativas sociedades floreras de Iztapalapa y su quehacer ritual y festivo son uno de los vestigios del pasado agrícola y lacustre. El recuerdo de que en las orillas de las chinampas se cultivaban flores se mantiene en las ofrendas de muchos de los pueblos del área mesoamericana, donde se donan y portan flores, frutas, verduras y maíz. Al respecto, el señor Ángel de la Rosa (s.f.: 38), habitante y estudioso de este pueblo originario, afirma: “Las portadas elaboradas con flor natural son un legado de nuestros antepasados: obras de arte diseñadas por verdaderos decoradores populares, realizadas con gran colorido y simetría, lo que les ha valido importantes distinciones, entre ellas las de autoridades eclesiásticas”.

¿Por qué afirmo que el uso de flores en ofrendas, portadas y procesiones son una remembranza del pasado agrícola chinampero? Para demostrarlo, cito en primer lugar a Joseph Antonio Alzate y Ramírez, quien narra que en las chinampas se cultivaban profusamente flores como el cempasúchil y las amapolas, y además consigna en su *Gaceta de Literatura de México*, escrita en 1791, el cuidado y aprecio que los antiguos habitantes de México le tenían a las flores:

Como México es el país de las flores, y en el que se ven todos los días y a todas horas, se cultiva en las chinampas una especie de chícharo, que no sirve para el sustento pero que recrea a la vista y al olfato [...] en las chinampas de Ixtacalco se cosechan flores de amapolas de más de tres pulgadas de diámetro [...] cortan los botones, no se ve una sola flor, vienen los compradores, y el comerciante de flores no hace otra cosa que pasar rápidamente la mano por la parte superior del botón, y al punto se presenta una hermosísima amapola: de forma que puede decirse que los indios son unos poseedores del grande secreto de presentar un jardín instantáneamente (Alzate, 1983: 24).

La cita anterior no sólo auxilia mi conclusión acerca del significado agrícola chinampero de las sociedades floreras de Iztapalapa. Otra prueba relevante son los registros etnográficos que dan cuenta de la actual importancia que tienen estas sociedades para Iztapalapa y otros pueblos de la cuenca, con sus portadas y la jerarquía de los santuarios a los cuales dedican su quehacer ritual. Las sociedades

floreras son, por lo tanto, una destacada especialidad cultural identitaria de la vida ritual de Iztapalapa,¹⁰ lo cual asimismo las hace formar parte de su patrimonio cultural inmaterial.¹¹

Las sociedades floreras se llaman también “hermandades” o asociaciones, las cuales realizan preferentemente su actividad a escala barrial, aunque de igual modo se unen en fechas especiales para ofrendar fuera de su barrio e incluso fuera de Iztapalapa. En el aspecto ritual, representan a cada medio pueblo de Iztapalapa y tienen una participación especial en las fiestas del Señor de la Cueva, en cuyo santuario instalan dos portadas: una en la fachada y otra en el altar principal. Las portadas son una ofrenda que cada medio pueblo le brinda al santo a través de sus sociedades.

Al igual que todos los trabajos de la vida ceremonial, la elaboración de estas portadas requiere de una organización comunitaria, coordinada por las personas que integran estas sociedades. Dado que su objetivo es ofrendar, esta labor contiene una significación distinta a la de la obligatoriedad. El funcionamiento de las sociedades floreras se organiza mediante una mesa directiva compuesta por un presidente, un secretario y un tesorero. La parte más importante de estas agrupaciones son los encargados y socios. El elemento fundamental es el maestro florista, en quien recae la tarea sustancial de diseñar, ordenar, matizar colores y escoger las flores. Los maestros floristas de Axomulco son Juan Cabrera y Pánfilo Roldán. Los de Atlalilco son los maestros René Ayala y Marcelino Peralta.

Por último, es importante indicar que las funciones de quienes participan en las sociedades floreras tienen una temporalidad distinta a la de las mayordomías; es decir, no duran en su cargo un año, sino que permanecen mientras lo deseen y puedan hacerlo. Esto indica la especialización que adquieren los maestros floreros, por lo que no es fácil sustituirlos.

En Iztapalapa existen cinco festividades, llamadas “fiestas grandes”, que congregan a todos los barrios que integran los dos medios pueblos: las fiestas del Señor de la Cueva (las dos últimas semanas de septiembre), Semana Santa, la fiesta de San Lucas (18 de octubre), la fiesta de la Virgen del Carmen (16 de julio) y la peregrinación a la Villa de Guadalupe (12 de diciembre).¹² El registro etnográfico mostró otras fiestas que reúnen a los dos medios pueblos pero que no son reconocidas por los propios habitantes como fiestas mayores o “grandes”; sin embargo, con el ánimo de presentar un registro ceremonial lo más completo posible de las festividades de este pueblo, menciono también las del Señor de la Cueva del Martes de Carnaval, el Señor de la Cueva de los Comerciantes (segundo domingo de mayo) y las celebraciones del día de la Santa Cruz y la Sociedad (3 de mayo), esta última asociada directamente con la aparición del Señor de la Cueva. Aunque las úl-

10. Para elaborar este apartado sobre las sociedades floreras fueron importantes varias fuentes: los registros etnográficos de Mendoza, Maldonado y los propios, obras de historiadores y cronistas, y finalmente otros textos de estudiosos de la historia del pueblo, como los del señor Ángel de la Rosa Blancas.

11. Consúltase a Bernal Díaz del Castillo sobre el jardín de Iztapalapa, así como las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés y a Alexander von Humboldt respecto al cuidado y el cariño que los mexicanos le tienen a las flores.

12. Según Carlos Garma, existen sólo tres fiestas que unen a los dos medios pueblos y a los ocho barrios: las del Señor de la Cueva, la peregrinación a la basílica de la Virgen de Guadalupe y Semana Santa. No obstante, el trabajo de campo demostró que en realidad son cinco las fiestas consideradas como “grandes” por los habitantes de Iztapalapa, aquéllas que reúnen a Atlalilco y Axomulco y sus respectivos barrios. Aparte se detallan otras que, sin estar catalogadas como grandes, cumplen la misma función (Garma, 2010: 67-68).



Soldados romanos a caballo tocan trompetas al representar la Pasión de Cristo en Iztapalapa, Ciudad de México, febrero de 1954. **Fotografía** Fondo Nacho López (núm. inv. 374650), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFO. FN, México.

timas cuatro celebraciones son dedicadas a la advocación principal de Iztapalapa, no se reconocen como fiestas grandes.

Además de estas fiestas grandes, a decir de los habitantes originarios de Iztapalapa existen las “fiestas menores”, correspondientes a los santos patronos de cada barrio, con sus respectivas “vísperas”, días principales y “octavas” o fin de fiesta, lo cual suma aproximadamente 60 celebraciones, a las que se agregan las de Pascua, Semana Santa, Día de Muertos, la Santísima Trinidad, Jueves de Corpus, el carnaval, las peregrinaciones, las correspondencias, la del Señor de Jerusalén, Año Nuevo, Día de Reyes, Miércoles de Ceniza y el Santo Jubileo, entre otras, para un total de 70 o más fiestas distribuidas a lo largo del año.

Existe también una división simbólica entre las mayordomías de las “imágenes chicas” y las “imágenes grandes”. Algunos las conocen como “imágenes de la fiesta grande” e “imágenes de la fiesta chica”. De acuerdo con lo anterior, san Lucas, el Señor de la Cuevita, la Virgen del Carmen, la Virgen de Guadalupe y la Sociedad de Nazarenos, entre otras, son imágenes de mayordomías grandes.¹³

Esta compleja organización ritual descansa en el sistema de cargos. Si consideramos que cada mayordomía tiene un ciclo anual de actividad ceremonial mínimo de tres días activos —a) recibimiento del cargo, b) festividad del día mayor y c) entrega del cargo—, el pueblo de Iztapalapa cuenta con unos

13. Registro etnográfico de Jorge Maldonado, ayudante de investigación mencionado al principio de este trabajo.



Gente en la representación de la Pasión de Cristo, Iztapalapa, Ciudad de México, febrero de 1954. **Fotografía** Fondo Nacho López (núm. inv. 374321), Secretaría de Cultura/INAH/SINAFOP. FN, México.

120 días de actividad ceremonial durante el año. Aparte están los tiempos en que los mayordomos recorren las calles y domicilios del barrio con su “mandita”, pidiendo la colaboración de los vecinos, lo cual suele ocurrir los fines de semana. Al respecto consigno una aseveración del señor De la Rosa (s.f.: 27), habitante de Iztapalapa, quien demuestra la importancia irremplazable de las organizaciones comunitarias, cuya esencia son las mayordomías: “Los actos y momentos de una mayordomía son verdaderos rituales religiosos, se celebran con gran solemnidad, son leyes de la costumbre y la tradición”.

Debe destacarse que los habitantes de Iztapalapa de ambos medios pueblos revelaron un dato importante que no se incorporó en el *Calendario ritual de Iztapalapa*, un disco interactivo de divulgación (Garza y Morales, 2008). La referencia consiste en que, además de las mayordomías, existen otras organizaciones comunitarias llamadas “sociedades de los encargados”. Para cada mayordomía hay una sociedad de encargados que congregan a personas de distintos barrios. Se trata de corporaciones de vecinos cuya responsabilidad mayor es preservar las mayordomías; es decir, su responsabilidad es de alta significación, pues ellos son los depositarios del saber de los tiempos, pasos y formas de los actos rituales. Al igual que las mayordomías, sus reglas no están escritas y se transmiten de manera oral de padres a hijos. Su compromiso es prácticamente hereditario y no tiene término, a diferencia de las mayordomías. Sus trabajos son varios: estar pendientes de que no le falte mayordomía a la Santa Imagen —se refieren al Señor de la Cueva—, así como estar presentes en cada solicitud, entrega y

funciones de todas y cada una de las mayordomías del pueblo de Iztapalapa. El dato de las sociedades de encargados aumenta en forma significativa el número de organizaciones rituales y sus integrantes.

Conclusiones

Como pueblo originario situado en una de las más grandes metrópolis del mundo, Iztapalapa conserva, reproduce y utiliza una lógica cultural propia que revitaliza a los pueblos comunitarios. En este texto, por medio del análisis y la valoración del ciclo ceremonial, se exploraron los procesos de construcción, reelaboración y reproducción cultural que mantienen vivo a este pueblo originario de la Ciudad de México. Se ha demostrado que Iztapalapa tiene una continuidad cultural e histórica que se expresa de manera flexible y genérica en todo el ceremonial brevemente presentado. Una frase exclamada por un habitante de Iztapalapa resulta ilustrativa en este sentido: “No podemos romper la tradición, dejaríamos de ser dignos hijos de Iztapalapa”.¹⁴ Lo anterior reitera el compromiso de los habitantes de seguir con su tradición cultural en todos los ámbitos, como persona, familia y pueblo.

En un universo de pobreza y carencias la vida ritual mesoamericana se manifiesta. En el antiguo, bello y heroico señorío chinameca los iztapalapenses reproducen su cultura y recrean su pasado histórico. Por eso este pueblo originario forma parte de la Ciudad de México sin renunciar a su identidad y su cultura de raíz mesoamericana

A lo largo de este trabajo demostré que el ciclo ritual de Iztapalapa es extenso y significativo, y que al ejecutarse año tras año refrenda a la comunidad como pueblo originario de tradición cultural mesoamericana; de manera simultánea, todos los elementos propios del mismo —Semana Santa, el ciclo ritual, el Señor de la Cuevita, sus sociedades floreras, el cerro de La Estrella, el recuerdo de su pasado lacustre— son símbolos de identidad y forman parte del patrimonio cultural vivo, inmaterial y étnico de Iztapalapa y de la Ciudad de México.

Bibliografía

- Alzate y Ramírez, Joseph Antonio de (1983). “Memoria sobre agricultura (1791)”. En Teresa Rojas Rabiela (comp.). *La agricultura chinameca. Compilación histórica*. Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Báez-Jorge, Félix (2004). “Prólogo”. En Johanna Broda y Catharine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-Conaculta [Etnografía de los pueblos indígenas de México].
- Bonfil Batalla, Guillermo (1971). “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)”. *Anales de Antropología* [sobretiro], VIII.

14. Guillermo Ramírez Ávila, del barrio de La Asunción, encargado del panteón de Iztapalapa y presidente de la Sociedad Florera del medio pueblo de Axomulco. Entrevista realizada el 1 de noviembre de 2003.

- Broda, Johanna (2001). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- ____ (2002). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista". En *La diversidad religiosa en México*. Recuperado de: <<http://www.filosofia.buap.mx>>.
- Broda, Johanna, y Catharine Good Eshelman (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-Conaculta/IIA-UNAM.
- Garma Navarro, Carlos (2010). "Iztapalapa: ritual, cultura y cambio". *Iztapalapa*.
- García Mora, Carlos (1975). "Iztapalapa, tradicionalismo y modernización". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 2, 11, marzo-abril, p. 11-p. 27.
- Garza Marcué, Rosa María (2007). "Patrimonio cultural intangible y reproducción cultural, etnografía de las fiestas de Iztapalapa". En *Memorias del Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*. Sevilla. Disco compacto.
- ____ (2008). *Comida ritual del Día de Muertos en Culhuacán e Iztapalapa, pueblos originarios de la Ciudad de México*. Trabajo presentado en el XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, organizado por ALER, Bogotá.
- ____ (2012). *Ayer es siempre todavía. Reproducción cultural y patrimonio: etnografía de la vida ceremonial de Iztapalapa* (Tesis de Doctorado en Antropología). ENAH, México.
- ____ (2013a). "Comida ritual del Día de Muertos en Culhuacán e Iztapalapa, pueblos originarios de la Ciudad de México". En Catharine Good y Laura Corona (coords.). *Comida, cultura y modernidad en México, perspectivas antropológicas e históricas*. México: ENAH.
- ____ (2013b). "La vida ceremonial como patrimonio vivo en Iztapalapa, pueblo de la Ciudad de México". En Catharine Good y Laura Corona (coords.). *Comida, cultura y modernidad en México, perspectivas antropológicas e históricas*. México: ENAH.
- Garza Marcué, Rosa María, y María Elena Morales (coords.) (2008). *Calendario ritual de Iztapalapa*. México: INAH. Disco interactivo de divulgación.
- Good Eshelman, Catharine (1994). "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua". *Cuicuilco*, 1 (2), septiembre-diciembre.
- ____ (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- ____ (2004a). "La vida ceremonial en la construcción de la cultura". En Johanna Broda y Catharine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-Conaculta/IIA-UNAM.
- ____ (2004b). "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En Johanna Broda y Catharine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-Conaculta/IIA-UNAM.

- _____ (2007a). "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36.
- _____ (2007b). "Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural". *Mirada Antropológica*, 6.
- Good, Catharine, y Laura Corona (2012). *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas. Decidir, consumir y comer* (2ª reimpresión). México: ENAH-INAH/Conacyt.
- Medina, Andrés (2007). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: IIA-UNAM/UACM.
- Paz, Octavio (1979). "Todos Santos, Día de Muertos, en México". En *Obra de Octavio Paz*. México: Promex.
- Peña, Guillermo de la (coord.) (2011). *La antropología y el patrimonio cultural de México* [t. III de la serie coordinada por Enrique Florescano *El patrimonio histórico y cultural de México (1810-2010)*]. México: Conaculta.
- Rosa Blancas, Ángel de la (s.f.). "El Señor de la Cueva del pueblo de Iztapalapa". *Late Iztapalapa*.
- Villoro, Luis (1993). "Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos". En *Derechos Humanos y Minorías. II Seminario Eduardo García Máynez sobre Teoría y Filosofía del Derecho*. México: ITAN/UIA, septiembre.