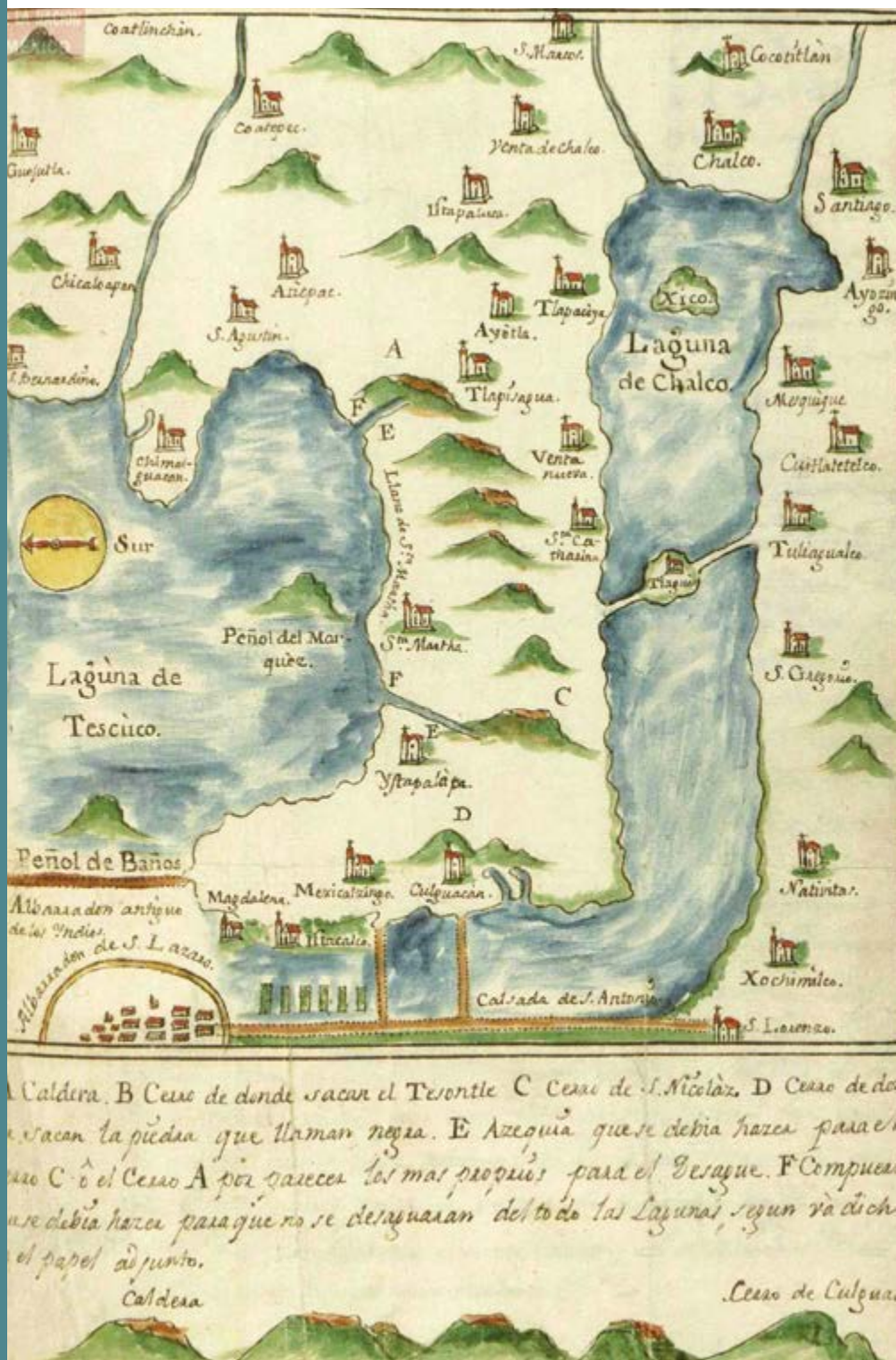


Rutas de Campo

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO-JUNIO DE 2019

Núm.
5



IZTAPALAPA:
memoria y cultura



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González
SECRETARIA TÉCNICA

Pedro Velázquez Beltrán
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Rebeca Díaz Colunga
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Jaramillo
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



IMAGEN DE PORTADA
AGN, Fondo Tierras, vol. 1692, exp. 1, f. 52.
“Mexicalcingo, Churubusco, Tetepilco, Ixtapalapa y Culhuacán”



IMAGEN DE CONTRAPORTADA
Detalle tomado de la imagen de portada

RUTAS DE CAMPO

Segunda época, año 3, núm. 5
Enero-junio de 2019

DIRECCIÓN
Paloma Bonfil Sánchez

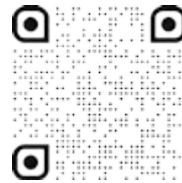
CONSEJO EDITORIAL
Juan Manuel Argüelles San Millán
Eduardo González Muñiz
Cuauhtémoc Velasco Ávila
Julio Alfonso Pérez Luna
Bernardo Yáñez Macías Valadez
Amalia Attolini Lecón
José Íñigo Aguilar
Héctor Manuel Enríquez Andrade

COORDINACIÓN ACADÉMICA
Rosa María Garza Marcué
Raúl Arana Álvarez
Karla Peniche Romero

EDICIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO
Bruno Aceves Humana
Esteban Velarde Dordelly
Marco Antonio Campos Zapata
Sergio Pliego Fuentes

DISEÑO DE PORTADA Y FORROS
Itzia Iraís Solís González

DIAGRAMACIÓN
Raccorta



QR Rutas de Campo

Rutas de Campo, segunda época, año 3, núm. 5, enero-junio de 2019, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-122318305100-102; ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de título y contenido: en trámite, ambas cursadas en la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 15 de junio de 2020, con un tiraje de 500 ejemplares.

ÍNDICE

Introducción. Iztapalapa, un pueblo originario de la Ciudad de México	3
Rosa María Garza Marcué y Karla Peniche Romero	
IZTAPALAPA	
Ceremonia para la vida: vida para la ceremonia	10
Rosa María Garza Marcué	
Iztapalapa y su paisaje a través del tiempo	32
Teresa Rojas Rabiela	
Iztapalapa. Corporación religiosa de un pueblo chinampero (1971-1972)	41
Carlos García Mora	
CERRO DE LA ESTRELLA EN IZTAPALAPA	
Descubrimiento y conservación del basamento del templo del Fuego Nuevo	62
Raúl Martín Arana Álvarez	
Villa Estrella, un sitio arqueológico olvidado en el cerro de la Estrella	71
Susana Victoria Gurrola Briones	
El Santuario, sitio arqueológico en el cerro de la Estrella, Iztapalapa	78
Juana Moreno Hernández	
Simbolismo e identidad del cerro de la Estrella	88
Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Jorge Arturo Talavera González	

Ceremonias, fiestas y rituales que se realizan en el cerro de la Estrella, Iztapalapa	98
Josefina del Carmen Chacón Guerrero	
A la sombra del Gólgota: continuidades y discontinuidades en las observancias rituales en el cerro de la Estrella	106
Christophe Helmke e Ismael Arturo Montero García	
La cruz del papa Juan Pablo II en el predio de La Pasión del cerro de la Estrella, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México	122
Jorge de León Rivera	
SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA	
Semana Santa y su simbología	130
Sonia Iglesias y Cabrera	
Representación e imagen: Semana Santa en Iztapalapa	144
Juan Carlos Valdez Marín	
La procesión y el discurso: Semana Santa en Iztapalapa	150
Francisco Alatraste Torres	
Los insólitos caminos de la tradición: Semana Santa en Iztapalapa	157
Mariángela Rodríguez	
El Señor de la Cueva fundacional, pieza clave que propició el origen histórico y simbólico de la representación de Semana Santa en Iztapalapa	173
Naín Alejandro Ruiz Jaramillo	
La representación de la Pasión y muerte de Cristo en los ocho barrios de Iztapalapa	184
Beatriz Ramírez González	
Bibliografía sobre Iztapalapa	194
Karla Peniche Romero	

INTRODUCCIÓN

Iztapalapa, un pueblo originario de la Ciudad de México

Era Iztapalapa una ciudad considerable situada casi en el cabo de una pequeña península que se formaba entre los dos lagos, el de agua salobre al norte y el de agua dulce al sur. Uníase esta península a la isleta de México por medio de una ancha calzada de dos leguas y media de largo, fabricada muchos años antes entre las aguas del lago. El vecindario de Iztapalapa era de 12 000 casas, fabricadas por la mayor parte en islotes del lago salobre en cuyos contornos había innumerables sementeras y jardines nadantes.

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO (2009)

Nunca es tarde para saldar pendientes. El número especial de *Rutas de Campo* dedicado a Iztapalapa que hoy presentamos era una deuda que tenía el INAH con los pobladores de esa región, de modo que con esta publicación cumplimos con la obligación de resaltar la importancia histórica y cultural de Iztapalapa en la cuenca de México, y a la vez devolvemos a sus habitantes —nuestros primeros interlocutores— los resultados de las investigaciones que antropólogos, historiadores y arqueólogos hemos obtenido a lo largo de varios años de exploración en el seno de la comunidad iztapalapense.

Iztapalapa, antigua península de la cuenca de México,¹ bañada en su lado norte por el lago de Texcoco y en su lado sur por el lago de Chalco, forma parte de la Ciudad de México sin renunciar a su identidad y cultura de raíces mesoamericanas.

Este espacio geográfico fue la semilla de culturas elaboradas y complejas, a las cuales se refiere Charles Gibson (2007: 6) cuando comenta: “Resulta tentador preguntarse qué engendró, además de los lagos y montañas, la larga procesión de civilizaciones indígenas allí, qué secuencia de ‘estímulo y respuesta’ convirtió este valle en la sede de culturas nativas tan altamente desarrolladas”.

1. “El valle de México es una región pequeña en comparación con la totalidad del territorio del imperio azteca, pero lo intrincado de su historia indígena no debe medirse en términos de dimensiones físicas... técnicamente no es un valle sino una cuenca que carece de salida natural” (Gibson, 2007: 5).

En su obra *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Gibson sostiene que el cerro de La Estrella o Huixachtécatl probablemente formó parte del territorio de Culhuacán —hasta la fecha una parte del cerro de La Estrella pertenece a Culhuacán y la otra parte al pueblo de Iztapalapa—.

Iztapalapa era un señorío semiindependiente y exento de tributo debido a sus lazos de parentesco con los gobernantes mexicas, lo cual no lo eximió de algunas obligaciones económicas ni de la prestación de servicios laborales y militares. De acuerdo con Virve Piho, Cuitlahuatzin II fue nombrado señor de Iztapalapa —su último gobernante—; era hermano del emperador mexicana Moctezuma Xocoyotzin, y tras la muerte o asesinato de éste pasó a ser señor de Tenochtitlan por un corto tiempo, ya que lo venció la viruela, una enfermedad desconocida en este continente y entonces mortal. Mejor conocido como Cuitláhuac, este personaje histórico es un orgullo de los iztapalapenses.

El *Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles de Iztapalapa* contiene información que contribuye a dar una justa idea de esta región del oriente de la actual Ciudad de México:

Iztapalapa se convirtió en una villa enteramente mexicana y se desarrolló de manera notable. Debido a sus sistemas de calles y canales rectos era considerada como una de las localidades mejor urbanizadas en la orilla de los lagos, e incluso es probable que los mexicas se inspiraran en su traza para diseñar la construcción de la gran Tenochtitlan. Moctezuma Xocoyotl estableció en Iztapalapa un jardín botánico, el más grande del valle de México, donde se cultivaban plantas de ornato y medicinales propias de tierras templadas. Había también estanques con peces y criadero de aves, todos edificadas en cantería y vigas de cedro, con patios muy espaciosos (Lombardo y Serrano, s.f.: 14).

La importancia de Iztapalapa como pueblo ribereño y lacustre es asimismo señalada por Clavijero (2009: 3) cuando afirma que: “Al otro lago da nombre la célebre ciudad y corte de Texcoco y entre ambos se forma la pequeña península de Iztapalapan [...] había parte en las isletas y parte en las riberas de los lagos otras 12 ciudades bien grandes, y en todo el recinto del valle por lo menos 40 ciudades considerables, de las cuales las mayores eran Xochimilco, Mizquic, Cuitláhuac (hoy Tláhuac), Chalco, Atzcapotzalco, Iztapalapan [...] que al presente no son ni la vigésima parte de lo que eran”.

Esta breve reseña histórica de los antecedentes prehispánicos y del periodo previo a la Conquista española da cuenta de la importancia que tuvo Iztapalapa para los pueblos de la cuenca de México.² Su relevancia como pueblo originario de la Ciudad de México se ha empezado a valorar en años recientes, tras haber sido menospreciada durante largo tiempo debido a la historia de “invisibilización” a que han sido sometidos éste y los demás pueblos originarios del país, en particular aquellos de procedencia prehispánica asentados en contextos urbanos actuales.

2. Esta breve reseña histórica está tomada del libro en preparación *Ayer es siempre todavía. Reproducción cultural y patrimonio: etnografía de la vida ceremonial de Iztapalapa*, de la autoría de quien esto suscribe.

Reconocer y demostrar cómo estos pueblos inmersos en los grandes conglomerados ciudadanos mantienen, recrean y tejen relaciones sociales que construyen comunidad al mantener viva su tradición cultural mesoamericana es de vital importancia histórica, cultural y política. Cabe destacar que, justo porque Iztapalapa recrea día tras día su dinámica propia de la vida de un pueblo, ocurre una serie de intensas interacciones sociales generadas por medio de las actividades cotidianas y los ciclos ceremoniales. Esta participación comunitaria activa otorga a los iztapalapenses un sentido de pertenencia, un cimiento, una base material y simbólica de su identidad. Desde la perspectiva de pueblo originario, nuestra publicación intenta contribuir al conocimiento etnográfico e histórico, así como al reconocimiento de las diferencias culturales en la Ciudad de México.

Iztapalapa no se entiende sin Semana Santa, como no se entiende sin el cerro de la Estrella, con el templo del Fuego Nuevo en su cúspide y sus cuevas, su ciclo ceremonial y sus célebres sociedades floreras, todas estas manifestaciones del patrimonio cultural singular del pueblo, construidas y preservadas en forma colectiva. Así, mientras la llamada modernidad se empeña en destruir territorios y significados, los pueblos se empeñan en preservarlos y construirlos.

Lo anterior explica por qué este número de *Rutas de Campo*, luego de tres artículos que contextualizan la organización ritual, festiva y comunitaria del pueblo de Iztapalapa, privilegia los artículos arqueológicos que dan cuenta de la historia prehispánica del cerro de la Estrella.

En el primer bloque se analiza, desde la historia y la antropología, el devenir y permanencia de Iztapalapa, pueblo originario de la Ciudad de México.

En “Ceremonia para la vida: vida para la ceremonia” se plantea que Semana Santa es sólo una de las ceremonias que integran el complejo ciclo festivo en Iztapalapa. Apoyado en la etnografía y la historia, en el texto se describen las características de ese calendario ritual, enmarcadas en tres conceptos: patrimonio cultural vivo o inmaterial, rituales de tradición cultural mesoamericana y la importancia de este ciclo festivo como parte de la reproducción cultural y social del pueblo de Iztapalapa. La autora insiste en que reducir el ciclo ceremonial de Iztapalapa exclusivamente a la representación de la Pasión implicaría limitar el análisis de un extraordinario proceso ritual pleno en contenidos que teje relaciones sociales entre barrios, santos, santuarios y pueblos aledaños.

En “Iztapalapa y su paisaje a través del tiempo” Teresa Rojas Rabiela describe, con el apoyo de textos e imágenes históricos, el entorno lacustre y ribereño de Iztapalapa desde la Conquista española, con énfasis en el periodo novohispano. La autora informa de manera minuciosa sobre las chinampas, los productos que allí se cultivaban o elaboraban y que eran vendidos o intercambiados en la vecina Ciudad de México. Se trata de una colaboración para investigaciones posteriores, ya que aporta nuevos conocimientos acerca de Iztapalapa y la cuenca de México.

Carlos García Mora ofrece “Iztapalapa. Corporación religiosa de un pueblo chinampero (1971-1972)”, artículo etnográfico —como el propio autor lo define— de un antiguo poblado típicamente campesino hasta 1950, cuando fue absorbido por la Ciudad de México. Al igual que en la colaboración previa, en este trabajo se afirma que tal absorción no hizo desaparecer del todo la organización religiosa ni

a sus encargados. García Mora proporciona una explicación plausible sobre el origen de Atlalilco y Axomulco, los dos medios pueblos que conforman Iztapalapa. Resulta interesante comparar este espléndido trabajo, el cual remite a Iztapalapa en la década de 1970, con investigaciones más recientes.

En el segundo bloque se analiza la importancia del cerro de La Estrella como polo de tradiciones y referencias.

“Descubrimiento y conservación del basamento del templo del Fuego Nuevo”, del arqueólogo Raúl Martín Arana Álvarez, describe los orígenes del hallazgo y conocimiento del monumento conocido como templo del Fuego Nuevo, localizado en la cúspide del cerro de la Estrella, con una mención a los primeros arqueólogos que lo interpretaron. Arana hace un recuento de los trabajos pioneros de excavación a cargo de investigadores en arqueología del INAH. Por último, refiere las más recientes acciones —de las cuales él fue responsable, a partir de 2003—, enmarcadas en la investigación y conservación integral del conjunto Templo y Plaza del Fuego Nuevo, intervenido por completo con base en el Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella (PIACE).

Con su investigación “Villa Estrella, un sitio arqueológico olvidado en el cerro de la Estrella”, Susana Victoria Gurrola Briones comparte sus hallazgos en un sitio arqueológico poco conocido de ese lugar. Se trata de la información de los trabajos de investigación emprendidos en un espacio del cerro de la Estrella donde la alcaldía Iztapalapa decidió construir, en la década de 1970, un centro social que afectó gravemente a un asentamiento prehispánico del Clásico tardío y principalmente del Epiclásico, con restos evidentes y claramente diagnósticos de construcciones y materiales de la etapa tolteca.

“El Santuario, sitio arqueológico en el cerro de la Estrella, Iztapalapa” es el artículo presentado por Juana Moreno Hernández acerca del lugar donde se lleva a cabo la ceremonia de la crucifixión de Jesús, como parte de la representación que hace el pueblo de Iztapalapa en Semana Santa. La autora concluye que, al término de su participación, se aseguró la preservación de los elementos arqueológicos, así como la dignificación del sitio, abandonado por más de 15 años y convertido en basurero por los habitantes de la colonia donde se ubica esta pequeña zona.

“Simbolismo e identidad del cerro de la Estrella” es un aporte de Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Jorge Arturo Talavera González, quienes abundan en la importancia geográfica del cerro de La Estrella, así como en la explicación que tuvieron los cerros, montañas y volcanes para la cosmovisión mexica; posteriormente abordan algunos aspectos del sitio en la actualidad, como Semana Santa y el culto al Señor de la Cueva, entre otros.

La participación de la arqueóloga Josefina del Carmen Chacón Guerrero se compone de sus observaciones y los distintos usos sociales de ese sitio arqueológico. “Ceremonias, fiestas y rituales que se realizan en el cerro de la Estrella, Iztapalapa” describe en forma detallada sucesos de ceremonias, rituales y usos actuales del templo del Fuego Nuevo, en la cúspide del cerro, así como del área protegida donde se encuentran las cuevas y los espacios abiertos y culturales que forman parte del entorno natural y cultural de esa eminencia.



Christophe Helmke e Ismael Arturo Montero García presentan el texto “A la sombra del Gólgota, continuidades y discontinuidades en las observancias rituales en el cerro de la Estrella”. Los autores comparten su profundo conocimiento, producto de sus investigaciones, en que la historia apoya a la arqueología y viceversa. Asimismo relatan y analizan los eventos que evocan al Gólgota bíblico para la escenificación de la Pasión de Cristo en Semana Santa. Señalan la importancia simbólica y ritual del cerro en la actualidad debido a su relación con sus orígenes prehispánicos, al analizar mediante fuentes etnohistóricas la última ceremonia del Fuego Nuevo, en 1507, presidida por Moctezuma II. Como parte de esta descripción hacen una interesante analogía del ritual mexicana con la religión católica, al enmarcarlo en el otro ritual: Semana Santa, lo cual les permite construir una hipótesis de continuidad “híbrida” a través del fuego.

Jorge de León Rivera, otro antiguo cronista de Iztapalapa y director del Museo del Fuego Nuevo, contribuye con el artículo “La cruz del papa Juan Pablo II en el predio de la Pasión del cerro de la Estrella, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México”. En su artículo, De León hace una extensa descripción sobre el origen de la veneración a la cruz desde el siglo III hasta nuestros días, y concluye con la llamada “cruz del papa”.

Por último, en el tercer bloque se aborda el tema de Semana Santa en Iztapalapa.

Sonia Iglesias y Cabrera aporta en su trabajo “Semana Santa y su simbología” una relevante descripción histórica acerca de los significados cosmogónicos que tienen dos momentos cruciales para la religión católica: el nacimiento y la muerte de Jesús. De esta manera, el artículo provee los conocimientos necesarios para entender el aspecto religioso de Semana Santa.

El texto de Juan Carlos Valdez Marín, “Representación e imagen: Semana Santa en Iztapalapa”, ofrece una mirada alternativa del acontecimiento por medio del análisis de la imagen y la observación del suceso como una representación teatral.

Francisco Alatraste Torres colabora con el artículo “La procesión y el discurso: Semana Santa en Iztapalapa”, trabajo que se especializa en dar cuenta de las procesiones que realiza la comunidad durante la representación de Semana Santa. El autor enfoca su atención en la estructura y significado de esta manifestación religiosa mediante la lectura del lenguaje corporal, las expresiones faciales, el uso del espacio y los movimientos, entre otros elementos que forman parte del suceso. Su intención es develar las formas empleadas para transmitir el mensaje religioso, así como otra manera de entender las relaciones sociales entre los individuos pertenecientes a la comunidad de los ocho barrios de Iztapalapa.

En “Los insólitos caminos de la tradición: Semana Santa en Iztapalapa” Mariángela Rodríguez presenta un análisis histórico de Semana Santa en Iztapalapa y lo aborda como un proceso de selección y resignificación de la tradición. Para la autora, el punto de partida es la evangelización y las prácticas para su consumación; desde este enfoque enmarca, con base en una epidemia de cólera *morbus*, la realización de Semana Santa en ese lugar.

“El Señor de la Cueva fundacional, pieza clave que propició el origen histórico y simbólico de la representación de Semana Santa en Iztapalapa”, de Naín Alejandro Ruiz Jaramillo, es un estudio que



ofrece una explicación sobre la relación simbólica entre dos acontecimientos relevantes de Iztapalapa: la devoción al Señor de la Cueva y su historia, así como la representación de Semana Santa por medio de un profundo y cuidadoso análisis histórico de la representación de la Pasión en Iztapalapa y de las esculturas del Santo Entierro. Cabe destacar su reflexión sobre la trascendencia que cobran los santos entierros y santos sepulcros en cuevas, pues remiten al paisaje ritual, donde los cerros y las cuevas fueron sitios de culto en la época prehispánica.

De Beatriz Ramírez González, una de las cronistas de Iztapalapa y actual responsable del Archivo Histórico de esa demarcación, publicamos “La representación de la Pasión y muerte de Cristo en los ocho barrios de Iztapalapa”, una cuidadosa observación realizada durante muchos años y sustentada con documentación histórica acerca de los orígenes de esta representación y de los significados sociales, religiosos y culturales que tiene para la actual población iztapalapense y la propia Ciudad de México.

A manera de colofón

¿Por qué es importante esta publicación sobre el pueblo de Iztapalapa? Porque con ésta intentamos explicar la historia y las características culturales de Iztapalapa, así como su pasado y presente de tradición mesoamericana. Partimos de la aseveración de que Iztapalapa es un pueblo originario, por lo cual es importante conocer y analizar sus peculiaridades, al destacar que “pueblo” es también un término cultural con historia y arraigo, un nombre entrañable que evoca raíces, origen. Al decir “pueblo de Iztapalapa” aludimos también al territorio, a identidades, tradiciones, relaciones sociales y parentesco, entre muchos elementos más.

Este número de *Rutas de Campo* reivindica el pasado histórico de Iztapalapa y asimismo su presente, pleno de significados culturales comunitarios, con la intención de colaborar en la comprensión y reconocimiento de este pueblo originario que mantiene y recrea su presencia vital en la Ciudad de México. 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 esta comunidad ejercer sus tradiciones culturales como símbolo de identidad y reivindicar su derecho a la diferencia y su resistencia frente a la sociedad moderna.

Rosa María Garza Marcué y Karla Peniche Romero

Bibliografía

- Clavijero, Francisco Javier (2009). *Historia antigua de México*. México: Porrúa [Sepan cuantos..., 29].
- Gibson, Charles (2007). *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI.
- Lombardo de Ruiz, Sonia y Marcela Serrano (s.f.). *Coordinación e introducción del Catálogo Nacional Monumentos Históricos Inmuebles. Iztapalapa*. México: INAH/Delegación Iztapalapa.

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/SINAFO. 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/SINAFO. 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/SINAFI. 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.

Iztapalapa y su paisaje a través del tiempo

Teresa Rojas Rabiela*

¿Qué aspectos de Iztapalapa reconocerían hoy sus antiguos habitantes, aquéllos del siglo *xvi* o incluso los del *xx*? Esta pregunta me condujo a elaborar, a manera de *collage*, este artículo con textos e imágenes históricas que describen fragmentos del paisaje de Iztapalapa en distintos momentos a partir de la llegada de los españoles. No se trata entonces de un resumen de la historia del paisaje de Iztapalapa, sino tan sólo de un esbozo de determinados momentos, sobre todo del periodo novohispano. Comienzo con...

La Iztapalapa lacustre en 1519

Los primeros conquistadores españoles llegaron a Iztapalapa en 1519. Venían de Cholula y se dirigían a Tenochtitlan por una de las muchas vías existentes para los caminantes. Ellos traían caballos y gente de a pie. Ya en la cuenca de México pasaron por Chalco y continuaron hacia el sur por el camino que bordeaba la subcuenca de Chalco; luego cruzaron por la calzada-dique de (Cui)Tláhuac en dirección al norte; atravesaron la sierra de Santa Catarina y, poco antes de llegar a Iztapalapa, una vez en la planicie del lago de Texcoco, se encontraron con “una calzada como presa que está entre la laguna dulce y la salada”, descrita así por Hernán Cortés. Esta “calzada” era nada menos que el albarradón de Nezahualcóyotl, construido con el objetivo de separar en dos grandes secciones el lago central y mejorar la calidad del agua en la occidental, donde se asentaban Tenochtitlan y muchos otros poblados, así como miles de chinampas agrícolas. Posteriormente, en una fecha indeterminada, esta albarrada o albarradón quedó destruida, quizá en el curso de la guerra de conquista, y nunca fue reparada, con graves consecuencias para las obras hidráulicas de Iztapalapa y el equilibrio hídrico general de la cuenca.

Cortés (1985) describió a Iztapalapa como ciudad, y muy poblada: “Tendrá esta ciudad de Iztapalapa doce o quince mil vecinos, la cual está en la costa de una laguna salada, grande, la mitad dentro del agua y la otra en tierra firme [...] Tienen albercas de agua dulce [...] una muy grande huerta [...] y dentro de la huerta una muy grande alberca de agua dulce”.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (chepinina@hotmail.com).

Bernal Díaz del Castillo (1970), autor de otra crónica, nos legó otra entusiasta descripción de Iztapalapa: “[...] huerta y jardín, que fue cosa muy admirable verlo y pasearlo, que no me hartaba de mirar la diversidad de árboles y los olores que cada uno tenía, y andenes llenos de rosas y flores, y muchos frutales y rosales de la tierra, y un estanque de agua dulce, y otra cosa de ver, que podían entrar en el vergel grandes canoas desde la laguna por una abertura que tenían hecha, sin saltar en tierra”.

Estas dos imágenes bastan para percibir que el paisaje natural de Iztapalapa estaba muy transformado en aquellos tiempos. Su ubicación en la “costa” del lago salobre de Texcoco impuso a sus habitantes varios difíciles retos, tanto por esa calidad del agua como por las grandes fluctuaciones características del lago —diarias y estacionales—, lo cual provocaba que los suelos de las planicies fueran inundables y salitrosos. Esta condición quedó compensada y revertida gracias a la existencia de manantiales de agua que afloraban allí y a su manejo mediante obras de almacenamiento y conducción con canales y zanjas. Los conquistadores conocieron las “albercas” de almacenamiento, el vergel, los andenes —probablemente chinampas—, la “presa” —el albarradón— y la acequia que comunicaba a la huerta desde la laguna, pero es muy probable que hubiera otras más.

Al examinar ambos textos nos quedamos con la imagen de una Iztapalapa muy transformada por la acción humana. Una ciudad asentada mitad en tierra y mitad en agua, como otras muchas de la cuenca de México en aquella época (Xochimilco, Cuitláhuac, Tenochtitlan-Tlatelolco). Iztapalapa era una ciudad construida sobre suelo artificial, de seguro mediante técnicas que combinaban drenaje y construcción de suelo tipo chinampa, en particular en la parte situada “en el agua”. Esto significa que Tenochtitlan no fue una excepción y que la construcción artificial de suelo para asentamiento y con fines agrícolas fue entonces una práctica común en ese tipo de poblaciones, junto o en medio de los lagos y pantanos de la región, como propuso Ángel Palerm.

Iztapalapa en 1555

La siguiente imagen la obtenemos gracias a los tlacuilos que elaboraron el extraordinario y colorido *Mapa de Upsala*, una panorámica de toda la cuenca de México hacia 1555: la península donde Iztapalapa se ubicaba, al pie del Huizachtitlan, el cerro-huizache (cerro de la Estrella), el asentamiento “Yztapalapa”, situado en la orilla meridional de la laguna de Texcoco, con su iglesia fundada por los franciscanos, casa de comunidad —identificada por los círculos de la parte superior— y algunas casas. Sobresale un canal importante que parte de las cercanías de la casa de comunidad, el cual se dirige hacia el poniente hasta desaparecer en el entronque con la calzada México-Xochimilco (hoy calzada de Tlalpan). Asimismo, el camino por el cual arribaron los conquistadores en 1519, proveniente de Chalco y que pasa por Cuitláhuac, y por último, y digno de destacarse, el arranque del albarradón de Nezahualcóyotl, ubicado tal como lo registró Cortés, algo apartado de Iztapalapa, hacia el oriente —tres cuartos de legua, refiere él; es decir, unos 3 km—. Algo importante es que el dique aún no

está destruido. A ambos lados del mismo varios hombres en canoas o a pie cazan, pescan y recolectan con redes, salabres, fisgas y cañas de pescar.

La Iztapalapa desecada: 1575 y 1580

En 1575, cuando Bernal Díaz del Castillo ya era viejo, escribió su *Historia verdadera...*, en la que recordó lo mucho que Iztapalapa había cambiado desde su visita inicial: “[...] y ahora en esta sazón, está todo seco y siembran donde solía ser laguna. Está de otra manera mudado, que si no lo hubiera visto, dijera que no era posible que aquello que estaba lleno de agua que esté ahora sembrado de maizales”.

¿Qué provocó este cambio drástico? Probablemente una combinación de factores: la destrucción de las obras hidráulicas durante la guerra de conquista —“una guerra naval”, se ha dicho—; las epidemias derivadas de la presencia española y la consecuente falta de mantenimiento de las obras por la escasez de brazos.

Tan sólo unos años después, y gracias a que el rey Felipe ordenó hacer en todos sus reinos las conocidas como “relaciones geográficas”, Gonzalo Gallegos, corregidor de Mexicaltzingo —que por entonces era cabecera de Iztapalapa—, y Martín Cano, indio vecino de Iztapalapa y “oficial de pintor” (tlacuilo), elaboraron un texto y un hermoso mapa pictográfico de Iztapalapa, respectivamente, que nos permite hacer otro recorrido histórico y visual. En la *Relación geográfica de Iztapalapa de 1580* también colaboraron —mediante intérprete— don Alonso Axayácatl, gobernador y señor natural de Iztapalapa, los alcaldes del cabildo indio y el doctor Francisco de Loya, cura beneficiado, también conocedor de la lengua náhuatl.

En 1580 Iztapalapa conservaba parte de su carácter lacustre, sus manantiales y su infraestructura hidráulica, como se asienta en la *Relación...*, “[...] tiene la laguna grande alrededor y otras lagunas y charcos, y grande abundancia de fuentes muy apacibles a la vista, todas de agua dulce, con algunas arboledas, particularmente las casas y habitación del gobernador del dicho pueblo, donde hay unos estanques y recreaciones, diversidad de rosas y arboledas; que vienen a proceder este estanque de cinco o seis fuentes manantiales que en él hay”.

La población se encontraba muy disminuida a causa de las epidemias, pues Iztapalapa ya sólo tenía 560 tributarios: “[...] el cual dicho pueblo era en otros tiempos muy grande y muy habitado de gente y había en él muchos vecinos que pasaban más de dos mil y después acá con las enfermedades y pestilencias de *cocolistle* [...] han quedado en el número referido [...]”.

Y la caída demográfica no se detuvo ahí, pero ésa es otra historia. Por entonces las casas de Iztapalapa eran: “[...] bajas, pequeñas y de adobe, poco recias, hechas con unos terrados. En lugar de vigas, tienen morillos puestos y, a las veces, unas cañas de madera recias. Los cimientos son de piedra pesada, por razón de haber mucha en el dicho pueblo y haber canteras della de mucho valor, de donde se saca gran suma de piedra liviana para los edificios de la Ciudad de México”.

El asentamiento contaba con una “capilla muy galana y bien formada”, sólida construcción que en el mapa tiene dos minúsculas ventanas rectangulares en la parte superior y una torre con campana, cuya advocación era san Lucas Evangelista. Allí residía el vicario. Además, “en ciertos barrios del dicho pueblo” había capillas donde se celebraban cada año las fiestas de su advocación. El mapa registra cinco construcciones similares a la iglesia, aunque menores y sin campanario; las glosas indican que eran San Juan, Santa Cruz, San Cristóbal, San Felipe y Santa María —probablemente Aztahuacan.

Respecto al agua, el texto apunta la existencia de “fuentes municipales” de agua dulce; es decir, de uso general, y el estanque (alberca) en casa del gobernante: “[...] tiene [...] grande abundancia de fuentes municipales a la vista, todas de agua dulce con algunas arboledas, particularmente las casas y habitación del gobernador del dicho pueblo donde hay unos estanques y recreaciones, diversidad de rosas y arboledas que vienen a proceder estanque de cinco o seis fuentes manantiales que en él hay”.

En el mapa vemos una parte de la azul y ondulada “laguna grande” (Texcoco) situada en el norte; el topónimo de Iztapalapa, compuesto por un entramado de “piedras losas” o *iztapaltel*, enmarcado por una banda doble de agua en movimiento, rematado con chalchihuites y caracoles, y por último una “fuente de agua” contenida en una especie de estanque asociado con un canal que luego de recorrer un tramo se desvía en ángulo recto hacia el sur, perdiéndose al entroncar con el camino Cuitláhuac-México. Se trata de una obra hidráulica sin duda importante para Iztapalapa, que por cierto no se menciona en el texto.

El glifo de Iztapalapa puede simplemente indicar el nombre del lugar, pero quizá también la presencia de un manantial. Por su parte, sobre la azul “fuente de agua” llama la atención que el tlacuilo se tomara el trabajo de dibujar algunos detalles —una probable señal de su importancia para Iztapalapa—, consistentes en tres a manera de refuerzos que enmarcan el depósito: uno, el del norte, con fondo ondulado y sin color, acaso un refuerzo de piedra, y los otros dos hacia el poniente, rectángulos muy pequeños de color café-madera, enmarcados a su vez por otros dos rectángulos sin color, puestos a cada lado del canal.

El texto de la *Relación...* confirma el avance de la desecación observada por Bernal Díaz y expone sus consecuencias sobre el modo de vida de los pobladores de Iztapalapa: “[...] es tierra llana y rasa y hay muchas tierras de pan llevar donde se coge algún trigo o maíz y otras legumbres de la tierra, aunque esto no es bastante para su sustento de los naturales del porque van a otros pueblos para sustentarse dello, es tierra salitral y estéril que de ninguna manera se da fruta [de Castilla] en ella”.

Y menciona lo que quizá fue un cambio hacia una economía orientada a la recolección: “[...] la granjería de los dichos naturales del dicho pueblo es llevar a la dicha Ciudad de México yerba que ellos llaman zacate y tule para vender en unas canoas largas a manera de barquillos; crían aves y gallinas y de la dicha laguna tienen caza de ánsares y patos y otros géneros de avecillas”.

En otra parte de la *Relación...* se agrega: “[...] en algunos lugares cerca de La Laguna, hay a temporadas, que es desde fin de septiembre hasta marzo, grullas, ánsares, patos, zarapitos, garzas

y corvejones”. La agricultura continuó practicándose de temporal, en las faldas del cerro de la Estrella, “[...] un cerro famoso, así en su grandeza como en el sembrar en él y coger a sus tiempos”. Sobra decir que Iztapalapa era por entonces un importante cruce de caminos. De acuerdo con la *Relación...* de 1580: “[...] es tierra llana y camino derecho a la Ciudad [de México] y por este pueblo se pasa y va a las mayores provincias de la Nueva España por ser camino muy pasajero y camino real del puerto de la Veracruz”.

El cerro de la Estrella y la renovación secular del fuego vistos desde 1580

Durante la época prehispánica, Iztapalapa y su emblemático cerro de la Estrella (Huizachtla o Huixachtitl) fueron el escenario del ritual de la renovación del fuego, el Fuego Nuevo que en la época mesoamericana tenía lugar cada 52 años; es decir, cada siglo, cuando convergían el calendario solar y el ritual. El último ritual se llevó a cabo en 1507, y no parece casualidad que en ese mismo espacio, desde el año de 1830 hasta la fecha, tenga lugar la escenificación de la Pasión de Cristo durante Semana Santa.

Sobre el Fuego Nuevo, la *Relación...* de 1580 legó este precioso relato:

Cuentan deste cerro una noble antigualla: que, en los tiempos pasados de la infidelidad de los dichos naturales, antes de Montezuma y confirmada después por él, se guardaba esa costumbre, que en toda la provincia de México y en sus lugares y comarcas, estaba ley establecida que, en cierto tiempo del año, se apagase en todos los dichos lugares el fuego, en tal manera que, que ningún hombre ni mujer fuese osado a encenderle, si no era viniendo a este dicho cerro por él, aunque estuviese muy lejos. Y, en el dicho cerro, se sacaba [el] Fuego Nuevo de un palo rollizo que los naturales llaman *tlaquahuitl*, y en el vulgar castellano se llama “palo de fuego”. Y esta costumbre tenía de cada cincuenta y cincuenta y tres años, de tal manera que, el día que se apagaba el fuego, generalmente so pena de la vida, no podía nadie encenderlo en su casa, si no era viniendo por él a este dicho cerro. Y, por consiguiente, el día [en] que estaban señalados para venir algunos indios por Fuego Nuevo al dicho cerro, se les daba con mucha[s] ceremonias. Y, del pueblo que no venían por fuego se quedaban sin él y eran castigados con rigor.

Iztapalapa: proveedora de piedra y de guano de murciélago

Dos imágenes más del siglo **xvi** nos remiten a Iztapalapa como proveedora de materiales de construcción (piedra pesada-cantera y tezontle), y un texto del siglo **xviii** como abastecedora de guano de murciélago como fertilizante agrícola. En el primer caso se trata de esa “piedra pesada” con la que sus habitantes cimentaron sus propias construcciones desde el tiempo precolonial, así como de esa “piedra liviana” (tezontle) que sirvió para los edificios de la Ciudad de México durante varios siglos, proveniente del cerro de la Estrella: “[...] se saca gran suma [...] para los edificios de la Ciudad de México”, se lee en la *Relación...* de Iztapalapa de 1580.

Las dos coloridas imágenes forman parte del *Códice Osuna* (ca. 1564) y remiten a un episodio de la construcción de la primitiva catedral de México: la extracción de piedras en Iztapalapa para sus cimientos. En la primera lámina (f. 39-501) se dibuja a Iztapalapa y su entorno: el arbolado cerro de la Estrella, la iglesia con su campanario rodeada de la barda atrial, un camino (México-Cuitláhuac Puebla), un estanque rectangular —similar al del mapa de la *Relación geográfica* de 1580—, del cual se desprende un canal muy cerca de una cruz de piedra sobre un pedestal. Una glosa indica que la acequia es “para traer la piedra de la iglesia”. El canal se une más adelante a otro y juntos corren hacia el poniente, hacia México. Cuatro glosas en náhuatl dicen: “Tetzco, Mexico, Tlacopan, Chalco”. Otra: “Lo que se excavó por Iztapalapan todavía no lo paga el Juan de Cuenca, el mayordomo de la iglesia”. En la segunda lámina (f. 39-501v) se observa a varios albañiles indios acarreado las piedras para la cimentación de la “iglesia mayor” en carretillas.

El tezontle mantuvo su importancia como fuente de riqueza para Iztapalapa y otros poblados durante muchos años. Por ejemplo, en 1791 el viajero español Antonio Pineda recorrió el cerro-volcán y legó esta imagen: “El cerro Iztapalapa es un volcán extinguido de donde se saca mucho tezontle y donde se conservan muchas cuevas formadas de aquella piedra: una de ellas se ha transformado en ermita y se venera una efigie del entierro del Señor, muy estimada en aquel país”.

Tezontle y piedra se extrajeron también de otros cerros de la sierra de Santa Catarina: Yahualiuqui, Tlacoca, Mazatepetl, Teyo (“cerro pedregoso”), Totlaman-La Cantera y Cuexomatl (nombres registrados en un mapa de 1589 del Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 2809, exp. 4, f. 2). Y de las cuevas de Iztapalapa se extrajo otro valioso recurso, en este caso para los chinamperos de la región sur de la cuenca de México: el fiemo o estiércol de murciélago, usado como fertilizante. Un brevísimo texto derivado de la infinita curiosidad del sabio ilustrado Joseph Antonio de Alzate y Ramírez, que publicó en sus *Gacetas de Literatura* de 1791, nos permite conocer el asunto. Alzate se preguntaba por qué la Ciudad de México estaba libre de los molestos mosquitos, pese a estar rodeada de lagunas y pantanos, tal como ocurría en otras partes del mundo. Su averiguación lo llevó a una interesante conclusión:

Al sureste de México se halla el cerro cónico obtuso de Ixtapalapan, en él se hallan dilatadas cuevas que proporcionan albergue a un número infinito de murciélagos [...] estos murciélagos son los aniquiladores de los mosquitos [...] Como un conocimiento encamina a otro, participaré esta noticia. Los indios de Xochimilco siembran mucho chile, que aquí conocemos como tornachile, arriendan los escombros de dichas cuevas u hoquedades, conducen el excreto de los murciélagos, lo mezclan con la tierra y así logran unas cosechas abundantes.

Iztapalapa y sus chinampas

Las chinampas de Iztapalapa están envueltas en cierto misterio, en parte ya comentado, mas no resuelto del todo. La mención explícita más antigua que he localizado es de 1911, en la obra del

agronomo Miguel Santamaría “Las chinampas del Distrito Federal”. En 1950 el geógrafo Robert C. West y el arqueólogo Pedro Armillas reportaron en su célebre artículo “Las chinampas de México” (1950) que en Iztapalapa, desde 1940, “[...] las zanjas están secas, excepto durante la estación de lluvias, y maíz y las alcalitolerantes alcachofas han reemplazado a otros cultivos”.

Estos autores propusieron que las chinampas de Iztapalapa probablemente se construyeron “en las postrimerías de la época colonial o después de la Independencia”, basándose en el pasaje de la *Relación geográfica...* de 1580. Por mi parte tuve la oportunidad de verlas hacia 1973 en recorridos de campo, en plena agonía, convertidas en secos terrenos que conservaban algunos canales, poco antes de la construcción de la Central de Abasto de la Ciudad de México.

Siguiendo a Palerm, la imagen que puede construirse del antiguo paisaje chinampero de Iztapalapa se compone de dos tipos de creación artificial de suelo: en primer lugar las de uso agrícola o “chinampas de ciénaga”, construidas en la llanura lacustre de Texcoco mediante zanjas de drenaje y adición de tierra y vegetación —céspedes u otros tipos—. Estas chinampas se irrigaban con el agua dulce de pozos y albercas y no del agua de los canales y zanjas —como en México y Xochimilco— a causa de su calidad salobre.

Con gran probabilidad estas chinampas no pudieron hacerse hasta después de la construcción del albardón de Nezahualcóyotl, el cual protegió al área chinampera de Iztapalapa de la invasión de agua salobre del lago de Texcoco, así como de los efectos de su fuerte oleaje y sus conocidas fluctuaciones estacionales.

El segundo tipo de plataformas elevadas de suelo fue el destinado al uso habitacional: las llamadas “chinampas de tierra adentro”, construidas con pilotes y tierra, a semejanza de las de Tenochtitlan, bien documentadas arqueológicamente en las excavaciones del Templo Mayor, entre otras.

Debemos al agrónomo porfiriano Santamaría el hallazgo de dos de las claves que posibilitaron el cultivo en chinampas en Iztapalapa, en esa época (1911) y quizá también en tiempos prehispánicos y coloniales: los pozos artesianos existentes en las propias chinampas y la práctica de “lavar” periódicamente sus suelos con esa agua.

Las tierras de Iztapalapa son más arcillosas y por consiguiente, más tenaces que las de Xochimilco, tanto que para consolidar el suelo de las chinampas no es indispensable plantar muchos árboles. La tierra es también muy rica en sales nocivas a la vegetación, abunda el tequesquite (sesquicarbonato de sodio) que en tiempo de secas aparece en la superficie de los terrenos en la forma de eflorescencias, de color blanco sucio. Son tantos los perjuicios que causa a las plantas esa abundancia de sales, que los cultivadores se ven obligados año por año a “lavar”, por decirlo así, el suelo de sus chinampas.

Son numerosos los pozos artesianos perforados en las chinampas, el agua se encuentra en abundancia y a poca profundidad debido tal vez a la proximidad del cerro de “la Estrella”; esta agua es aprovechada para el riego, pues hay que advertir que la de los canales es también rica en sales nocivas, tanto que posee un color rojizo y no puede ser empleada en el riego ni en la alimentación.

Para “lavar” el suelo de las chinampas levantan un bordo en todo su derredor para represar el agua del pozo artesiano; dejan inundada la chinampa uno o dos días, enseguida dan salida al agua y proceden a dar una labor profunda, de este modo logran conseguir la desaparición temporal de las sales.

Las imágenes del *collage* podrían continuar, pero ahora sólo resta cerrar con algo que tiene que ver con dimensiones, con el tamaño de las chinampas del Distrito Federal en 1911:

Superficie media de explotación. En general, las propiedades son muy pequeñas, y algunas lo son tanto que sus dueños las siembran únicamente de maíz, que apenas alcanzan para la alimentación de la familia.

Hay algunos que poseen gran número de chinampas, sobre todo en Ixtacalco e Ixtapalapa; tuve la oportunidad de conocer a individuos que son propietarios de poco más de tres hectáreas de chinampas; sin embargo, estas “grandes propiedades” son contadas. Como superficie de explotación media se puede tomar la de 400 metros cuadrados, que asegura no sólo la subsistencia sino el progreso de la familia.

Para rematar, sólo resta decir que hay mucho que pensar e investigar sobre Iztapalapa más allá de Semana Santa.

Bibliografía

- Alzate y Ramírez, Joseph Antonio de (1993), “Fragmento de un escrito de Alzate sobre el estiércol de murciélago (1791)”. En Teresa Rojas Rabiela. *La agricultura chinampera. Compilación histórica* (2ª ed.) (pp. 31-32), Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Códice Osuna. *Pintura del gobernador, alcaldes y regiones de México* (1973). Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- Cortés, Hernán (1985). *Cartas de relación*. México: Porrúa [Sepan cuantos..., 7].
- Díaz del Castillo, Bernal (1970). *Historia de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa [Sepan cuantos..., 5].
- Gerhard, Peter (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: UNAM.
- Palerm, Ángel (1973). *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México*. México: INAH-SEP.
- Pineda, Antonio (1993). “Fragmentos de un manuscrito de la expedición por el sur del valle de México (1791)”. En Teresa Rojas Rabiela. *La agricultura chinampera. Compilación histórica* (2ª ed.) (p. 34). Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- “Relación geográfica de Iztapalapa” (1985). En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (pp. 37-38, 40-41, 43). México: UNAM, t. 7.
- Rodríguez, Mariángela (1991). *Hacia una estrella con la pasión y la ciudad a cuestas. Semana Santa en Iztapalapa* (pp. 13, 17), México: Ediciones de la Casa Chata (35).
- Rojas Rabiela, Teresa (1974). “Aspectos tecnológicos de las obras hidráulicas coloniales”. En Teresa Rojas Rabiela, Rafael A. Strauss y José Lameiras, *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales* (pp. 21-133). México: INAH-SEP.

- _____ (1993). "La tecnología indígena de construcción de chinampas en la cuenca de México". En *La agricultura chinampera. Compilación histórica* (2ª ed.) (pp. 303-327). Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- _____ (1998). *La cosecha del agua. Pesca, caza de aves y recolección de otros productos biológicos acuáticos en la cuenca de México*. México: CIESAS.
- Santamaría, Miguel (1993). "Las chinampas del Distrito Federal (1912)". En Teresa Rojas Rabiela. *La agricultura chinampera. Compilación histórica* (2ª ed.) (p. 61). Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- West, Robert C. y Pedro Armillas (1993). "Las chinampas de México. Poesía y realidad de los 'jardines flotantes' (1950)". En Teresa Rojas Rabiela. *La agricultura chinampera. Compilación histórica* (2ª ed.) (pp. 111-128). Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.

Iztapalapa. Corporación religiosa de un pueblo chinampero (1971-1972)¹

Carlos García Mora*

Este artículo etnográfico versa acerca de la corporación religiosa del pueblo de Iztapalapa, antiguo poblado campesino absorbido por el área metropolitana de la Ciudad de México con una persistente organización comunitaria, pese al proceso de urbanización creciente en la región en la década de 1970, cuando quien esto escribe lo visitó.² El pueblo es cabecera de la alcaldía política del mismo nombre, la cual se encuentra en la que fue la ribera sur del lago de la cuenca México, al pie de la ladera norte del cerro de la Estrella.³ Antiguamente en este lugar hubo un asentamiento campesino dedicado al cultivo agrícola en chinampas, como en las zonas vecinas de Tláhuac, Xochimilco e Iztacalco, cuya producción excedente era enviada por la vía fluvial a la ciudad, de la cual se hallaba a sólo 5.6 km de distancia.⁴

Todavía en 1933, en el pequeño lago de Santa Martha se practicaba la caza de patos, apizcas, gallinas de agua, gansos, agachones, gallaretas y otras aves mediante el sistema denominado “de armadas”. Además, en la zona se producían cereal, hortalizas, pastura y flores (Sáenz, 1933: 290). El carácter agrícola persistió hasta muy entrada la primera mitad del siglo xx, pese a su cercanía con la metrópoli capitalina. Aún en 1950 era una zona productora de maíz de temporal, alfalfa verde y frijol (Aceves, 1966).⁵

* Dirección de Etnohistoria, INAH (wantakwa@gmail.com).

1. Versión corregida del artículo publicado en García Mora (1974), aumentada con fotografías históricas inéditas tomadas hace más de 40 años (ca. 1972). Este texto se elaboró con datos obtenidos durante visitas exploratorias de Efraín Cortés Ruiz y el autor a Iztapalapa en la cuenca de México entre 1971 y 1972, comisionados por la Subdirección General del INAH, entonces a cargo del antropólogo Fernando Cámara Barbachano (†). El autor agradece a la antropóloga Margarita Nolasco Armas (†) las facilidades prestadas en el Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH para redactar los apuntes utilizados en la preparación de este trabajo, a la colega Catalina Rodríguez Lazcano por su ayuda durante las últimas visitas y a Patricia Peña Haaz, quien nos acompañó un par de veces y tomó varias de las citadas fotografías. Sobre todo, quien esto escribe guarda deuda con los iztapalapenses que les brindaron su hospitalidad y confianza y les comunicaron la tradición oral de su pueblo, ya entonces seriamente amenazado de extinción.

2. Véanse los detalles acerca de dichas visitas en García Mora (2003).

3. Entonces la alcaldía, antes “delegación”, comprendía las subdelegaciones de Aculco, Culhuacán, Iztapalapa, La Magdalena Atlazolpa, Los Reyes, San Andrés Tetepilco, San Andrés Tomatlán, San Lorenzo Tezonco, Santa Cruz Meyehualco, Santa María Aztahuacán y Santiago Acalhualtepec, las cuales incluían a su vez numerosas comunidades.

4. Véase una descripción de la zona en Domínguez (1946) y otra, del siglo xvi —cuando irrumpieron los conquistadores españoles— en Rojas (1974: 33-44).

5. Una descripción de la economía agrícola de Iztapalapa en 1957 se puede consultar en Eckstein (1974).



Mujeres en un acto de culto. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).

Aunque más tarde la base económica de su población fue dejando de ser la agricultura, ésta se practicó hasta muy entrada la segunda mitad de ese siglo, cuando se expropiaron sus chinamperías para edificar allí la enorme Central de Abastos, lo cual fue el tiro de gracia de la vida agrícola que, acompañando de transformaciones irreversibles, puso en peligro la existencia misma del pueblo como tal.⁶

Por eso la zona fue escenario de grandes cambios tanto en el ámbito ecológico como en el económico, el demográfico y el social. Una causa inmediata de lo anterior fue el proceso incontenible y creciente de urbanización del área metropolitana, cuyo avance absorbió las antiguas comunidades agrícolas del Distrito Federal. Pese a todo persistieron en Iztapalapa —como en varias comunidades al sur de la cuenca de México— pautas de vida propias de poblados campesinos.⁷

Tanto o más que una supervivencia de rasgos mesoamericanos, estos poblados mostraron una herencia de la época novohispana, cuando fueron repúblicas de naturales de habla náhuatl, a su vez

6. Véase la nota periodística en Ramírez (1972).

7. Algunos ejemplos conocidos en la Ciudad de México son los pueblos de Milpa Alta (Zantwijk, 1960), Mixquic (Ochoa, 1972), Culhuacán (Herman, 1972), Los Reyes Quiahuac (Aguilar, s.f.) y la propia zona de Iztapalapa-Iztacalco (Nolasco, 1969). Una comunidad anclada en la zona urbana y hoy desaparecida fue Tlacoquemécatl (Gorbea, 1962). Estudios sobre la integración de las comunidades agrarias de la Ciudad de México a la zona urbana han sido realizados por Alicia Eguluz de Antuñano, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, e investigaciones de antropología urbana en la alcaldía de Iztapalapa fueron realizadas por el Departameno de Etnología y Antropología Social del INAH (Nolasco, 1973: 21-22).

sujetas a transformaciones paulatinas y violentas experimentadas durante la agitada historia de la cuenca de México. Debido a esto las pautas rurales de comportamiento propias de la sociedad campesina, organizada en repúblicas nahuas con su respectivo gobierno, generaron una tradición rural que, al recoger la herencia antigua, se adaptó a la sociedad novohispana. Pese a las alteraciones experimentadas, tal tradición continuó rigiendo la vida de poblados como Iztapalapa. Así, por ejemplo, en la primera mitad del siglo xx los fiscales —viejos cargos de la extinta república nahua— todavía administraban el templo parroquial y su curato, aunque luego desaparecieron y dejaron esa tarea al párroco.

En efecto, Iztapalapa —como el vecino Iztacalco— fue una comunidad rural hasta 1950; a partir de ese año fue absorbida poco a poco por la metrópoli tanto física como funcionalmente. Sin embargo, eso no logró borrar del todo los patrones rurales del pueblo, como el funcionamiento de su vieja corporación religiosa y su respectivo conjunto de encargados. La transformación de su economía agrícola en otra basada en actividades relacionadas con la industria, el comercio y los servicios se hizo a tal ritmo que Iztapalapa no tuvo tiempo de abandonar su cultura campesina para adoptar la urbana. Este fenómeno fue calificado como una ruralización del proceso de urbanización (Nolasco, 1969).

En la segunda mitad del siglo xx la zona se convirtió en un sector urbano cuyo explosivo proceso demográfico superó al económico y al social, y conllevó problemas de sociopatología urbana. La magnitud del cambio demográfico fue notable; baste saber que en 1930 Iztapalapa era un pueblo cabecera de 7 821 habitantes, rodeado de los pueblos Culhuacán, San Lorenzo Tezonzo, Santa Martha, Santa Cruz Meyehualco, San Juanico, Santiago Acahualtepec, Mexicaltzingo, Aculco y Magdalena Atlazalpa, cuyos habitantes sumaban en total otras 8 493 personas (Sáenz, 1933: 297-298). Posteriormente, la alcaldía Iztapalapa alcanzó un total de 254 355 habitantes en 1960, y 522 095 en 1970; es decir, duplicó su población en sólo una década debido en gran medida a la masa de población inmigrante que llegó allí para formar colonias nuevas (Bataillon, 1968: 19; Peña, 1971: 107).

A esto habría que agregar el hecho de que su modernización se fomentó desde el exterior en perjuicio de la vida tradicional local, un proceso que llevó implícita la imposición de relaciones desiguales entre los miembros de la comunidad y el sistema político metropolitano. Lo anterior se debió a que, en general, la modernización ha consistido de manera esencial en el cierre de la brecha entre la ciudad y el campo mediante la urbanización y la reintegración de la organización gubernamental que pone al campesinado bajo la administración de elites urbanas (Murherjee, 1996: 4). Además de las innovaciones culturales, esto vino acompañado de otras de carácter social, determinadas por el sistema de relaciones entonces dominante en México, el cual implicó el desarrollo acelerado de un segmento de la población a costa del estancamiento y el empobrecimiento de la mayoría de los habitantes (Bonfil, 1973: 289).

De ahí las contradicciones que ocurrieron durante el proceso de urbanización, el cual produjo cierta resistencia en algunas comunidades como Iztapalapa, donde una parte de los pobladores sostuvo ciertos rasgos de su vieja vida tradicional hasta la actualidad. Por eso la vida religiosa y las manifestaciones más visibles del culto religioso en Iztapalapa muestran esa supervivencia de algunos aspectos propios del campesinado mexicano en algunos pueblos de la cuenca de México.



Traslado de un objeto de culto. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).

La vida religiosa de Iztapalapa

Formalmente, Iztapalapa era un pueblo católico cuya religión se combinaba con la organización comunitaria del culto, conformando así un catolicismo popular propio de la región.⁸ Al parecer, a partir de 1883 la representación anual de la Pasión y muerte de Jesús ha estado presente entre las manifestaciones más espectaculares de ese culto (Anónimo, 1964). En los primeros años de la década de 1970 esta representación seguía llevándose a cabo. El autor de este artículo constató la asistencia de verdaderas multitudes que de manera literal invadían la población, atraídas por la fama de esos eventos, incluso fomentados por transmisiones de televisión, pero que se llevaban a cabo con un sincero fervor local.

Otra expresión religiosa menos espectacular, pero igualmente conocida, era el culto en el lugar a una imagen carismática de un Jesús yacente, llamada el Señor de la Cueva, cuya devoción data del siglo XVIII, conocida así porque se trata de una especie de Santo Entierro dentro de una cueva natural. Esta imagen se convirtió en el centro del culto local a raíz de la milagrosa salvación de la población durante una epidemia de cólera en la primera mitad del siglo XIX, de acuerdo con una tradición oral local.

8. En 1960, se declararon católicas 246 280 personas en la alcaldía de Iztapalapa, mientras que sólo 6 745 dijeron profesar otra religión; 1 021 no profesaban ninguna y de 309 se ignoraba su credo religioso (Arzobispado de México, 1969).

Si bien estas expresiones eran las más conocidas afuera de la población, para el propósito de estas líneas resulta particularmente interesante el conocimiento de la existencia de una corporación social y religiosa de los ocho barrios del pueblo, ejemplo claro de la persistencia de patrones rurales. Igual de ilustrativo era el funcionamiento de sociedades de maestros floricultores con fines de culto. Véanse ambos aspectos.

Los barrios

Tradicionalmente, Iztapalapa se dividía en dos “mitades” o “medios pueblos”: Atlalilco (o Cuatlalilco) e Izomulco (o Sosomulco). A su vez, Atlalilco comprendía los barrios de San Lucas, Santa Bárbara y San Ignacio, mientras que en Izomulco se agrupaban los barrios de La Asunción, San José, San Pedro, San Pablo y San Miguel. Los habitantes de cada uno de estos barrios eran llamados por un mote, cuyo origen y significado sería interesante averiguar: los de San Miguel eran conocidos como *los Apaches*; los de San José, como *los Rojos*; los de San Ignacio, como *los Achicatales*; los de San Pedro, como *los Burros*, etcétera.

En la década de 1970 estos dos medios pueblos congregaban durante el culto religioso a los ocho barrios mencionados para la festividad de san Lucas, el Evangelista, que es el santo patrón de Iztapalapa, así como para la del Señor de la Cueva, además de servir como unidades organizativas para llevar a cabo una peregrinación anual a la basílica de Santa María de Guadalupe.

El origen de esta división se explicaba a partir de una tradición oral del lugar, según la cual el pueblo se integró en sus inicios por habitantes agrupados de manera fundamental en dos grandes conjuntos parentales, tal vez auténticos linajes: el de las familias cuyos miembros se dedicaban a la caza y la pesca lacustre, llamados “los tiradores”, y el de las familias que trabajaban en el cultivo de las chinamperías, llamadas “las verduleras”. Estas agrupaciones conformaban unidades sociales y de culto por separado, pero se unían para preparar y celebrar los eventos comunes del ciclo anual de festividades religiosas.⁹

En el siglo xx, cada uno de los barrios en una y otra mitad contaba con su propia organización interna, sus respectivas capillas comunales y sus propios centros de culto. Además, cada barrio sostenía su ciclo festivo mediante un sistema interno de cargos religiosos y comisiones supervisadas por una mesa directiva y el grupo local de “señores”. Estos últimos eran denominados así por tratarse de los hombres maduros o viejos que habían desempeñado ya una cadena de cargos y servicios al barrio. Ellos eran respetados por la “juventud”, como se llamaba a los hombres solteros o casados apenas iniciados en el desempeño y el cumplimiento de servicios y obligaciones.

A su vez, cada barrio mantenía relaciones con barrios hermanos y concurría a la organización del medio pueblo al que pertenecía, y a su turno a la del pueblo entero, celebrando las fiestas co-

9. Esta explicación se basa en una versión de la tradición oral; otras versiones e interpretaciones son diferentes.



Oratorio familiar con la imagen de la Virgen de Guadalupe. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Oratorio familiar con la imagen de Cristo. **Fotografía** @ Patricia Peña Haaz (ca. 1972).

munas a todo Iztapalapa. Además, con frecuencia mantenían contactos e intercambios con otras instituciones y pueblos vecinos, así como un calendario anual de peregrinaciones a varios santuarios regionales donde cumplían obligaciones de culto.

Algunos de esos santuarios eran los del Señor de Tepalcingo, del Cristo de Totolapa y de la Virgen de la Natividad de Tlaltenango, en el estado de Morelos; los del Señor de Chalma, de la Virgen de la Asunción de Tenancingo, de la Virgen del Rosario de Chimalhuacán y de la Señora de los Remedios, en el Estado de México; y el de Santa María de Guadalupe, en la Ciudad de México. Incluso Iztapalapa mantenía mayordomías “de portada” para sufragar el costo de la elaboración e instalación de portadas florales en esos santuarios.

Barrio San Ignacio de Loyola

Una muestra de cómo se organizaban las unidades integrantes del sistema comunitario iztapalapense era el barrio San Ignacio de Loyola. Localizado entre el callejón Palacio, las calles Anaya y 5 de Mayo y las chinamperías, este barrio constituía, junto con los de Santa Bárbara y San Lucas, el medio pueblo de Atlalilco. En San Ignacio continuaba la influencia de las ligas de parentesco con que se regulaba la participación en la vida religiosa del barrio. Las familias se agrupaban por calles en los lotes ocupados por éstas desde varias generaciones atrás. Tal era el caso de la calle y callejones de Pachicalco, donde



Altar con la pintura novohispana de san Ignacio de Loyola, patrón del barrio del mismo nombre en Iztapalapa. **Fotografía** @ CCM (ca. 1972).

los González participaban de una u otra manera en las actividades religiosas. Quizá por eso, en la organización interna del barrio éste se tendía a dividir en calles.

En las viviendas era posible encontrarse con imágenes —de adquisición reciente o de origen remoto— que ocupaban toda una habitación, prácticamente convertida en un adoratorio familiar, donde en ocasiones acudían los vecinos. Ése era el caso de un lienzo de la Virgen de Guadalupe de supuesto origen novohispano, custodiado por una familia desde su extracción de la parroquia de Iztapalapa, quizá durante la llamada persecución religiosa o durante algún otro periodo especialmente violento de las primeras décadas del siglo xx.

Con todo, el centro del culto del barrio era su capilla, consagrada a san Ignacio de Loyola, su santo patrón, considerado por los habitantes como “muy castigador”, ya que tomó represalias contra



Interior de la capilla de San Ignacio de Loyola en el barrio de San Ignacio, en Iztapalapa. **Fotografía** @ CGM (ca. 1972).

quienes se negaban a servirlo. Incluso se hablaba de la muerte violenta de alguno de ellos. La capilla estaba a cargo de una mesa directiva o Comisión de Festividad y Mejoras de la Capilla de San Ignacio, constituida por un presidente y vicepresidente como miembros permanentes, además de varios vocales como miembros eventuales, quienes representaban a las familias de cada una de las diferentes calles del barrio. Todos aquellos que deseaban solicitar la mayordomía de san Ignacio lo hacían ante esa comisión.

La mayordomía —de duración anual— se hacía cargo del culto a una imagen novohispana del santo patrón del barrio, pintada al óleo sobre lienzo, a la cual se le atribuían características milagrosas. La imagen, conocida con el apelativo de *Nachito* o *Nacho Grande*, era custodiada y venerada en casa del mayordomo en turno. Aunque la mayordomía era un cargo individual, las decisiones de solicitarla

y de aceptar los compromisos y gastos que implicaba asumir el cargo eran tomadas por la familia —tanto la nuclear como la extensa— del mayordomo, ya que ésta, así como sus amigos y vecinos, se veían involucrados por sus relaciones de parentesco, compadrazgo, vecindad o amistad.

Había otra imagen más pequeña, *Nacho Chico*, que era una reducción fotográfica de la original, la cual también era objeto de una mayordomía instituida hacía más de 30 años para organizar la participación de los niños en el culto al santo patrón. La imagen se asignaba a un “mayordomo niño”, aunque en realidad el compromiso recaía en su familia.

El culto a san Ignacio tenía su momento culminante durante la celebración de su fiesta anual, en junio, preparada con anticipación por la mesa directiva mediante la división del barrio en calles para levantar las colectas respectivas, además de las cuales cada calle hacía aportaciones diversas, como los fuegos artificiales sufragados por la calle Victoria o la comida preparada por la calle San Antonio, la cual se ofrecía año tras año a un grupo visitante del pueblo de San Andrés Acopilco. Comisiones de “juventud” de cada calle —nombradas por la mesa— organizaban una kermés y otras actividades no religiosas y obsequiaban regalos a la capilla, como ornamentos u otros presentes, todo esto con independencia de los gastos realizados por el mayordomo y su familia, como el pago de una misa patronal, una banda de música, una comida, etcétera.

Las festividades se iniciaban con un novenario, y en la víspera se emprendía una procesión. El día de la fiesta se programaba el canto de *Las mañanitas* al santo patrón, después de colocar una portada floral en la fachada de la capilla, elaborada por los mismos habitantes, y de quemar ruidosos cohetes, pese a la prohibición de las autoridades, siempre impotentes para evitarlo. En efecto, la organización comunitaria enfrentaba en forma constante la oposición a sus celebraciones tradicionales tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas.

Hay que recordar que entonces la autoridad civil era nombrada por el Departamento del Distrito Federal, un órgano del gobierno federal que ejercía el gobierno de esta entidad. El derecho de votar al entonces delegado, máxima autoridad de la alcaldía iztapalapense, les había sido negada a los habitantes desde varias décadas atrás, de manera que Iztapalapa vivía bajo las órdenes de autoridades impuestas desde afuera, las cuales ni siquiera eran nativas del pueblo.

Con posterioridad a la colocación de la portada floral, una danza azteca hacía acto de presencia; se oficiaba la misa patronal y se realizaban bodas y primeras comuniones. Por la tarde se llevaba a cabo una kermés, se lanzaban fuegos artificiales y se quemaba un castillo. Asistían a la fiesta representaciones de los pueblos de Acopilco y San Lorenzo Copilco, así como del barrio de Santa Bárbara y quizá de San Lucas, con quienes se intercambiaban regalos u ofrendas para sus respectivas capillas durante las correspondientes fiestas patronales.

Finalmente, cabe mencionar otras manifestaciones religiosas del barrio, como la organización de sus “posadas” navideñas, el levantamiento de efímeras “posas” o altares sobre montículos de piedra dedicados a la Virgen de Guadalupe cada 12 de diciembre, y las mayordomías del Señor de la Cueva y de la Virgen de Guadalupe.

Las sociedades floristas

Cada año el pueblo de Iztapalapa organizaba una peregrinación a la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, la cual se caracterizaba por la preparación de dos grandes “portadas” florales que se llevaban a instalar allí como ofrenda del pueblo. Esta tradición se practicaba desde hacía mucho tiempo, aunque antes de la década de 1970 no sólo eran confeccionadas con flores, pues en su elaboración también se utilizaban verduras y amapolas y se conducían en lancha desde Iztapalapa hasta la garita de Jamaica, donde continuaban por tierra firme.¹⁰

Estas portadas eran realizadas por los propios iztapalapenses gracias a la existencia de dos “sociedades floreras”, las cuales eran una suerte de hermandades o agrupaciones de “floreros” o floristas con fines religiosos. Al parecer existían otras sociedades de floristas, aunque formadas con un fin específicamente comercial. Estas sociedades recordaban la importancia de la agricultura en el pasado, la cual daba pie a ese tipo de instituciones, las cuales persistían entonces pese a la declinación de la actividad económica que las justificaba y no obstante que ya no contaban en la localidad con la materia prima, verduras ni flores, que era preciso traer cada vez desde más lejos.

Cada una de las dos sociedades representaba a uno de los dos medios pueblos de Iztapalapa. Correspondía a Atlalilco la preparación e instalación de la portada que colocaban en el exterior de la basílica, en tanto que a Izomulco le correspondía el privilegio de poner la del interior, quizá debido a su peso superior en la organización interna del pueblo, ya que agrupaba a un número mayor de barrios. Según referían miembros de esa sociedad, sólo a Iztapalapa se le había concedido el privilegio de colocar una portada en el interior de la basílica, pues la igualmente famosa que ofrendaba Xochimilco siempre se colocaba en el exterior.

La Sociedad Florera de los Barrios de San Ignacio, Santa Bárbara y San Lucas agrupaba a unos 560 expertos en la confección de portadas florales. Éstas eran unos bastidores de madera en forma de arcos que se enfloraban para colocarlos en la entrada principal de una iglesia, aunque todavía en la década de 1950 y parte de la de 1960 arcos más modestos aún eran requeridos para la fachada de casas donde se celebraba la comida por la celebración de un matrimonio, como se veía en los barrios de la villa de Coyoacán.

Quienes formaban esa sociedad, procedentes del medio pueblo de Atlalilco, se dividían los cargos o puestos directivos, uno por barrio. Ellos elaboraban la portada floral que se colocaba anualmente en la capilla de San Lucas y, luego, en el santuario del Señor de la Cueva durante sus respectivas festividades, así como la que más tarde colocaban en la fachada de la basílica guadalupana durante la peregrinación anual del pueblo a ese santuario. La fracción de vecinos representantes del barrio San Ignacio en esta sociedad elaboraba asimismo una portada más modesta para colocarla en la capilla de San Ignacio durante sus fiestas patronales.

10. En este apartado se aprovecharon breves datos manuscritos recogidos por Cortés Ruiz (1972).

El otro grupo era la Sociedad de Floreros de la Villa de Guadalupe, la cual estaba a cargo de una mayordomía anual “de la Virgen”. Esta sociedad era encabezada y dirigida por sus “encargados” y “comisionados”, ayudados por un secretario y un tesorero. Sus miembros, varones en exclusiva, representaban a los barrios de San Pablo, La Asunción, San José, San Pedro y San Miguel. También disponían de “colectores” en cada barrio, encargados de recoger —con la ayuda de los jóvenes— las cooperaciones para sufragar los gastos de la sociedad y sus propias fiestas cada 8 de septiembre y 12 de diciembre.

Al preguntarles si admitían a mujeres, los informantes se indignaron —como si lo consideraran inmoral—, pese a su evidente importancia en el cumplimiento de las obligaciones impuestas con los cargos, aunque ellas sólo participaran como parte de la familia de los mayordomos. Lo mismo sucedía en el resto de la organización e instituciones del pueblo; por ejemplo, se carecía de noticia alguna de que alguna vez hubiera habido mayordomas, como sucedía en otras partes del país; en cambio, las mujeres sí participaban como ayudantes o en comisiones de “juventud”.

Los “encargados” de la sociedad que ocupaban los puestos jerárquicos más altos eran maestros floricultores de entre 60 y 70 años o más, y sólo con estudios parciales o totales de primaria, dedicados a la agricultura, la albañilería o la jardinería, como empleados federales en jardines públicos. Ellos fueron “comisionados” o mayordomos antes de ocupar su puesto, condición sin la cual no podrían haber sido elegidos por los antiguos encargados. La edad de estos comisionados marcaba su posición jerárquica, de manera que el primer encargado era el de edad más avanzada, a pesar de hallarse incapacitado para trabajar en la florería. La duración del cargo no tenía un tiempo límite y más bien parecía ser vitalicia. Un registro en un libro daba razón y cuenta de todos los encargados y mayordomos “que habían funcionado” desde 1915, aproximadamente. Ellos eran quienes recibían las solicitudes de “función de la Virgen”, es decir, las peticiones para ejercer como mayordomo, o bien buscaban candidatos para pedirles que aceptaran el cargo, como en efecto a veces ocurría.

Entre 1971 y 1972 “la función” la tenía un exagricultor y entonces obrero de la Cervecería Modelo con tercer año de primaria y 51 años de edad, quien tenía a su cuidado una imagen de la Guadalupeana en su casa. Él aceptó tomar la función por devoción a esta imagen —tras solicitárselo los encargados y consultarlo con su familia—, amén de una manda que estaba pagando para agradecer los buenos resultados de una operación quirúrgica a su esposa. Sus gastos eran grandes: pago de flores, ceras, cerveza, bultos de caña, jícamas, naranjas, cacahuates, licor, música, cohetes y demás. El respeto y la obediencia que él les guardaba a los “señores” encargados de la sociedad eran evidentes.

Por su parte, el secretario se ocupaba de llevar tres libros de cuentas, uno por cada una de las tres imágenes de la Virgen veneradas por la sociedad. Éstas eran llevadas en andas cada 12 de diciembre —fiesta de la Virgen de Guadalupe— al santuario del Señor de la Cuevita: “Van a misa”, se decía. Las imágenes también eran llevadas en andas el 8 de septiembre —fiesta de la natividad de María— y el día de la peregrinación a la basílica de Guadalupe. Todas eran de igual tamaño, pero una era llamada *La Grande* por ser la más venerada, o *La Peregrina*, por ser la que se llevaba a la villa de Guadalupe durante la peregrinación. A las otras dos se les consideraba “las chicas”. Las tres se

depositaban en casa de sus respectivos mayordomos y cada una tenía su fiesta particular en las fechas mencionadas.

Según declararon, el costo total de la portada floral y los gastos de la peregrinación ascendía a unos 12 000 pesos de entonces. Exacta o no, esta cifra muestra la magnitud de la erogación ejercida cuando el salario mínimo era de 32 pesos diarios. La suma total de gastos ceremoniales invertidos anualmente por el pueblo en conjunto, según se entrevé con lo escrito hasta aquí, asombraría a cualquiera que le resultara difícil explicarse cómo una comunidad —entonces en proceso de urbanización— podía destinar tal magnitud de recursos a los gastos de las festividades religiosas y otros actos de culto, así como para el mantenimiento de sus instituciones religiosas tradicionales.



Predio de trabajo de los maestros floreros en el barrio de San Ignacio. **Fotografía** © CGM (ca. 1972).



Detalle del trabajo para elaborar la estructura de una portada floral. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Armado de la estructura de la portada floral. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Preparando las flores para el enflorado de la portada. **Fotografía** © CGM (ca. 1972).



Enflorado de la portada. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Niño participando en el enflorado de la portada. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Otra vista del enflorado de la portada. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Aspecto del adorno central y un panel lateral terminados. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Apariencia de medio arco ya terminado y listo para ensamblarse. **Fotografía** © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).



Apariencia final de una portada floral ya ensamblada e instalada en la fachada de una capilla.
Fotografía © Patricia Peña Haaz (ca. 1972).

Epílogo

Notablemente, el pueblo de Iztapalapa tenía la determinación de continuar llevando a cabo su ciclo anual de festividades religiosas. Un vecino de San Ignacio declaró: “Aquí siempre estamos de fiesta; pretexto nos falta”, y agregó que en Iztapalapa “con la raza no se puede”, pues se continuaba quemando cohetería pese a la prohibición oficial y al encarcelamiento de quienes eran sorprendidos infringiendo el reglamento, simplemente por la satisfacción de “quemar dinero, por gusto nada más”.

De alguna manera, en el pueblo era posible la existencia de una conciencia —aunque fuera vaga— de la cohesión social resultante de su organización tradicional, fuertemente reforzada con la celebración de su ciclo de festividades. Este ciclo reunía, organizaba y hacía participar a las familias de los barrios en tareas comunes, incluso a pesar de rencillas internas, como bien dijo otro iztapalapense: “En las buenas y en las malas, en el gusto y en la tristeza, estamos unidos”.

Si bien la pugna entre lo moderno y lo tradicional o entre las comunidades rurales y las ciudades puede verse tan sólo como la simple obstinación de la sociedad de origen campesino por hacer persistir una forma de vida y de la urbana por hacerla desaparecer, la resistencia social y cultural de poblados originales con herencia mesoamericana y herederos de sus extintas repúblicas de naturales y sus tierras comunales es de llamar la atención. Estas comunidades requieren autodeterminación y el derecho a participar e influir en la toma de decisiones que afectan su existencia, a modo de evitar la imposición de relaciones sociales desiguales en sus asentamientos de la cuenca de México.

Bibliografía

Este escrito contiene, fundamentalmente, los informes recogidos entre autoridades tradicionales y habitantes del pueblo de Iztapalapa. Es difícil citar a todos, pero debemos mencionar al menos a algunos de ellos. Del barrio de San Ignacio, a Amado Peralta, presidente de la capilla; a don Eulogio Castillo, maestro floricultor; a José Guillén González, presidente de la Sociedad Florera y demás miembros de la misma; a Ismael Granados Santillán y Federico Guillén, mayordomos, y a Isabel Vázquez González, Porfirio González Miranda, señora Nieves González Cedillo y demás vecinos de la calle y callejones de Pachicalco. De la Sociedad de Floristas de la Villa de Guadalupe, a don Higinio Campos, don Agustín Guzmán y demás “señores” de la misma, así como a Higinio Hernández, mayordomo de la Virgen. Del barrio de San Pablo, al señor Juan Peralta Aguilar, diseñador florista. Del barrio de San Lucas, a Pedro Dirbas Reyes, representante; a Martín Hernández Granados y las demás autoridades y vecinos. Y del barrio de San Pedro, a Lino Ramírez, presidente de la Mesa Directiva y los demás miembros de la misma. La bibliografía y los manuscritos consultados se enlistan a continuación con la advertencia de que algunas fichas sólo lograron reconstruirse en parte, por lo que aparecen incompletas.

Aceves García, Mauricio (1966). “Regiones agrícolas del Distrito Federal”. *Simposio sobre el valle y la Ciudad de México* (pp. 137-154). México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, vol. IV.

- Aguilar, Íñigo (s.f). "Las mayordomías en el pueblo de Los Reyes Quihuac" [manuscrito inédito]. México: ENAH.
- Anónimo (1964). "Un drama bíblico revivido en Iztapalapa". México. *Revista Nacional de Turismo*, año II, 9, p. 64-p. 66.
- Arzobispado de México (1969). *Arzobispado de México*. México.
- Bataillon, Claude et al. (1968). *Las zonas suburbanas de México* [Mauricio Aceves García et al., dir., colab.]. México: Instituto de Geografía-UNAM.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1973). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. México: Sección de Antropología-IIH-UNAM [Antropológica, 15].
- Cortés Ruiz, Efraín (1972). "La peregrinación de Iztapalapa a la Basílica de Guadalupe" [manuscrito inédito]. México: INAH.
- Domínguez Assiayn, Salvador (1946). "Iztapalapa". En Roberto Olavarría (ed.). *México en el tiempo. El marco de la capital* (pp. 108-113). México: Talleres de Excélsior.
- Eckstein Raber, Salomón (1974). *Planeación económica y agricultura. Investigación de campo realizada en Iztapalapa, D.F.* (Tesis). Escuela Nacional de Economía-UNAM/Imp. Moderna, México.
- García Mora, Carlos (1974). "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.
- ____ (2003). "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)". *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, 10 (28), mayo-agosto, p. 55-p. 83.
- Corbea Soto, Alfonso (1962). *Tlacoquemécatl. Una villa condenada a muerte*. Xalapa: Facultad de Filosofía y Letras-UV [Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 11].
- Herman, William S. (1972). *The Virgin of Guadalupe, as She Lives in the Town of Culhuacán* (manuscrito inédito).
- Murherjee, Prodyot C. (1996). "Introducción". En *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África* (pp. 1-22). México: Centro de Estudios Orientales-El Colegio de México (Ensayos, 3).
- Nolasco Armas, Margarita (1969). "Ixtacalco-Iztapalapa y Coatzacoalcos, dos casos de urbanización desviada y ruralización del proceso de urbanización". Trabajo presentado en la 28ª Reunión Anual de The Society for Applied Anthropology, México.
- ____ (1973). "Departamento de Etnología y Antropología Social". *Boletín DEAS*, 1, febrero.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1972). *Mizquic: análisis histórico comparativo de la concreción religiosa en una comunidad del Distrito Federal* [2 tomos] (Tesis). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Peña y Peña, Álvaro (1971). *Monografía del Distrito Federal*. México: B. Costa Amic.
- Ramírez Méndez (1972). "Construirán un gran centro de abastecimiento en Iztapalapa". *El Heraldo de México*, año VII, 2 463, 11 de septiembre, p. 2a.
- Rojas Rabiela, Teresa (1974). "Aspectos tecnológicos de las obras hidráulicas coloniales". En *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el valle de México* (pp. 19-133). México: Centro de Investigaciones Superiores-INAH.
- Sáenz, Aarón (1933). *Informe presidencial y memoria del Departamento del Distrito Federal*. México: Departamento del Distrito Federal.
- Zantwijk, Rudolf Alexander Marius van (1960). *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*. Ámsterdam: Instituto Real de los Trópicos (Sección de Antropología Cultural y Física, 64).

CERRO DE LA ESTRELLA EN IZTAPALAPA



Descubrimiento y conservación del basamento del templo del Fuego Nuevo

Raúl Martín Arana Álvarez*

Antecedentes arqueológicos del templo del Fuego Nuevo

Una de las primeras menciones en la época moderna del templo del Fuego Nuevo la encontramos en *La civilización azteca* de George C. Vaillant, donde relata una visita que hizo a Culhuacán a principios de la década de 1940, durante la cual, al llegar a la cima del cerro de la Estrella, encontró un templo desde donde se dominaban los lagos. En esa obra explica que “[...] es un monumento conmemorativo a su pasado esplendor pues aquí donde había estado la primera capital tolteca tenía lugar, aún después de que los culhuas hubieron perdido su poder la ceremonia del fuego nuevo, que anunciaba cada nuevo ciclo de 52 años y compendia el espíritu de la religión azteca (Vaillant, 1973: 25).

En 1954, el ingeniero Manuel J. Durán realizó el levantamiento topográfico del templo del Fuego Nuevo a escala 1:100, el cual fue el primer plano oficial que se tuvo del monumento; en éste registró varios elementos arquitectónicos que más tarde fueron destruidos. Un dato importante para esa fecha se muestra allí, donde se señala el socavón horadado en la ladera norte del cerro para la extracción de material, el cual ya había destruido parte del basamento y de la plaza (figura 1).

Esto indica que desde la década de 1940 la parte superior del cerro, en su lado norte, ya había sido afectada por la extracción de materiales originales de grava y arena de tezontle por una compañía minera, la cual también hizo el trazo del camino actual que comunica el lado norte con la parte central de la cúspide del cerro a fin de que los camiones de carga del material obtenido pudieran circular. Esto provocó que el asentamiento prehispánico quedara dividido, pues en la parte norte se encuentran los restos arqueológicos del monumento del templo del Fuego Nuevo y en la parte sur queda, sobre las rocas, una gran cantidad de petrograbados, que junto con la abundancia de material cerámico desde la superficie es una muestra de que el asentamiento prehispánico fue totalmente homogéneo y ocupó la cúspide entera del cerro.

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH (raulycarmen@hotmail.com).

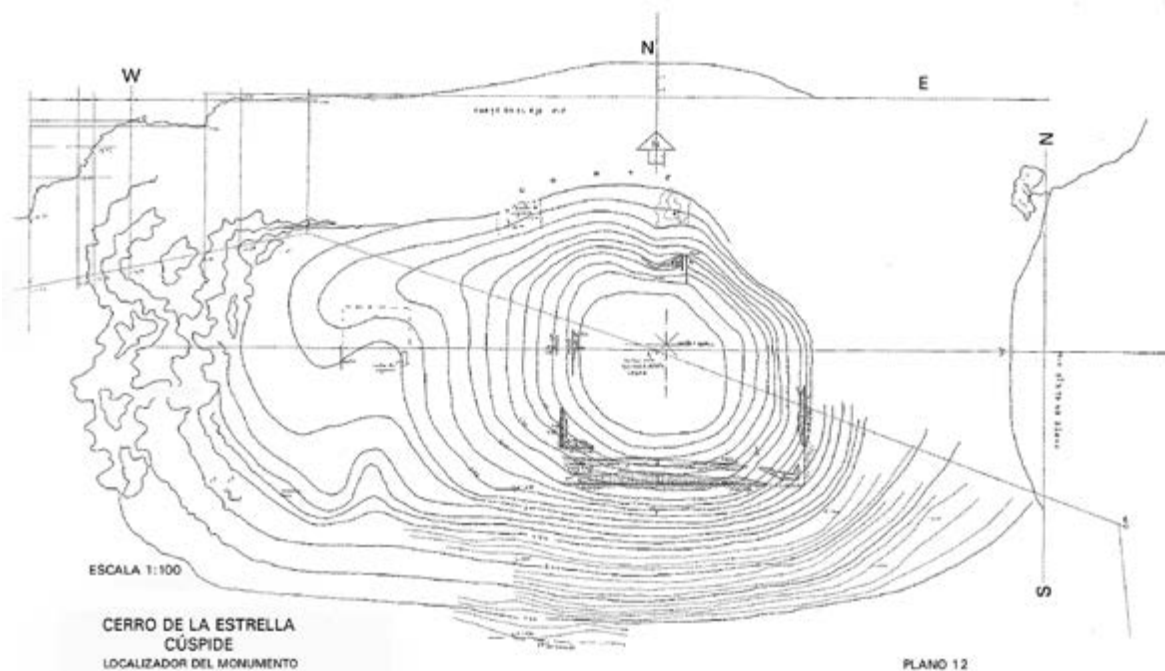


Figura 1. Plano topográfico realizado por el ingeniero Durán en 1954.

Otra información importante la proporciona Blanton (1972), quien en sus recorridos describió al basamento del Fuego Nuevo como un montículo con piedra y estuco ya muy destruido. En el montículo era posible observar restos de un muro estucado que finalmente correspondieron a la esquina sureste del monumento, así como parte de los muros aún con aplanados de estuco de la fachada sur pertenecientes a la última etapa constructiva.

Los primeros trabajos de excavación del conjunto del templo del Fuego Nuevo se llevaron a cabo en 1974 y 1975, como parte del proyecto Exploraciones Arqueológicas en la Cúspide del Cerro de la Estrella, bajo la dirección del maestro en arqueología Jorge R. Acosta, investigador de la Dirección de Monumentos Prehispánicos del INAH, si bien quienes ejecutaron las exploraciones fueron el arqueólogo Carlos Hernández Reyes y el antropólogo físico Roberto Jiménez Obando, con la participación del arqueólogo Gilberto Ramírez Acevedo. Durante estos trabajos se reportaron los vestigios de tres monumentos arqueológicos: uno en la cima, que corresponde al basamento del Fuego Nuevo y la plaza; otro al oeste de la plaza, que es la escalinata, y uno más al sureste, que ya estaba muy destruido.

Una vez concluido el proyecto, durante los siguientes 22 años sólo se emprendieron algunos trabajos ocasionales de mantenimiento menor sobre el basamento y algunas áreas en particular, que básicamente consistieron en la consolidación de estucos y elementos arquitectónicos en proceso de destrucción. En 1997 se inició el Proyecto de Investigación, Protección y Adecuación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, bajo la dirección del arqueólogo Nicolás García Ortiz, de la Dirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico del INAH. En éste se contempló por primera vez la conservación e investigación integral de la zona arqueológica en su conjunto, aparte

de nuevas excavaciones y la conservación del monumento arquitectónico del templo del Fuego Nuevo, que además incluía la realización de trabajos de mantenimiento en Villa Estrella y el Santuario, así como el primer registro de cuevas y petrograbados.

Los trabajos se llevaron a cabo desde noviembre de 1997 hasta abril de 1998 con los siguientes objetivos: limpieza del basamento, levantamiento arquitectónico de la estructura, restauración general del basamento, exploración para definir características y las etapas constructivas, detener la creciente erosión de la cúspide donde se localiza el monumento, preparar el monumento para el continuo paso de visitantes y emprender acciones de intervención para evitar futuros deterioros.

Una de las aportaciones más importantes del proyecto fue el hallazgo de una etapa constructiva más antigua: como en la parte superior del montículo habían quedado descubiertas secciones de un piso, se decidió realizar una excavación extensiva y se encontró una serie de muros hechos con piedra y lodo y con un aplanado de cal que corresponden a los restos de un templo conformado por un pórtico y un recinto interno, por lo que hasta ese momento quedaron definidas cuatro etapas constructivas (García, 2003). Más tarde se identificó una quinta etapa, que en sus inicios se interpretó como una remodelación de la cuarta.

En cuanto a la conservación del monumento en este proyecto, en primer lugar se buscó reforzar la estructura en el costado oriente, ya que fue la zona más agredida por la mina durante la extracción de grava y arena de tezontle. Esto ocasionó la eliminación total de los muros de las distintas etapas del sistema constructivo del monumento hacia el costado ya mencionado y provocó que fuera necesario colocar muros actuales de contención en el lado oriente de todo el monumento, así como una parte de la que sería la esquina noreste y el muro del costado oriente, por el cual se había ocasionado un gran deslave que formó una especie de barranca que agredió más de la mitad del monumento en su núcleo central y provocó un declive cada vez mayor, causado por efecto de los escurrimientos de agua de lluvia. Este costado también fue afectado con mucha mayor intensidad debido a que sirvió como acceso a los visitantes cotidianos, a corredores y principalmente a civiles montando a caballo. Sin embargo, la más agresiva fue la policía montada, que estableció su rondín de vigilancia subiendo por esa parte hasta la zona central y superior del monumento y bajando por el lado sur-poniente, lo cual ocasionó la destrucción de la escalinata original en el extremo sur.

Reforzamiento y consolidación del conjunto arquitectónico del templo del Fuego Nuevo, temporada 2003

En 2003 se llevó a cabo el Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella (PIACE), de carácter interdisciplinario y que contemplaba varios programas que requerían la intervención de especialistas en arqueología, etnología, antropología social, historia, etnohistoria, arquitectura, biología y geología. En éste participaron investigadores de la Dirección de Estudios Arqueológicos y de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. En cuanto al programa de arqueología, fue

coordinado por el maestro Raúl Arana Álvarez, y en él participaron los investigadores de la DEA Josefina del Carmen Chacón Guerrero, Susana Gurrola, Víctor Arribalzaga y Mauricio Gálvez Rozales (Arana, 2002: 34). Los objetivos de la investigación arqueológica fueron:

- 1) Investigación y conservación del monumento del Fuego Nuevo, consistente en la recuperación parcial y rehabilitación del conjunto prehispánico, que incluyó la plataforma, plaza y basamento, a fin de que cumpliera satisfactoriamente sus actuales funciones y usos sociales.
- 2) Consolidación y reforzamiento estructural de la parte superior del cerro y el área que sirve de apoyo al basamento prehispánico artificial.
- 3) Estudio integral del espacio ceremonial y el templo mediante la excavación de pozos y calas de sondeo en el interior de la estructura, plaza y basamento en el extremo sur.
- 4) Definición de etapas de construcción, ocupación y tipos de materiales a fin de establecer la secuencia ocupacional y el uso de los espacios y función en la época prehispánica.

Este proyecto fue la primera investigación integral que se llevó a cabo en el cerro de la Estrella, en particular en el conjunto arquitectónico del Fuego Nuevo, ya que contempló la excavación de la plaza y del basamento, así como su conservación (Arana y Gálvez, 2003: 8).

La excavación tuvo como objetivos principales definir las etapas constructivas del conjunto, conocer el sistema constructivo para establecer el uso de los espacios rituales y sentar los lineamientos generales para la conservación, restauración y consolidación del monumento.

Los objetivos de la conservación, consolidación y restauración fueron reforzar estructuralmente el lado norte —el más afectado— del conjunto arquitectónico mediante muros de contención, consolidar los elementos arquitectónicos originales y recuperar volúmenes de la estructura.

La conservación se realizó tomando en cuenta el uso social del espacio, el cual es visitado a diario, sobre todo por pobladores de Iztapalapa, y utilizado para actividades deportivas, recreativas y festividades religiosas.

Con ese proyecto se logró la estabilidad del monumento mediante muros de contención para darle apoyo a la estructura, se solucionaron los deslaves que ponían en grave riesgo al edificio, se restauraron y consolidaron los elementos originales y se le devolvió la dignidad al conjunto arquitectónico del Fuego Nuevo.

La excavación del conjunto arquitectónico del templo del Fuego Nuevo fue una de las acciones más importantes del programa arqueológico que se llevó a cabo bajo la dirección del maestro Raúl Arana como parte del PIACE. Los objetivos principales fueron conocer el sistema constructivo, definir las distintas etapas constructivas del monumento y la secuencia ocupacional, así como establecer el uso de los espacios rituales. Por otra parte, la excavación nos permitió sentar los lineamientos generales para la conservación y consolidación del monumento (figura 2).

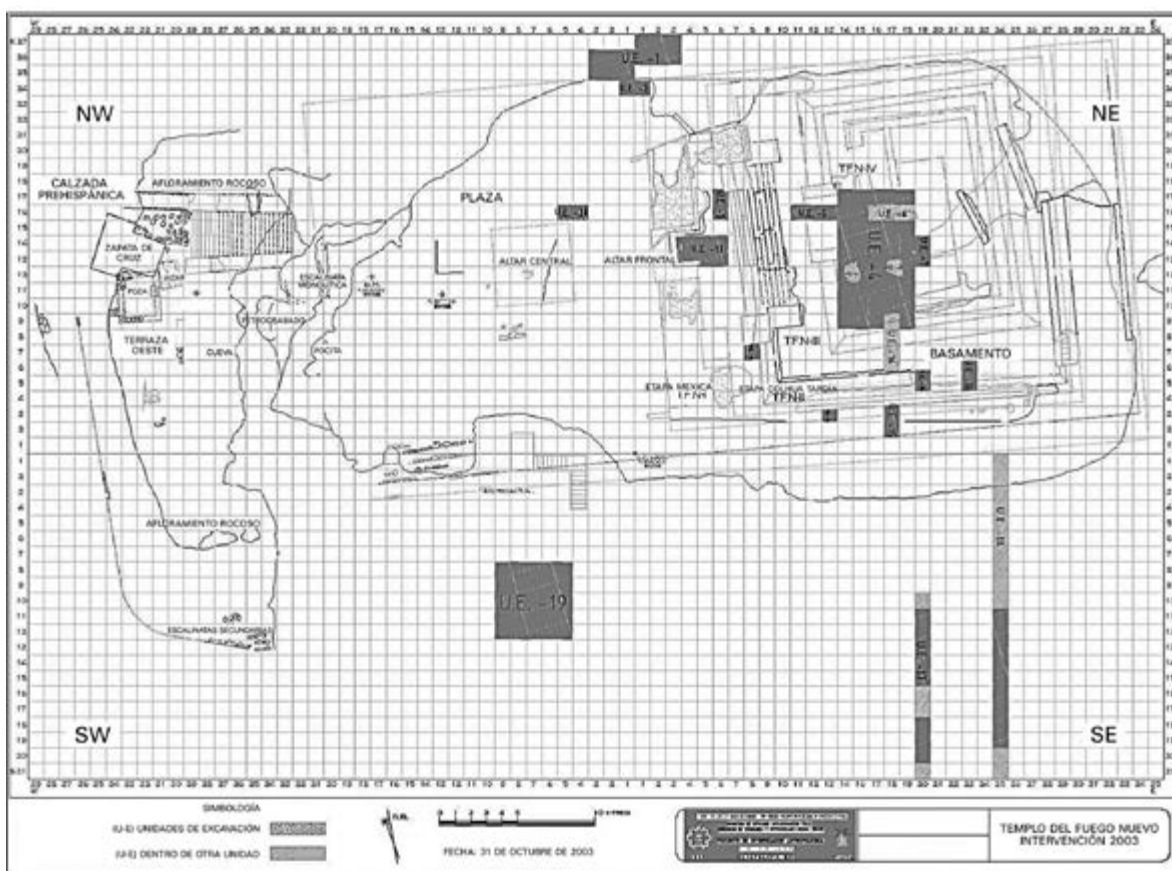


Figura 2. Plano topográfico y cuadrícula de apoyo para los sondeos y ubicación del sistema constructivo arqueológico.

Un ejemplo de la importancia de las investigaciones por medio de la excavación en la parte central del monumento consistió en un pozo estratigráfico donde se halló un piso de barro cocido con cerámica del Preclásico asociada a una profundidad de 2 m. El piso se construyó directamente sobre la roca madre. La presencia del material preclásico la tenemos desde los primeros niveles de excavación, aunque la cerámica preclásica fue más abundante a partir de los 80 cm de profundidad. Consideramos importante este hallazgo porque el piso mencionado presentaba huellas de un uso prolongado e intensivo de encendido de fuego, lo cual provocó la consolidación de una posible plataforma con un grosor de 40 cm a partir de la roca madre. Este bloque contenía abundantes fragmentos de material cerámico fechado para el Preclásico superior; ello nos permitió suponer que desde esa época se realizaba en este espacio una actividad relacionada con el culto al fuego como ceremonia ritual (figuras 3 y 4).

En la plaza del conjunto arquitectónico del templo del Fuego Nuevo se practicaron varios sondeos, uno de los cuales nos ayudó a definir la forma en que se niveló el cerro para lograr una superficie más homogénea: sobre la cresta del cerro se colocó directamente un primer piso, y sólo en las partes en que fue necesario se puso un ligero relleno de tierra apisonada para nivelar, que sirvió de



Figuras 3 y 4. A la izquierda, superficie y diferentes pisos localizados en la plaza en el extremo poniente, frente al monumento. A la derecha, detalle de la estratigrafía y piso quemado de la época Preclásico superior. **Fotografías** © Raúl Arana.



Figuras 5 y 6. A la izquierda, fachada frontal y oeste antes de la intervención. A la derecha, vista general de la plaza y fachada oeste después de la intervención. **Fotografías** © Raúl Arana.

apoyo para dos nivelaciones posteriores, de las cuales la última es la asociada con la banquetta y construcción del basamento mexicana.

Para la conservación integral del monumento del templo del Fuego Nuevo se tomaron en cuenta tres aspectos importantes: 1) el reforzamiento estructural a través de muros de contención y terrazas de nivelación, teniendo siempre como base el dato arqueológico, 2) la consolidación y restauración de los elementos arquitectónicos originales, y 3) la recuperación del volumen y nivelación tanto del basamento como de la plaza (figuras 5 y 6).

En lo que respecta a la parte frontal del monumento original junto con la plaza ubicados en la porción poniente de todo el conjunto arquitectónico, antes de la intervención se observaba que lo que debió ser la plaza original se encontraba por completo erosionada y agredida en la parte norte por las extracciones que se hicieron del material obtenido por la mina, y era evidente la existencia de restos de los diferentes pisos estucados correspondientes a distintas etapas constructivas, o posiblemente remodelaciones de la misma parte del monumento.

Junto con la plaza, lo más importante fueron los vestigios de la fachada poniente del conjunto entero, donde se observan con claridad los restos de una escalinata de alguna de las etapas construc-



Figuras 7 y 8. A la izquierda, detalle de los muros originales del costado sur del monumento. A la derecha, esquina suroeste y muros consolidados del monumento. **Fotografías** © Raúl Arana.

tivas. Esta escalinata estaba por completo agredida en ambos extremos, delimitados por las alfardas, y asimismo tenía varios elementos de los escalones incompletos.

Al igual que en el resto del monumento, los trabajos de investigación y conservación de la escalinata fueron muy cuidadosos y se procuró recuperar los volúmenes originales hasta el momento en que los exploramos. Para esto, en primer lugar fue necesario consolidar los muros y escalones, así como colocar las piedras labradas faltantes en cada uno de los escalones, y se restauraron las alfardas originales con el objetivo principal de darle solidez, pensando en el uso intensivo por parte de los visitantes al acceso en la parte superior de lo que queda del basamento prehispánico.

De igual manera, al conservar los datos originales de la plaza se recuperaron hasta donde fue posible los niveles de ocupación de los distintos pisos y evidencias de posibles altares y restos prehispánicos de este espacio; de acuerdo con las fuentes históricas y trabajos de investigación anteriores, ése fue el lugar en que se celebraba el encendido del Fuego Nuevo, probablemente en el altar central, además de que existía la huella de dos pequeños altares a ambos lados del mismo.

En relación con la fachada sur del monumento, es necesario recordar que corresponde a la parte que estuvo expuesta a saqueos y daños realizados a todo el conjunto en la década de 1940. Desde esa fecha quedaron expuestos aplanados de cal sobre los muros originales, donde se notaba que se trataba de al menos tres etapas constructivas, como lo describió el ingeniero Durán en un plano cuando hizo el levantamiento topográfico de los restos constructivos de la que debió de ser una banqueta perimetral que era la base del monumento en su última etapa (figuras 7 y 8).

A partir de los elementos encontrados, en esta sección sólo se consolidaron los elementos arquitectónicos originales, que se cubrieron con una hilera de piedras careadas del mismo tipo de mate-

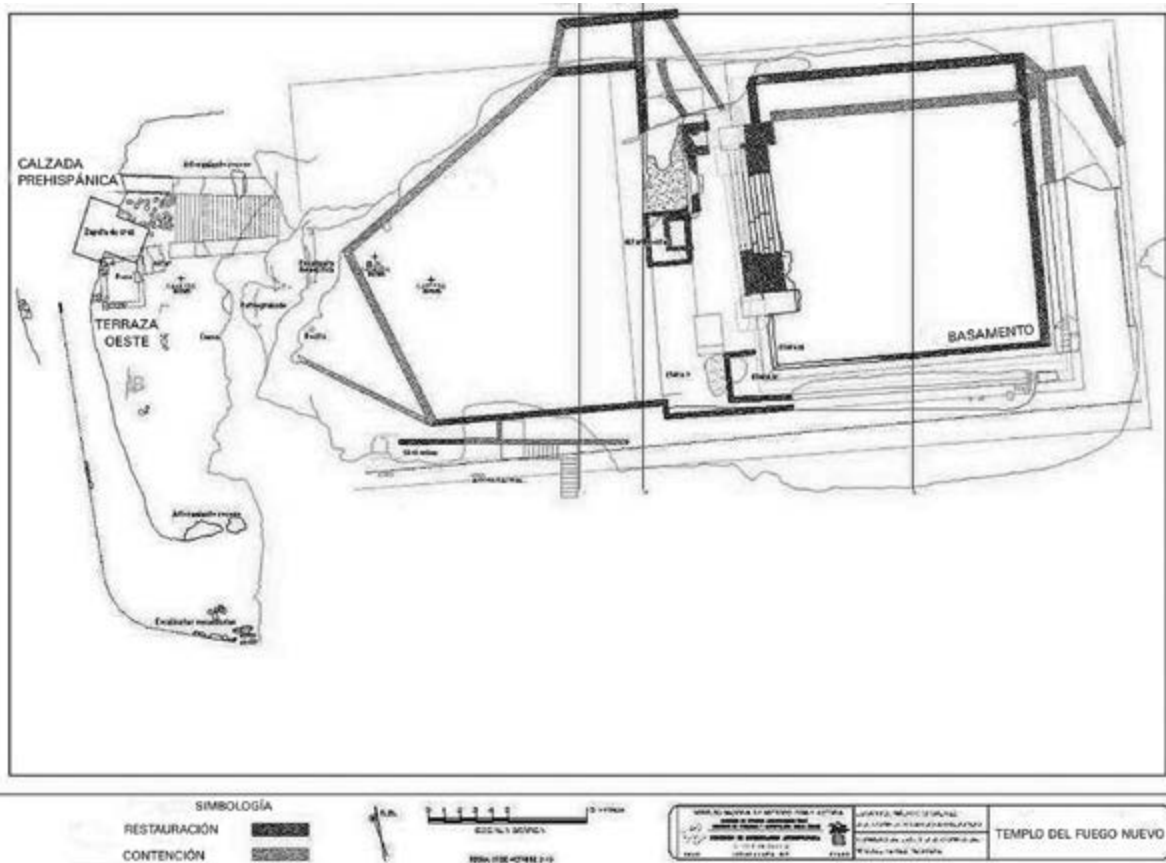


Figura 9. Plano de la recuperación del monumento con los muros de contención y nivelación. **Fuente:** Elaborado por Raúl Arana y Mauricio Gálvez.

rial para conservar intactos los restos originales. Lo más importante fue levantar los muros y la esquina de una de las etapas constructivas que soportan el núcleo de relleno y las anteriores del monumento.

En cuanto al costado oriente del que fue el monumento original, se trata de la parte más destruida y erosionada por el tiempo y debido al uso indiscriminado que se le dio desde siempre. Se trata del área donde el deslave natural fue más agresivo, a la vez que el deterioro se incrementó por la gran cantidad de visitantes que la utilizaron como ruta de acceso permitida por las autoridades. En este caso fue necesaria una acción más intensa de recuperación de volumen y mantenimiento, aprovechando los datos originales expuestos que señalaban el núcleo de base del monumento, parte de su banqueta perimetral y los restos de muros de la última etapa constructiva; así, fue necesario colocar un grueso muro de contención con piedra labrada de tezontle que sirvió para recuperar un volumen nivelado a la altura de las escalinatas de la parte frontal.

En el costado norte sólo quedaban evidencias de una hilera de piedras careadas como parte del que fue el muro de contención de alguna de las etapas constructivas del basamento piramidal. Debido a que estos restos originales se hallaban sobre la parte superior, en el piso, primero fue necesario consolidar y proteger con una hilada más de piedras el muro original, para a partir de esto

construir un muro nuevo a 4 m de distancia del original hacia el núcleo interior de la pirámide, con el objetivo de recuperar parcialmente el volumen de la penúltima etapa constructiva. Este muro se levantó a una altura aproximada de 1.5 m, que coincide con la altura del último escalón de la fachada expuesta y cuya importancia radica en que tiene un grosor de un metro en la base y 60 cm en la parte superior, ya que se calculó y construyó para soportar el núcleo de relleno del monumento.

Por último, como parte de la recuperación y conservación del monumento en su forma integral en la plaza, en los costados norte y sur fue necesario colocar muros de contención con base en los restos originales que la delimitan. En su última etapa estos muros varían en altura, ya que el deslave y la agresión por las actividades de la mina resultó más fuerte en la parte norte. En lo que respecta a la delimitación en el poniente, ya no existían huellas del muro original que delimitaba la plaza, de modo que fue necesario construir un muro falso de forma irregular y de alturas variables a fin de nivelar los muros laterales de la plaza y evitar erosiones y la afectación al conjunto generadas por la intemperie y, en forma más agresiva, por la gran cantidad de visitantes de todo tipo que hacen uso intensivo de este espacio, el cual, además de conservar lo original, en la actualidad es el área de acceso por la parte sur de la plaza, por medio de una escalinata moderna de piedra y cemento (figura 9).

Bibliografía

- Arana Álvarez, Raúl Martín (2002). *Programa de Arqueología en el Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Arana Álvarez, Raúl, y Mauricio Gálvez Rosales (2003). *Reforzamiento y consolidación del conjunto arquitectónico del Templo del Fuego Nuevo. Informe final, temporada 2003*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Blanton, Richard E. (1972). "Prehispanic Settlement Patterns of Iztapalapa Region, México". *Occasional Papers in Anthropology*, 6.
- Durán, Manuel J. (1954). *Cerro de la Estrella cúspide. Localización del monumento, plano escala 1:100*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- García Ortiz, Nicolás (2003). *Proyecto de investigación, protección y adecuación de la zona arqueológica Cerro de la Estrella, Del. Iztapalapa, Distrito Federal (informe mecanoscrito)*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Pérez Negrete, Miguel (2005). *Templo del Fuego Nuevo en el Huxachtécatl (Cerro de la Estrella) (Tesis de Licenciatura en Arqueología)*. ENAH, México.
- Vaillant, George C. (1973). *La civilización azteca*. México: FCE.

Villa Estrella, un sitio arqueológico olvidado en el cerro de la Estrella

Susana Victoria Gurrola Briones*

Villa Estrella es uno de los conjuntos arquitectónicos de la zona arqueológica del cerro de la Estrella; se sitúa en la ladera norte, en plena zona urbana, dentro del Centro Social Villa Estrella y en terrenos de la escuela primaria del mismo nombre; comprende vestigios de una unidad habitacional del periodo Epiclásico, los cuales quedaron divididos en dos partes debido a las construcciones modernas.

El sitio fue excavado por primera vez en 1976 por la arqueóloga Margarita Treviño. Ese mismo año el Departamento del Distrito Federal construyó un albergue para indigentes en la ladera norte de ese cerro y el INAH, por medio del entonces Departamento de Monumentos Prehispánicos, decidió realizar el salvamento correspondiente.

Desde un principio se determinó dejar expuesta una parte de la excavación como un ejemplo de las diferentes etapas constructivas y de las técnicas de edificación, debido a las posibilidades didácticas que ofrecía y al buen estado en que se encontraban los vestigios de las habitaciones (Treviño, 1996).

Se excavó un área de 1 028 m² dividida en tres zonas: Zona Este 1, Zona Central y Zona Este 2. La Zona Este 1 quedó cubierta por uno de los edificios del albergue, mientras las zonas Central y Este 2 permanecieron abiertas. En la Zona Central estuvieron expuestos 260 m², correspondientes a tres etapas constructivas ubicadas en tres niveles. En la Zona Este 2 se excavaron 380 m², de los cuales se conservaron 344 m². Se encontraron nueve niveles de pisos, aunque sólo seis estaban claramente superpuestos, por lo que se concluyó que fueron seis las etapas constructivas, con un total de 10 cuartos. Entonces quedaron expuestos cinco niveles de pisos delimitados en forma artificial.

Durante más de 20 años el sitio estuvo abandonado; sólo en una ocasión se le dio mantenimiento y recibió una escasa protección, con la consecuente destrucción. El lugar tuvo varios usos a lo largo de ese tiempo; por algunos años sirvió como internado de niñas y el sitio arqueológico formó parte del área de juego. En 1997 el albergue original se había dividido en dos partes, una de ellas correspondiente a la escuela primaria

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH (susanagurrola@hotmail.com).

Villa Estrella y la otra, a un centro social. La Zona Este 2 se ubicó dentro de la escuela, mientras que la Zona Central formó parte del Centro Social Villa Estrella. Ambas áreas quedaron protegidas por una cerca de malla de alambre con el objetivo, más que de conservar los restos arqueológicos, de impedir que los niños entraran a jugar y sufrieran accidentes.

A finales de 1997 y principios de 1998, como parte del proyecto Investigación, Rehabilitación y Adecuación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, Iztapalapa D.F., dirigido por el arqueólogo Nicolás García, se intervino el conjunto arquitectónico de Villa Estrella, ubicado en la ladera norte. Los objetivos consistieron en realizar el levantamiento topográfico del sitio de acuerdo con las condiciones en que se hallaba, llevar a cabo los trabajos de conservación pertinentes y buscar nuevos elementos que permitieran ampliar el conocimiento acerca del sitio.

Por cuestiones de metodología, la parte situada en el Centro Social Villa Estrella recibió el nombre de Sector A, en tanto que a la sección ubicada en la escuela primaria se le designó como Sector B. Al iniciarse los trabajos en los dos sectores, los elementos arqueológicos no eran visibles debido a la deposición natural de sedimentos, basura, tierra, cascajo procedente de construcciones y las remodelaciones de edificios aledaños. Estos materiales fueron arrojados en el sitio y cubrieron por completo los restos de las estructuras ya restauradas, de modo que fue necesario excavar una vez más (García, 2003; Martz, 2002). En ambos sectores se llevó a cabo el levantamiento topográfico y se registró una vez más la totalidad de los elementos arqueológicos.

La conservación de este conjunto arquitectónico consistió en reintegrar los elementos caídos y en dar un mayor volumen a los muros mediante la colocación de varias hileras de piedra, con el objetivo de proteger los elementos originales y hacer más entendible el sitio.

Por desgracia, durante un largo tiempo Villa Estrella no recibió mantenimiento y sólo en ocasiones se desmontaba. Fue a finales de 2013 cuando una vez más se realizaron trabajos de conservación.

Villa Estrella A

Se ubica en el centro social del mismo nombre. Delimitado por malla de alambre, se encuentra por debajo del nivel de los edificios. Al norte colinda con un área de jardín, al oeste y el sur con las instalaciones de un centro de educación especial y al este con un edificio que en la actualidad es ocupado por oficinas de la Dirección Territorial Estrella, dependencia de la alcaldía Iztapalapa. En esta parte se observan restos arquitectónicos correspondientes a tres etapas constructivas dispuestas en dos niveles.

De la primera época constructiva —la más antigua— sólo quedan restos de un talud-tablero perteneciente a una plataforma cuyas dimensiones no fue posible conocer. La plataforma se construyó a base de un relleno de roca de tezontle rojo y negro, junto con tierra recubierta con piedra careada del mismo material; el talud-tablero se recubrió con un enlucido de estuco rosa-blancuzco.

De la segunda época constructiva se identificó un total de siete muros levantados con piedra de tezontle rojo y negro sin carear y unidos con lodo como cementante. Para darles mayor altura se uti-



Villa Estrella A. Muros de la segunda etapa constructiva. **Fotografía** © Susana Gurrola, 2013.

lizó adobe, y en algunas parte hay huellas de un revestimiento de lodo que más tarde fue recubierto con un aplanado de estuco de color rosa. Estos muros definen al menos una habitación, un vestíbulo y dos pasillos; los espacios interiores tienen pisos de estuco de color rojizo, el cual se construyó con una base de tezontle molido sobre la que se colocó grava de tezontle y después una de estuco rojizo. Posteriormente se hizo una renovación del piso semejante al anterior, pero con estuco de color blanquizco.

La tercera época constructiva es menos clara que las anteriores. Al erigirla se cubrió la época anterior y se niveló a la altura de la plataforma de la primera época, con lo que se destruyó una parte de los muros descritos anteriormente. Consta de un basamento piramidal de dos cuerpos, cuyas medidas no es posible definir debido a que en las excavaciones de 1976 sólo se liberó una parte, de modo que lo único que se conserva es la esquina noroeste. Sobre el segundo cuerpo de este basamento destaca un piso de características distintas: sobre una capa de lodo se colocó una cubierta de canto rodado y, sobre ésta, una capa de tezontle rojo molido que se cubrió con un revestimiento de estuco rojo-anaranjado muy resistente. Asociados al basamento existen dos muros que quizá fueron parte de dos habitaciones. A la misma etapa pertenecen cuatro canales hechos con lajas y tezontle que conservan restos del estuco que los recubría, los cuales proporcionan indicios de un complejo sistema para conducir agua (Wagner, 1988; Martz, 2002).

Villa Estrella B

El Sector B de Villa Estrella se ubica en el terreno de la escuela primaria, por debajo del nivel del patio. Está delimitado por un alambrado y una reja que lo separa, al sur y al este, del mencionado patio. Al oeste colinda con el edificio ocupado por las oficinas de la Dirección Territorial Estrella y hacia el norte está acotado por una barda de ladrillo que lo divide de un terreno donde se encuentran unas bombas de agua de la alcaldía Iztapalapa.

Este sector está formado por cuatro terrazas que corresponden a cinco épocas constructivas. Debido a las posibilidades didácticas que ofrece la estructura, durante las excavaciones de 1976 se dejaron así de manera intencional.

A la primera etapa corresponden tres alineamientos de piedra que corren de sur a norte y que formaron parte de los muros de una plataforma localizados en el nivel inferior.

De la segunda etapa constructiva se conserva un piso de estuco ubicado en la terraza 2 y una subestructura sita debajo de la terraza 3.

A la tercera etapa constructiva pertenece un cuarto, del cual sólo queda una parte de dos muros y un piso de estuco, localizados en la terraza 3 o nivel intermedio.

La cuarta etapa está representada por un conjunto de cinco habitaciones distribuidas en la terraza superior, la número 4. Estos cuartos se encuentran dispuestos de la siguiente forma: un pasillo comunica con un recinto que tiene cuatro entradas orientadas hacia los puntos cardinales, y dentro de éste existe una segunda habitación de menores dimensiones que asimismo posee cuatro entradas con la misma orientación, y hacia el oeste hay otra habitación con un piso de gravilla de tezontle.

A la quinta y última etapa constructiva de este conjunto corresponde otra habitación que se ubica sobre una pequeña plataforma en este mismo nivel.

En noviembre de 2013 (informe en preparación), como parte de los trabajos de mantenimiento mayor de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, bajo la dirección del maestro Raúl Arana, se realizaron labores de conservación en el Sector A, mientras que en el Sector B sólo se llevó a cabo limpieza y deshierbe, y se le dio mantenimiento a los nucleados que delimitan las terrazas de manera artificial.

Los trabajos de conservación en Villa Estrella A consistieron en levantar un muro de contención en la parte norte del conjunto, debido a que la malla de alambre que lo delimita por ese lado estaba prácticamente volando a causa de la pérdida de terreno provocada por el deslave ocasionado por las lluvias. Este muro permite retener la tierra, evitar la erosión y darle un sustento firme al alambrado.

De la primera etapa constructiva se quitaron troncos de árboles que habían crecido sobre el talud-tablero y se reintegraron algunas piedras tanto del talud como de la cornisa. También se reforzaron las uniones de las piedras. Los muros de los cuartos de la segunda etapa constructiva estaban derrumbados en algunas partes, de modo que se restituyeron con las mismas piedras caídas y se le dio un poco de más altura.



Villa Estrella B. Muros de la cuarta etapa constructiva. **Fotografía** © Juana Moreno, 2013.

En cuanto a la última etapa constructiva, se consolidaron los muros de los cuerpos del basamento y se reintegraron los elementos derrumbados. Los canales también se consolidaron y se colocaron de nuevo las piedras faltantes; se reforzó la base del canal que pasa sobre las habitaciones de la segunda etapa, que se dejó desde las excavaciones de 1976 como ejemplo del sistema para conducir agua.

Asimismo se colocaron cédulas informativas: una cercana a la entrada al centro social, otra frente al Sector A de Villa Estrella y una más en el Sector B. Desafortunadamente esta última es obstruida en forma constante con equipo y tambos de basura colocados por el personal de las oficinas de la Territorial Estrella.

Villa Estrella es tan sólo un fragmento de un gran conjunto habitacional prehispánico ocupado por un grupo de elite durante el periodo Epiclásico (650-900 d.C.), el cual se extendió a lo largo de la ladera norte del cerro hasta la orilla del lago. Es probable que el conjunto estuviera formado por varias unidades habitacionales con pequeños templos y adoratorios, eventualmente asociado con el templo de la segunda etapa constructiva del templo del Fuego Nuevo ubicado en la cima del cerro de La Estrella.

Por desgracia, la mayor parte de este gran conjunto arquitectónico prehispánico quedó destruido a causa de las construcciones irregulares producto de invasiones que fueron permitidas por las autoridades delegacionales y federales. Tanto al norte como al sur, ladera abajo, aún quedan espacios significativos que no han sido invadidos y donde es probable que se conserven vestigios de este conjunto prehispánico. Sería importante realizar las investigaciones pertinentes antes de que se pierdan debido al crecimiento urbano, al cual no se ha podido detener a pesar de hallarse dentro de la poligonal de la zona arqueológica. Por lo pronto, en el centro social y la escuela hay una parte del que debió ser un espléndido ejemplo de la arquitectura del Epiclásico en el cerro de la Estrella.

El mencionado centro social, donde se ubica el conjunto arquitectónico prehispánico, posee múltiples funciones que brindan servicio a gran parte de los habitantes del cerro de la Estrella. Allí se encuentran dos centros de educación especial, una guardería, una biblioteca y una escuela de fútbol; cuenta con servicio médico, odontológico y de orientación psicológica, así como con un centro de ayuda a las víctimas de violencia intrafamiliar y oficinas administrativas. Asimismo se organiza un sinnúmero de actividades, tales como cursos de verano para niños, clases de manualidades y artesanales, de baile y de aerobics, entre otras. Sería muy largo enumerar todas las actividades y funciones, tanto culturales como sociales, que se llevan a cabo en este centro, ya que allí se atiende a todo tipo de personas, que van desde bebés hasta grupos de la tercera edad. La afluencia de usuarios que acude a diario a este lugar aumenta en forma considerable con el paso del tiempo. Desafortunadamente, la mayoría desconoce que visita parte de una zona arqueológica.

En cuanto al Sector B, localizado dentro de la escuela primaria, se encuentra relegado, aislado y cercado por completo, sin que los niños tengan acceso al lugar. En la actualidad, una parte del patio donde ellos jugaban, el cual colindaba al oriente con el conjunto arquitectónico, está separado de la escuela. Es seguro que los niños y la mayoría de los maestros desconocen que su escuela forma parte de una zona arqueológica.

Resulta paradójico que esta parte de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella permanezca ignorada, a pesar de que hay recintos educativos y culturales en el interior que proporcionan servicio a una parte importante de la población. Por esta razón proponemos una serie de medidas para su conservación y protección, pero sobre todo para una adecuada difusión.

En primer lugar, tomando en cuenta que en este caso no hay problema con la tenencia de la tierra, ya que la parte correspondiente a la escuela depende de la Secretaría de Educación Pública y el centro social es administrado por las autoridades de la alcaldía Iztapalapa, se requiere realizar un convenio específico de colaboración con esta última instancia para una mejor protección, conservación y difusión del conjunto arquitectónico.

Consideramos necesario integrar los dos sectores mediante un pasillo por el lado sur que cuente con una señalización adecuada, de modo que se permita comprender que los dos sectores forman parte de un mismo conjunto arquitectónico. Asimismo proponemos colocar una techumbre en ambos sectores para evitar el deterioro constante por el sol y la lluvia, lo cual permitiría a los visitan-

tes admirar las distintas habitaciones con sus pisos de estuco, que en la actualidad permanecen cubiertos. También sería oportuno construir andadores para que la gente que acuda al sitio lo recorra sin afectarlo.

El edificio que hoy en día es ocupado por las oficinas de la Territorial Estrella, el cual divide al sitio en dos sectores, resulta idóneo para instalar un pequeño museo donde se exponga tanto la historia del cerro de la Estrella como la información sobre las distintas investigaciones llevadas a cabo en la zona arqueológica a través de fotografías, dibujos y reconstrucciones hipotéticas. En este espacio también se podrían organizar cursos dirigidos a los maestros de la escuela y al personal del centro social de modo que oriente e informe tanto a los niños de la primaria como a los usuarios del centro.

Igualmente se podrían realizar cursos y talleres en temporada vacacional para niños y jóvenes, con la finalidad de que conozcan la historia del lugar donde viven y estén conscientes del importante patrimonio cultural del que son poseedores.

Bibliografía

- Cedillo Vargas, Reyna (1976). *Proyecto Cerro de la Estrella*. México: Archivo de la Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH.
- García Ortiz, Nicolás (2003a). *Proyecto de Investigación, Protección y Adecuación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, Delegación Iztapalapa, D.F.* México: Archivo Técnico del Consejo Nacional de Arqueología-INAH.
- _____ (2003b). *Proyecto de Investigación, Protección y Adecuación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, Delegación Iztapalapa, D.F. Informe*. México: Archivo Técnico del Consejo Nacional de Arqueología-INAH.
- Martz de la Vega, Hanz (2002). "Dos explicaciones de la descripción de un fragmento arqueológico del cerro de la Estrella". En *Huizachtepetl. Geografía Sagrada de Iztapalapa* (pp. 51-83), México: Delegación Iztapalapa.
- Treviño Acuña, Margarita (1996). *Informe de los trabajos realizados del rescate arqueológico en el cerro de la Estrella*. México: Archivo Técnico del Consejo Nacional de Arqueología-INAH.
- Wagner, Diana (1988). *Arquitectura coyotlatelco en el cerro de la Estrella. Iztapalapa, México* (Tesis de Bachiller en Ciencias Histórico-Arqueológicas). Facultad de Ciencias Histórico-Arqueológicas-Universidad Católica de Santa María, Lima.

El Santuario, sitio arqueológico en el cerro de la Estrella, Iztapalapa

Juana Moreno Hernández*

Un área importante de restos arqueológicos dentro de la zona de monumentos arqueológicos del cerro de la Estrella es la conocida como El Santuario o La Pasión. Con vestigios de una larga ocupación que se inició en el Preclásico superior, durante el Clásico fue ocupado por un grupo de filiación teotihuacana y quedó abandonado en el Posclásico.

En este sitio se propuso un proyecto de investigación integral, el cual se inició con un programa de conservación y consolidación durante la primera temporada de trabajo, en 2013. Este proyecto se desprendió del proyecto general en el cerro de la Estrella como una investigación particular con objetivos propios, dada la importancia y el potencial del sitio, aunque sin perder de vista los objetivos de investigación del proyecto general.

Los objetivos generales propuestos fueron:

- 1) Definir con claridad las etapas de ocupación prehispánica del sitio, pues existen ciertas discrepancias debido a que las dos intervenciones que se realizaron en el sitio fueron parciales y en la misma área.
- 2) Precisar la temporalidad de tales ocupaciones al correlacionar los materiales arqueológicos y las evidencias arquitectónicas.

El sitio se ubica en la ladera norte del cerro de La Estrella, en la colonia El Santuario, por lo cual se le dio el mismo nombre. Se encuentra a una distancia aproximada de 180 m en línea recta de la calzada Ermita Iztapalapa. A esta zona también se le conoce como La Pasión, porque se encuentra frente al lugar donde se lleva a cabo la representación que organizan los barrios originarios de Iztapalapa de la Pasión de Cristo en Semana Santa.

El problema principal del sitio se debe a que se encuentra en medio de una zona densamente poblada y sin ninguna protección, por lo que es usado por los vecinos in-

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH (juanamorenoh@yahoo.com).



Poligonal de delimitación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, con la ubicación del sitio arqueológico El Santuario.
Plano © Sánchez (1991).

mediatos como basurero y depósito de desechos de construcción, o bien como jardín donde incluso hay árboles frutales. Además, en el extremo norte del sitio, donde se encuentra un patio estucado, se trazó una calle, en tanto que el resto del patio se utiliza como estacionamiento y taller mecánico. El hecho de ubicarse frente al lugar donde se realiza el acto culminante de la representación de Semana Santa ha tenido un impacto negativo en el sitio, ya que la zona oriente del mismo se emplea como estacionamiento de vehículos particulares y oficiales de la alcaldía. No obstante, la parte más agredida es justo el área de vestigios, pues allí se instalan puestos de comida y se usan los muros como mesas y asiento de los consumidores. Sin embargo, también hay un aspecto positivo: las diferentes organizaciones de los barrios originarios, dueños en un principio de esta zona, han evitado en varias ocasiones que el espacio sea invadido por particulares para construir viviendas, o que con el argumento de que el lugar está desaprovechado, distintas administraciones delegacionales hayan concretado programas o proyectos para destinarlo a usos habitacionales o recreativos que potencialmente pueden dañarlo.

Debido a que se planeaban nuevas construcciones en el lugar por parte de los propietarios de los predios, la primera investigación arqueológica en el sitio la realizó el arqueólogo Manfred Reinhold, quien llevó a cabo una primera temporada de campo durante septiembre y octubre de 1977 (Reinhold, 1979). Debido a los resultados obtenidos, emprendió una segunda temporada del 16 de octubre de 1978 al 15 de enero de 1979, durante la que descubrió un conjunto habitacional con una extensión de 20 por 40 m, con pisos aplanados y huellas de muros; también encontró una subestructura de otro periodo de ocupación. Para consolidar los vestigios localizados durante la segunda temporada de trabajo, llevó a cabo una tercera temporada del 1 de marzo al 15 de septiembre de 1979; al limpiar la subestructura localizada, apareció un templo sobre una pirámide de un solo cuerpo (Reinhold, 1979). Finalmente se dejaron expuestos elementos arquitectónicos de la primera y cuarta etapas constructivas, como muestra de los vestigios que existían en el sitio.

La siguiente intervención fue en diciembre de 1997. Como parte del Proyecto Arqueológico Cerro de la Estrella, el arqueólogo José Martín González Albarrán realizó trabajos de mantenimiento bajo la dirección del arqueólogo Nicolás García Ortiz (González, 1979).

También como parte del Proyecto de Mantenimiento Mayor del Templo del Fuego Nuevo, que se inició en 2011, se efectuó mantenimiento menor del sitio, que consistió principalmente en la limpieza de la vegetación que había sobre los restos arquitectónicos, así como en el retiro de la basura superficial acumulada.

Sitio El Santuario

Los vestigios liberados hasta el momento muestran que el uso del sitio varió a lo largo del tiempo y permiten distinguir cuatro épocas de ocupación definidas por Pérez Negrete (2004). Los elementos arquitectónicos más antiguos que se han localizado se ubican en el extremo oeste y consisten en una plataforma conformada por muros y escalinatas hechos de piedra, fechados aproximadamente para

el Preclásico terminal. En el segundo momento de ocupación se cubrió la plataforma anterior con un basamento sobre el cual se construyó un templo, que se fechó entre 200 a.C. y 100 d. C.; es decir, también para el Preclásico terminal.

Los vestigios de la tercera etapa consisten en una serie de cuartos con muros de adobes y cimientos de piedra, así como pisos estucados construidos sobre el templo y el basamento de la época anterior. El sistema constructivo de esta etapa es similar al teotihuacano, con talud-tablero; además, entre estos elementos se encontraron dos incensarios tipo teatro en una ofrenda, por lo que la etapa quedó fechada para el Clásico, entre 150 y 450 d.C.

Por último se localizó un conjunto arquitectónico —llamado “departamental” por Pérez Negrete (2004: 47)—, con una extensión de 1 224 m², conformado por un patio central y rodeado por una serie de cuartos. Con base en los elementos constructivos y sus características, así como en la cerámica recuperada, esta etapa se ubicó en el periodo de transición del Clásico al Epiclásico.

Temporada de campo 2013

La temporada se enfocó en la consolidación urgente con los siguientes objetivos particulares:

- 1) Limpieza en general de vegetación superficial, basura y todo tipo de materiales ajenos al sitio.
- 2) Protección y consolidación de los vestigios arqueológicos.
- 3) Cierre de la ventana arqueológica dejada por el arqueólogo Reinhold en 1979.

De manera paralela a estas actividades se consideró gestionar ante la alcaldía la delimitación del sitio con algún enrejado o malla para generar las condiciones de seguridad durante exploraciones futuras tanto para los vestigios arqueológicos como para el personal de investigación, además de la colocación de cédulas con la información suficiente para que los vecinos y visitantes comprendieran el sitio y su relevancia.

Debido a la complejidad y a la problemática de las condiciones en que se encontraban los elementos arquitectónicos del sitio, se realizó una evaluación general del mismo y más tarde se efectuó el estudio particular de cada elemento. Del diagnóstico completo se desprendieron las acciones necesarias para llevar a cabo la conservación. Los trabajos de consolidación y mantenimiento se iniciaron en el extremo noroeste por tratarse del área más agredida del sitio, los cuales se continuaron hacia el este.

La restauración y consolidación de elementos arqueológicos expuestos se llevaron a cabo con base en el seguimiento de los principios básicos de restauración contenidos en los tratados internacionales de la especialidad, como la *Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y de Conjuntos Histórico-Artísticos* o *Carta de Venecia*, entre otros. Se emplearon métodos que nos permitieron mantener las condiciones de originalidad —tanto de materiales como de formas—, y al mismo tiempo conservar el valor arqueológico de los elementos componentes del sitio. Se utilizaron



Detalle de las condiciones en que se encontraba el sitio antes de los trabajos de conservación. **Fotografía** © Juana Moreno, 2013.

materiales modernos como una mezcla de arena, mortero y cal para asegurar la estabilidad y permanencia de los elementos arqueológicos. Esta argamasa se utilizó dadas sus características de resistencia y plasticidad, así como por permitir la permeabilidad de la humedad; además, se usó la piedra que se recuperó en el sitio y que pertenecía a los mismos elementos arquitectónicos. Sobre todo se utilizó la técnica de restitución de elementos faltantes, pues la mayoría de los elementos arquitectónicos del lugar presentaron este problema.

Cuando iniciamos la temporada de campo, el sitio estaba cubierto por vegetación que en algunos lugares alcanzaba hasta dos metros de altura —y que impedía la observación de los vestigios arqueológicos—, además de grandes cantidades de basura y cascajo. El deshierbe se realizó en forma manual para no alterar los elementos arquitectónicos, y asimismo se retiró la vegetación de las áreas circundantes para mantener la limpieza del lugar y darle un mejor aspecto a la zona.

Al terminar la limpieza superficial se encontraron grandes cantidades de escombros mezclados con basura, los cuales cubrían la mayoría de los elementos arqueológicos, sobre todo en el lado noroeste, que es el sector más bajo de la zona. La capa de escombros en este lado alcanzaba hasta 1.70 m de grosor y cubría pisos, escaleras e incluso muros.

Diagnóstico de daños

Los vestigios arqueológicos del sitio se encuentran en un área aproximada de 2 000 m². Consisten en cuatro plataformas con muros de diversos grosores y alturas, así como pisos y escaleras construidos con piedras careadas de basalto y tezontle que en origen tenían lodo como cementante, sustituido por una mezcla de arena y cemento durante intervenciones anteriores. El mayor deterioro detectado en los elementos arqueológicos fue la pérdida del cementante, lo cual provocó en algunos puntos la disgregación de los materiales que los conformaban. Otro problema observado al retirar el escombros que cubría los muros fue en el desplante de los mismos, pues al parecer estas áreas no fueron consolidadas durante los trabajos mencionados, por lo cual la mayoría de los muros estaba en riesgo de colapsarse.

A continuación describimos en forma breve los trabajos realizados en esta temporada.

La Plataforma 1 se localiza en el extremo oeste del sitio; tiene 13.80 m de largo por 5.50 m de ancho y 1.40 m de altura, y se encuentra totalmente delimitada por un muro de piedra volcánica de 30 cm de ancho en promedio. Los muros que delimitan la plataforma se encontraron con faltantes de piedra en algunas áreas y prácticamente sin cementante, sobre todo en el arranque de los muros, lo cual ponía en grave riesgo su estabilidad.

Después de limpiar y consolidar las áreas afectadas de la plataforma, se niveló el área y se cubrieron los desplantes de ambos muros; se compactó la capa de tierra y se dejó una ligera pendiente para evitar la erosión por lluvias. En esta plataforma se excavó un pozo de sondeo en el extremo sur, con una orientación norte-sur, de 2 m de largo por uno de ancho. En este pozo se identificaron cuatro capas estratigráficas, si bien no se halló material arqueológico. La exploración se detuvo a 1.10 m de profundidad, donde se localizaron dos fragmentos de vidrio, uno verde y otro color ámbar. Por lo anterior, concluimos que el área fue excavada y rellenada durante alguna de las intervenciones anteriores.

La Plataforma 2 se localiza en el extremo oeste, con una extensión de 13.50 m de sur a norte y 5 m de oeste a este. Al terminar la plataforma, en el extremo norte, el muro este tiene un muro agregado de menor altura con una longitud de 6.80 m, con una dirección de sur a norte. En la parte media superior del extremo sur del muro oeste había crecido un arbusto cuyas raíces penetraron en promedio 50 cm hacia el interior del mismo, de modo que algunas piedras se desprendieron y sobre todo se ocasionó la pérdida de la verticalidad del área circundante. La raíz se retiró por completo, para lo cual fue necesario mover algunas de las piedras que formaban el muro, y por medio de la anastilosis se consolidó el área, la cual quedó perfectamente sellada con mezcla.

La extensión del muro este tiene características particulares, ya que delimita dos áreas: al oeste se encuentra un área al parecer abierta, y del lado este se localiza la que denominamos Escalera 2, que es un acceso con una combinación de rampas y escaleras construidas de piedra volcánica. En el extremo norte el muro tiene una altura total de 1.70 m, y en la parte baja se inicia con un talud, que a los 60 cm de altura cambia por un muro recto de 50 cm de altura; posteriormente presenta una espe-

cie de moldura que podría ser el inicio de un tablero. Esta parte fue construida con piedra de tezontle perfectamente recortada y careada. Más tarde continúa con un muro recto levantado con piedras irregulares, que al parecer se agregó durante alguna de las restauraciones llevadas a cabo en el sitio, pues la sección está marcada con un rajueleo hecho con pequeñas piedras. Al limpiar el extremo norte del muro observamos las diferentes etapas en que fue restaurado, ya que cada momento se diferenciaba mediante las técnicas en que fueron pegadas las piedras, además del rajueleo mencionado, el cual marca la última sección del muro.

Denominamos Plataforma 3 al elemento arquitectónico que continúa hacia el este de las anteriores plataformas descritas, y que más que una plataforma consiste en otro nivel de vestigios, ya que, como suponemos, para construir un nuevo nivel o elemento se tomaba como núcleo el anterior y se construía el nuevo edificio. Lo anterior se aprecia con claridad en el lado norte de la plataforma, donde encontramos una serie de muros o elementos con diversas características constructivas que conforman el límite norte de este nivel constructivo o plataforma.

El arqueólogo Reinhold dejó una ventana arqueológica en el lado oeste de este nivel a fin de observar dos momentos constructivos del sitio, para lo cual se construyó una losa de concreto apoyada en algunos elementos prehispánicos y en dos pilares realizados con piedra volcánica; sobre esta losa se reconstruyeron en forma parcial los muros de la última etapa constructiva. Por desgracia, debido a la falta de vigilancia esta ventana ha sido utilizada como basurero, así como refugio de indigentes y de fauna nociva, por lo que una de las acciones propuestas para esta temporada consistió en clausurarla.

Esta ventana arqueológica se compone de cuatro vanos o espacios abiertos. El primero, en el extremo sur, es un espacio de 50 cm en la base, entre el muro construido para contener el área no explorada y un muro en talud original. El segundo vano estaba cerrado de modo parcial por el muro en talud y dos muros en escuadra, todos ellos originales. Después de estos elementos siguen dos vanos separados por dos pilares construidos con piedra volcánica para soportar la losa colada que se preparó con el objetivo de soportar los vestigios de la última ocupación del sitio. Por último se encuentra otro muro original de en promedio 1.50 m de altura, con la cara sur a plomo y las caras oeste y norte en talud; este muro cierra la ventana arqueológica en el extremo norte. Los muros originales, ubicados en el segundo vano, estaban deteriorados; el muro sur se halló completo y conservaba la verticalidad, aunque había perdido todo el cementante que unía las piedras que lo conformaban, en tanto que el muro este había perdido el cementante y las piedras que lo componían se habían colapsado. Este muro no cerraba por completo la ventana, y en promedio le faltaban 30 cm de altura.

Para cerrar esta ventana arqueológica se tapiaron los vanos con un muro de 30 cm de ancho, hecho con piedras sin carear para marcar la diferencia con los muros originales, construidos con piedras careadas. Para colocar el muro se excavó una zanja de 40 cm de profundidad, con la intención de que funcionara como cimentación del mismo. De manera paralela a la construcción del muro, el interior se fue rellenando con tierra.

El muro norte de la Plataforma 3 se caracteriza por ser una serie de elementos arquitectónicos que de seguro pertenecieron a diferentes edificios o momentos constructivos, ya que presentan diversas características, formas y dimensiones. Este conjunto de elementos posee una altura promedio de 1.60 m y 24.60 m de longitud total, hasta topar con el muro que cierra la Plataforma 4. Todo indica que durante las intervenciones anteriores se colocó mezcla de cemento en las áreas de los elementos arquitectónicos donde no había el cementante original, el cual podría haber sido lodo. Hoy en día ya se perdió todo el lodo y sólo encontramos pequeñas áreas consolidadas con la mezcla moderna. Nuestra intervención consistió en consolidar todos los elementos con la mezcla mencionada, y, en las áreas donde se requería, se restituyó la forma y el volumen que señalaban los restos originales mediante piedras de las mismas características que conformaban los muros.

La Plataforma 4 se localiza en el lado noroeste del sitio, y está integrada por dos muros en la esquina suroeste. El más largo se ubica al oeste, con 6 m de longitud por 2.20 m de altura, y limita con la Escalera 1; el muro al sur tiene 3 m de longitud y una altura promedio de 1.60 m, y limita con la Escalera 2. La plataforma va de este a oeste en casi todo el extremo norte del sitio, con una extensión de 25 por 12.80 m de sur a norte. Se liberó el extremo oeste de la plataforma, donde el muro que la limita presentaba en general buenas condiciones, aunque el daño mayor se apreció en la esquina noroeste, donde casi toda la parte superior estaba colapsada, la cual se consolidó por medio de la anastilosis.

Denominamos Escalera 1 a la estructura adosada al extremo norte de la Plataforma 4. De los nueve escalones registrados durante los trabajos realizados bajo la dirección del arqueólogo Nicolás García, en 1998, sólo se observaban cinco escalones, pues el resto estaban cubiertos por cascajo y basura. Tras retirar la capa de escombros, que tenía 1.70 m de grosor, la escalera y los muros que la flanquean se encontraron en buenas condiciones y sólo requerían limpieza. Cabe mencionar que, durante alguna de las dos temporadas de trabajo anteriores, al restaurar esta escalera las huellas de los primeros cinco escalones fueron consolidadas con cemento y se les incrustaron fragmentos de cerámica.

La Escalera 2 es un acceso compuesto por áreas escalonadas y rampas empedradas localizadas en el extremo noroeste del sitio, entre el muro norte de la Plataforma 4 y la extensión del muro oeste de la Plataforma 2. Se inicia en el extremo norte del área mencionada con dos escalones seguidos de una rampa de 3 m de largo con dirección norte-sur, donde continúan otros dos escalones que llegan a una segunda rampa de 4 m de largo, la cual corre en dirección oeste-este y termina donde se inician tres escalones que dan acceso a la Plataforma 4. Las condiciones generales de la escalera eran malas, ya que las zonas con escalones, a pesar de estar casi completas en cuanto a sus piedras constituyentes, ya no tenían cementante y estaban a punto de colapsarse; por su parte, las rampas asimismo tenían áreas que, por haber perdido el cementante, presentaban faltantes de piedras. Se consolidaron las juntas y se restituyeron las piedras donde fue necesario.

Por último incluimos el muro este, el cual limita la Plataforma 4 por ese lado, aunque podría no considerarse parte de la plataforma en estricto apego a su función, ya que está sobre ella y limita el es-



Vista panorámica de norte a sur del sitio al terminar la temporada de campo 2013. Se aprecian los vestigios arqueológicos consolidados y el muro de protección en el extremo norte. **Fotografía** © Juana Moreno, 2013.

pacio de la misma. El muro corre de norte a sur, con una extensión de 12.80 m y una altura promedio de 1.40 m. Su estado de conservación era crítico, pues al hallarse totalmente expuesto había perdido el cementante en su desplante, y dada la aparente disminución en la altura de la plataforma sobre la cual está construido, prácticamente se encontraba “flotando”. Esto provocó que el estrato detrás del muro saliera por la parte inferior del mismo y quedaran espacios vacíos detrás, lo cual también ponía en peligro su estabilidad. Se consolidó de la misma forma que los elementos anteriores.

La propuesta de construir un muro perimetral de protección al sitio se deriva tanto de la necesidad de proteger los vestigios arqueológicos como de crear condiciones de seguridad para el personal que participe en futuras investigaciones, ya que la zona presenta un alto grado de delincuencia. Sin embargo, hubo una gran oposición de los vecinos a perder los espacios que ya sentían propios, por lo que acudimos a la Dirección General Jurídica y de Gobierno de la alcaldía Iztapalapa, la cual se hizo cargo de la gestión con los vecinos e incluso apoyó con algunos materiales para la construcción del muro perimetral. Éste se erigió con 40 cm de ancho por 80 cm de altura en promedio, así como con una longitud de 50 m, en tramos rectos escalonados de 6 m de largo. Anclados al muro se colocaron postes para sujetar la malla ciclónica en tramos de 6 m para darle resistencia y estabilidad a la estructura metálica, trazada siguiendo los límites de la calle pavimentada, según se acordó con los vecinos

y con las autoridades delegacionales. Éste se inició en el lado noroeste del sitio, a partir de la esquina norte de la barda que limita en ese extremo con el área de vestigios.

Conclusiones

Además de asegurar la preservación de los elementos y la información arqueológica de este sitio, mediante los trabajos realizados durante esta temporada se dignificó y se puso en valor la zona arqueológica, que había estado abandonada por más de 15 años, periodo en que fue convertida en un basurero por los vecinos de la colonia donde se ubica. Con estas acciones se logró que los vecinos y las autoridades delegacionales tomaran conciencia del valor de las evidencias arqueológicas del lugar, y si bien aún hay grupos con intereses particulares que desean restarle importancia con la intención de ampliar calles y construir casas, también existen otros grupos que luchan por preservar el sitio y, en general, las evidencias arqueológicas que se localizan dentro del área natural del cerro de la Estrella.

Bibliografía

- García Ortiz, Nicolás (1997). *Proyecto de Investigación, Protección y Adecuación de la Zona Arqueológica del Cerro de la Estrella, Delegación Iztapalapa, D.F.* [mecanoescrito], México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- González Albarrán, José Martín (1979). *Informe técnico del Proyecto de Investigación, Protección y Adecuación de la Zona Arqueológica El Santuario Cerro de la Estrella, Del. Iztapalapa, D.F.* [mecanoescrito]. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Pérez Negrete, Miguel (2004). "El cerro de la Estrella: unidades políticas de la cuenca de México, periféricas a Teotihuacán y la transición al Epiclásico". *Arqueología*, 34, p. 38-p. 61.
- Reinhold, Manfred (1979). *Informe sobre excavaciones arqueológicas en el cerro de la Estrella, colonia Fuego Nuevo, 1977-1979* [mecanoescrito]. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Sánchez Caero, Óscar F. (1991). *Zona Arqueológica Cerro de la Estrella* [inédito, plano escala 1:3 000]. México: SRPMZA-INAH.

Simbolismo e identidad del cerro de la Estrella

Teresa Eleazar Serrano Espinosa* y Jorge Arturo Talavera González**

Sin duda, el cerro de la Estrella fue y sigue siendo un lugar donde convergen el simbolismo y la identidad. Su importancia radica en su ubicación, en el manejo del paisaje con elementos cósmicos, donde la tierra, el agua, el fuego, el cielo, sus cuevas y oquedades han tenido un papel esencial para la construcción de diversos mitos, así como para la realización de ritos masivos como la ceremonia del Fuego Nuevo, la celebración de Semana Santa o el equinoccio de primavera, que lo han dotado de una singular importancia.

Un aspecto importante del cerro es que en este lugar se conmemoraba el Fuego Nuevo, evento cíclico de gran relevancia para las sociedades del Posclásico mesoamericano. Las evidencias arqueológicas indican que este sitio tuvo una continuidad cultural desde el Preclásico medio hasta el Posclásico, proceso que se constata en diferentes puntos del cerro donde se observan espacios ceremoniales y habitacionales. Fue justo durante el Posclásico temprano cuando los colhuas se asentaron en la parte poniente del cerro de La Estrella, los cuales realizaron en 1351 la primera ceremonia del Fuego Nuevo, celebración que se llevaba a cabo cada 52 años; la última se llevó a cabo en 1507, antes de la llegada de los españoles.

Durante el periodo colonial continuó su importancia mediante el culto al Señor de la Cuevita, que según la tradición popular salvó a los habitantes de Iztapalapa de morir por causas del cólera *morbus*. Con el transcurso del tiempo, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, al pie del monte se organiza la representación de la Pasión de Jesucristo. Y desde las últimas décadas del siglo XX hasta la fecha, en la cima del cerro se practican los ceremoniales del equinoccio de primavera.

Todos estos eventos sagrados cumplieron y cumplen un papel religioso que sin duda ha devenido un factor importante en la vida cotidiana de sus moradores.

Antecedentes geográficos

El cerro de la Estrella o Huizachtepetl es un volcán extinguido que surgió a partir de un levantamiento provocado por la actividad de gases subterráneos que no tuvieron la

* Dirección de Etnohistoria, INAH (merak.kraken.058@hotmail.com).

** Dirección de Antropología Física, INAH (bioarqueologia@hotmail.com).

fuerza suficiente para producir una erupción y dieron lugar a una serie de oquedades y cavernas creadas a partir de formaciones lávicas (SARH, 1983). Sus declives suaves y largos en todas direcciones dan a la elevación una forma cónica. Posee dos cráteres no definidos y data del periodo Cuaternario, con una antigüedad que oscila entre 65 000 y 45 000 años (Camacho, Navarro y Castrejón, 1997). En el siglo XIX aún existían diversos manantiales de aguas termales con temperaturas de 22 °C, reminiscencia de una antigua actividad volcánica. Forma parte de la cadena de los volcanes Chimalhuacán-Santa Catarina-Estrella. Antes de la desecación del sistema lacustre del valle de México, el cerro de La Estrella formaba el extremo poniente de la península de Iztapalapa, la cual separaba el lago de Texcoco de las aguas de Xochimilco y Chalco.

Por decreto de Lázaro Cárdenas, el 14 de agosto de 1938 el cerro fue declarado Parque Nacional Cerro de la Estrella, en la alcaldía Iztapalapa del Distrito Federal, con una superficie de 1 100 ha. Sin embargo, en la actualidad el área natural protegida sólo cuenta con 143 ha. Su altitud es de 2 455 msnm, y su altura sobre el nivel medio de la Ciudad de México es de 225 m (Vargas, 1984).

En origen, sus laderas estaban pobladas por una vegetación de huizaches que dieron origen a su nombre en náhuatl. Según una tradición oral, el cerro de la Estrella debe su nombre en castellano a la configuración de sus arroyos, que descendían desde la cumbre en todas direcciones de la estructura cónica. Para otros estudiosos, el nombre se originó a partir de la hacienda de la Estrella, la cual se encontraba en sus faldas y cuyo nombre surgió del apellido de sus antiguos propietarios durante la época virreinal.

Cosmovisión prehispánica

De acuerdo con Johanna Broda (1991: 462; 2002: 16), la cosmovisión se puede definir como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúa la vida del hombre”. Asimismo, la cosmovisión incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre y el cuerpo humano como imagen del cosmos (López Austin, 1980, 2001).

Dentro de la cosmovisión mexicana las montañas se concebían “como si fuesen grandes vasos de agua, o como casas llenas de agua” (Sahagún, 1956: 344-345). Según los mexicas, los cerros contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la Tierra. Este lugar era el Tlalocan —paraíso del dios de la lluvia—, y de allí salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar. En diferentes puntos del cerro se observan petrograbados dedicados a deidades acuáticas de filiación teotihuacana, como Tláloc y los tloque. Los mismos conceptos han perdurado en la cosmovisión indígena hasta la actualidad, según lo demuestran testimonios etnográficos recientes (al respecto, confróntese la vasta obra de la doctora Johanna Broda).

En relación con las cuevas que abundan en el cerro de la Estrella, también se manejó el simbolismo en que se concebían como la entrada al reino subterráneo sumergido en el agua. Al mis-

mo tiempo se les consideraba lugares de origen o entradas a las entrañas de la Tierra; en otros casos eran imaginadas como el inframundo. De acuerdo con Heyden (1991), la cueva era el arquetipo de la oquedad creadora, a modo de la matriz de la naturaleza humana y divina, personificada en Chicomoztoc. En cierta manera las cuevas y los cerros formaban sólo los dos lados de la misma moneda (Broda, 1991: 53). Del mismo modo se vinculaban con los ancestros, el origen y la legitimación de los grupos étnicos (López Austin, 1980).

En la cima del cerro de la Estrella se observa un templo de tres estructuras construido por los mexicas cuando sometieron a la población, entre 1300 y 1521 d.C., y establecieron el altépetl de Iztapalapa. Esta edificación comprende etapas anteriores que lo remontan al Preclásico (Ramírez, 1984). Los colhuas fueron los primeros en utilizar la cima para realizar la festividad del Fuego Nuevo o *Toxihmolpilli*. En total se celebraron cuatro ceremonias, en 1351, 1403, 1455 y 1507, pues, con el arribo de los españoles a la gran Tenochtitlan, la quinta ceremonia ya no se llevó a cabo (Hernández, 1977).

Los mexicas heredaron de los toltecas la tradición de venerar al Sol, el cual regía en todos los seres y para honrarlo era necesario ofrecerle corazones y sangre de guerreros sacrificados. Por lo tanto, cada 52 años, con el inicio de los calendarios religioso y civil, los sacerdotes efectuaban invocaciones a los dioses para que les concedieran la prolongación de la vida por otros 52 años, a fin de evitar la muerte del Sol y, por ende, impedir la oscuridad total del universo y la aparición de los *tsitsimeme* o devoradores de hombres (Broda, 2002).

La relación del paisaje, la red de cuevas y manantiales, así como el templo en la cima del cerro donde se realizaba esta ceremonia, integra el enlace de estructuras sacralizadas en una superposición que permite generar un *axis mundi* de fuerzas místicas producto de la adhesión de las regiones cósmicas. En este sentido las cuevas simbolizan el inframundo, el cerro representa a la Tierra y sus mantenimientos, mientras que el templo en la cúspide corresponde al plano celeste (Montero, 2002), en un entorno donde se domina el paisaje ritual del valle de México.

De este modo el cerro de la Estrella o Huizachtepetl fue y es considerado uno de los cerros rituales más significativos del México antiguo gracias a su función simbólica y ritual en la cosmovisión mexicana. Cabe señalar que en sus cuevas aún se escenifican diversos rituales y que éstas fueron receptoras de numerosas deidades (*idem*). Es el caso, a decir de Artemio Arroyo (1991: 49), de la cueva donde se adoraba a Tezcatlipoca y que más tarde se suplió con la imagen del Señor de la Cuevita.

El Señor de la Cuevita

Si bien durante la Colonia los franciscanos iniciaron la evangelización centrados en la idea de un solo Dios como principio y fin de las cosas, asimismo promulgaban la salvación del pecado y del mal mediante obras buenas e indulgencias.

Para esto fue común la construcción de templos católicos sobre las edificaciones prehispánicas. Iztapalapa no fue la excepción, pues la leyenda dice que, colindante a la cueva donde se adoraba a



Urna con el Señor de la Cueva. **Fotografía** © Teresa Serrano y Jorge Arturo Talavera, 2015.

Tezcatlipoca, se ubicó el santuario del Señor de la Cueva, conocido también como el santuario del Calvario o del Señor del Santo Sepulcro, que junto con san Lucas Evangelista son los santos patrones del pueblo de Iztapalapa. Así se inició la veneración de esa imagen.

La leyenda cuenta que a principios del siglo XVIII, en una cueva ubicada en la parte baja del cerro, los habitantes de Etna, Oaxaca, traían a la Ciudad de México la imagen de un Santo Entierro para su restauración, y cuando iban por el Camino Real de Iztapalapa decidieron pernoctar en ese lugar. Cuando despertaron al día siguiente, no encontraron la imagen. Tras buscarla, al fin la localizaron en una cueva, pero cuando quisieron levantarla para proseguir su camino la imagen era tan pesada que no consiguieron moverla, por lo que interpretaron el hecho como una señal de que el ícono deseaba permanecer en ese lugar; de ahí adoptó el nombre del Señor de la Cueva. Este hecho motivó a sus pobladores para construir, contigua a la cueva, la primera capilla dedicada en su honor, de la cual hoy en día se observan los restos de un arco de medio punto detrás del altar mayor del templo actual.

A espaldas del santuario aún se encuentra la cueva donde se aprecia una urna que resguarda la imagen del Señor del Santo Entierro; sobre su base se lee la siguiente inscripción: EN ESTE SITIO APARECIÓ EL SEÑOR DE LA CUEVITA UN 3 DE MAYO DE 1723, ES LA IMAGEN QUE ESTÁ EN EL ALTAR MAYOR. LA IMAGEN QUE



Cueva ocupada por el Santo Entierro. **Fotografía** © Teresa Serrano y Jorge Arturo Talavera, 2015.

SE ENCUENTRA AQUÍ ES LA DEL SEÑOR DEL SANTO ENTIERRO. Fue tal la devoción a esta imagen que el papa Clemente XIII emitió en 1738 una bula papal en la que concedió la indulgencia plenaria a quienes, confesados y comulgados, miraran al “Santísimo Cristo de Iztapalapa”.

Años después surgió otra leyenda en torno al Señor de la Cueva: se dice que a éste se le debe la erradicación del cólera *morbus* que asolaba la región a mediados de 1833, ya que intervino para que la enfermedad comenzara a disminuir hasta desaparecer de manera paulatina. Esta leyenda multiplicó la devoción entre los pobladores iztapalapenses, que en agradecimiento reconstruyeron el templo de su santo patrono entre 1833 y 1875, con características propias de la arquitectura neoclásica, en el cual se celebran cada año distintas festividades.

Podemos decir que este culto se enfatizó debido a las causas sociales y económicas que sufrió la región a causa de la desecación de los lagos, la cual provocó el deterioro de la economía local y el surgimiento de litigios entablados por la comunidad en contra de los hacendados que invadieron las tierras de pueblo, cuya resolución se suspendió debido al movimiento revolucionario de 1910 (Arroyo, 1991: 53-54). Estos momentos de crisis acrecentaron la creencia en los santos protectores. Fue el caso del Señor de la Cueva, cuya invocación tuvo como fin obtener la ayuda para cubrir las necesidades tanto materiales como espirituales.

Así, la vida cotidiana del pueblo de Iztapalapa quedó subordinada a la Iglesia católica mediante la adoración de ésta y otras imágenes, los sacramentos, las fiestas patronales y la bendición de ob-

jetos como medios para legitimar su presencia, además de fundamentarse en la historia hebrea, que menciona que el cuerpo de Jesucristo fue depositado en una cueva.

El cerro de la Estrella en la actualidad

Con el transcurso del tiempo se han creado otras leyendas que narran hechos referentes a las enigmáticas cuevas, protagonistas tanto de apariciones como de la desaparición de personas que por distintas causas al final se localizan sin vida. De igual manera en estas cuevas se observa en la actualidad una cantidad de objetos religiosos colgados en sus paredes para hacer el bien o el mal a las personas, por lo cual mantienen un simbolismo mágico-religioso entre la población.

Otro punto importante que se ha acrecentado en las últimas décadas es la celebración de la llegada del equinoccio de primavera, fecha en que el cerro de la Estrella, al igual que otras zonas arqueológicas de la república mexicana, desempeñan un papel imaginario de fortaleza y protección, y en



Celebración del equinoccio de primavera en la estructura de la cima del cerro de la Estrella.

Fotografía © Teresa Serrano y Jorge Arturo Talavera, 2015.



Celebración del equinoccio de primavera en la estructura de la cima del cerro de la Estrella.
Fotografía © Teresa Serrano y Jorge Arturo Talavera, 2015.

muchos casos son escenarios de “rituales” de toma de energía y convivencia con el cosmos y la naturaleza. En una visita realizada el 21 de marzo del presente año a la estructura piramidal del cerro de la Estrella, fue posible observar la presencia de diversos grupos como concheros, santeros, practicantes de reiki y seguidores de ásatrú —recreación y unificación moderna de la herencia pagana del centro y norte de Europa—, entre otros que practicaron distintos rituales a fin de adquirir cierta energía para afrontar las vicisitudes de la vida cotidiana.

Otro rol que cumple el cerro es que se adopta como un paisaje de sincretismo durante Semana Santa, cuando se utiliza como escenario convertido en la colina del Gólgota o monte Calvario, lugar donde se realizó la crucifixión de Jesús para la representación de la Pasión de Jesucristo. Este evento se organiza desde hace 172 años, y durante su desarrollo se combinan la fe, el júbilo, la alegría y los lazos de solidaridad entre los participantes del pueblo y los visitantes, que sobrepasan los dos millones.

Año tras año quienes representan el drama religioso y quienes lo experimentan como espectadores reviven una historia que se renueva y que los viejos repiten a sus hijos y nietos. La celebración, formalmente el Domingo de Ramos, continúa el Jueves Santo y termina el Viernes Santo. Este evento se encuentra en manos de dos o tres familias con una escala jerárquica real, no sólo porque éstas encarnan algunos papeles principales, sino también porque tienen el control sobre la distribución del resto de los papeles.



Cruces en la falda del cerro, donde se representa la Pasión de Jesucristo **Fotografía** © Teresa Serrano y Jorge Arturo Talavera, 2015.

El suceso resulta muy interesante por su riqueza histórico-cultural, ya que implica una fusión simbólica de la conducta y concepción de la vida en que se manifiestan las motivaciones para formar parte de la representación, la cual muestra importantes puntos de conexión de la identidad; es decir, participantes y visitantes se identifican con ese momento, en el que consiguen crear una socialización donde se refuerzan conocimientos sobre su propia existencia, sustentados en hechos histórico-religiosos que fusionan la identidad de este pueblo.

Todo lo anterior ha hecho que las celebraciones realizadas en las laderas del cerro perduren hasta nuestros días en el santuario del Señor de la Cueva y la procesión del vía crucis en Semana Santa, con una reelaboración cultural del culto que incluye ofrendas de flores, veladoras y ritos tanto en la cima como en las cuevas.

Algunas consideraciones

En el cerro de la Estrella se conjugan el paisaje sagrado y los espacios rituales que históricamente connotan su importancia, en virtud de que allí es posible establecer una comunicación entre el mundo

que vive una realidad ordinaria y aquel que, según determinadas creencias, se encuentra más allá de la percepción natural.

Por eso el cerro de la Estrella ha funcionado a lo largo del tiempo como núcleo aglutinante de individuos que manifiestan experiencias religiosas propias del rito católico y de otras creencias. El espacio sagrado es el cerro mismo, junto con su templo, cuevas y el paisaje ritual, que hacen de todo una misma cosa: la articulación del cosmos y los actores humanos.

Estos hechos han motivado la creación de un sistema de símbolos que impulsan a los iztapalapenses a construir un sentido de identidad donde el cerro adquiere una gran relevancia como espacio ritual, cuya significación histórica posee un valor fundamental que garantiza la continuidad de la vida, en un primer momento, por la celebración del Fuego Nuevo, y posteriormente por la conmemoración de la muerte de Cristo. Ambos sucesos se enlazan en su historia y han servido para caracterizar a los iztapalapenses como un pueblo que ha sobrevivido a una realidad cotidiana de caos social y económico.

Finalmente, podemos decir que el cerro de la Estrella es un símbolo que genera sentido de identidad y pertenencia entre sus habitantes de ayer, de hoy y de mañana, si todavía persiste el mundo.

Bibliografía

- Arroyo Mosqueda, Artemio (1991). *La Fiesta al "Señor de la Cuevita" en el pueblo de Iztapalapa D.F. como ejemplo de expresión popular de la religión católica* (Tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros". En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 451-500). México: IIH-UNAM.
- ____ (2002). "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pleyades". En *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 145-168). México: Delegación de Iztapalapa.
- Broda, Johanna, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.) (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/INAH/UAP.
- Camacho Ortega, Gustavo, José Navarro y Ricardo Castrejón (1997). *Informe del estudio geotécnico de las cavidades detectadas en la colonia "12 de Diciembre" en el Cerro de la Estrella*. México: Facultad de Ingeniería-UNAM.
- Hernández Granados, Gracia (1977). *Estudio geográfico-histórico de Iztapalapa*. México: Colegio de Geografía-FFYL-UNAM.
- Heyden, Doris (1991). "La matriz de la tierra". En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: IIH-UNAM.
- López Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [2 vols.]. México: IIA-UNAM.

- _____ (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En J. Broda y F. Baez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Biblioteca Mexicana/FCE.
- Montero García, Ismael Arturo (2002). "El sistema cavernario del Huizachtepetl". En *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 171-202). México: Delegación de Iztapalapa.
- Ramírez Acevedo, Gilberto (1984). *Exploración del sitio arqueológico en la cima del cerro de la Estrella*. México: INAH.
- Sahagún, fray Bernardino de (1956). *Historia general de las cosas de Nueva España* [numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., 4 vols.]. México: Porrúa.
- Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (1983). *Diagnóstico del Parque Nacional Cerro de la Estrella*. México: Subsecretaría Forestal y de la Fauna/Pausa.
- Vargas Márquez, Fernando (1984). *Parques nacionales de México y reservas equivalentes. Pasado, presente y futuro*. México: IIE-UNAM [Grandes Problemas Nacionales, Bosques de México].

Ceremonias, fiestas y rituales que se realizan en el cerro de la Estrella, Iztapalapa

Josefina del Carmen Chacón Guerrero*

Cuando los arqueólogos trabajamos en las exploraciones y excavaciones propias de nuestra profesión, convivimos en diferentes periodos con los habitantes de las comunidades en las cuales se encuentran nuestras áreas de estudio. Estar en contacto con estas personas nos da la oportunidad de conocer sus costumbres y muchas veces de participar, cuando se nos permite o invita, en sus fiestas y ceremonias,¹ y asimismo en fiestas familiares como bodas, velorios, bautizos, fiestas patronales de las iglesias y reuniones varias de los barrios, entre otras.

Trabajar en el cerro de la Estrella nos dejó un cúmulo de experiencias y vivencias inolvidables, ya que los que celebran allí sus ritos y ceremonias lo consideran un lugar mágico por tratarse de uno de los espacios rituales más importantes de la cuenca desde la época prehispánica, en vista de que en ese lugar se celebraba la principal ceremonia de antaño, reportada como el encendido del Fuego Nuevo, que los mexicas llevaban a cabo cada 52 años para conmemorar en forma simbólica el fin de un ciclo de vida y el inicio de uno nuevo.

En esa ceremonia participaban todos los sacerdotes del Anáhuac, quienes desde allí llevaban hasta sus barrios el fuego sagrado. Ésta era una grandiosa y maravillosa fiesta que los aztecas realizaban en la cima del cerro de la Estrella, donde se hacían ofrendas y sacrificios al Sol, descritas en forma puntual y detallada por los cronistas e historiadores especialistas en la cultura mexicana. De ahí que se considere a ese sitio como parte de la geografía sagrada del mundo prehispánico. Tal festividad se interrumpió con la conquista española, que destruyó el mundo mesoamericano y, en especial, el imperio y la cultura mexicas. La última ceremonia del Fuego Nuevo se celebró en 1507.

Así, en la temporada 2003 del proyecto de las excavaciones del conjunto arquitectónico templo del Fuego Nuevo, en la alcaldía Iztapalapa, tuvimos la oportunidad de registrar algunos de los eventos que se llevaban a cabo y se siguen celebrando en ese espacio.

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH (raulycarmen@hotmail.com).

1. Algunas de estas fiestas y ceremonias, presuntamente de origen prehispánico, se siguen realizando en la actualidad, si no de la misma forma, sí muy apegadas a los formatos que les dieron origen.



Diferentes grupos participando en rituales del 21 de marzo. **Fotografía** © Josefina del Carmen Chacón, 2003.

El cerro de la Estrella se encuentra enclavado en medio de la alcaldía Iztapalapa, en el sur de la cuenca de México y el sureste de la Ciudad de México. De acuerdo con las fuentes y códices disponibles, su nombre original en náhuatl es Huizachtepetl, que significa “cerro de los huizaches”, en referencia a la vegetación de este tipo de arbustos que abundaban allí.

Desde las faldas del cerro hasta su cúspide, donde se edificó el templo del Fuego Nuevo, se llevan a cabo distintas fiestas, rituales y ceremonias muy interesantes y vistosas a lo largo del año —año tras año—, las cuales describimos a continuación.

Representación de la Pasión de Cristo en Semana Santa

La más conocida mundialmente, y por la que se identifica al cerro de la Estrella, es la representación de la Pasión de Cristo en Semana Santa, que se lleva a cabo en la parte norte de la falda del cerro, en el predio conocido como La Pasión. La organización y representación corresponde únicamente a los habitantes de los ocho barrios que conforman la población histórica de Iztapalapa.

Ceremonia Conmemorativa de Sol de Justicia (tercer domingo de enero)

El tercer domingo de enero se lleva a cabo, por parte de los miembros de la Iglesia Eliasista de México, una ceremonia conocida como “Ceremonia Conmemorativa de Sol de Justicia”, con sede en las



Colocación de ofrendas sobre el basamento. **Fotografía** © Josefina del Carmen Chacón, 2003.

cuevas localizadas en la parte superior y sur de la cúspide del cerro, muy cerca de la llamada cueva del Diablo.

El ritual consiste en una misa muy parecida a la que se oficia en la religión católica, en la que se entonan cantos y oraciones dedicadas al profeta Elías, fundador de esa Iglesia.

Al final de la ceremonia todos los asistentes son bendecidos por el patriarca con una caja a la que denominan “El Arca de la Alianza”, la cual contiene elementos sagrados para los creyentes de ese culto religioso.

Equinoccio de primavera (21 de marzo)

La ceremonia del 21 de marzo es celebrada por diferentes grupos de la tradición mexicana, esotéricos, brujos, curanderos y chamanes que hacen un recorrido desde las faldas del cerro hasta su cúspide y plaza para realizar rituales dedicados al Sol, limpiezas y embrujos, así como para vender diferentes amuletos y talismanes para la protección y la buena suerte.

Muchas personas suben tan sólo para recibir la energía del Sol, de preferencia a la hora del cenit. La mayoría se viste de blanco, con una banda roja o paliacate amarrados a la frente.

Fiesta de la Virgen María (15 de agosto)

Otra celebración muy importante es la del 15 de agosto, cuando se conmemora la Asunción de la Virgen María. El festejo inicia con una procesión desde las faldas del cerro y culmina en la parte poniente, donde se localiza una gran cruz de cemento y, frente a ella, una estatua de la Virgen María cargando al niño Jesús, la cual es muy venerada por los habitantes de Iztapalapa.

A lo largo del trayecto de la procesión, los participantes llevan ramos de flores y veladoras para ofrendarlas. Allí es posible observar que todos los árboles que se encuentran a las orillas son adornados con listones de colores.

Años atrás se celebraba una misa en ese lugar, hasta que se erigió una barda de piedra que limitó el acceso. No obstante, la población continúa, en forma individual o familiar, depositando veladoras, cirios, flores y otras ofrendas de tipo religioso.

De este modo se preserva una veneración constante que se percibe en la presencia de tales elementos. La fiesta termina con un convivio en que se invita a todos los asistentes a una comida.

Ceremonia del encendido del Fuego Nuevo (noviembre)

Los grupos que se identifican con la tradición mexicana celebran la ceremonia prehispánica del encendido del Fuego Nuevo. Para esto se reúnen en las faldas del cerro y ascienden en procesión hasta su



Colocación de ofrendas sobre el basamento. **Fotografía** © Josefina del Carmen Chacón, 2003.

cima, llevando braceros con incienso. El inicio de la ceremonia se realiza a la medianoche sobre el basamento de la pirámide del Fuego Nuevo, donde elaboran una figura con flores y semillas y al centro colocan un brasero con carbón y copal para prender el fuego, que permanecerá encendido la noche entera. Danzan alrededor del fuego al ritmo del huéhuatl y al mismo tiempo ofrendan diferentes elementos, como flores, sal, agua e incienso.

El ritual termina al amanecer, cuando los primeros rayos del sol caen sobre los participantes. Antes de concluir todos se reúnen para desayunar café, atole, tamales, frutas o lo que cada uno de ellos llevó para compartir.

Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo)

El 3 de mayo se celebra la fiesta de la Santa Cruz, donde las cruces de las casas, iglesias y construcciones son adornadas con flores. Ésta es una festividad católica, en la que la cruz de cemento que se encuentra al poniente del cerro también es adornada.

Día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre)

El 12 de diciembre los vecinos católicos festejan a la Virgen de Guadalupe. Muy temprano por la mañana suben al cerro llevando sus ofrendas, que consisten en diferentes tipos de semillas, como arroz, frijol, lentejas, garbanzos, así como algunas flores para formar con ellas círculos, estrellas u otros símbolos.

Al mismo tiempo entonan cantos religiosos y *Las mañanitas*, en primer lugar para darle gracias a la Virgen y después para pedirle que los siga bendiciendo y que no les falte el alimento durante el año.

Esta celebración se lleva a cabo en la cima del cerro y también dentro de la cueva que se encuentra debajo del basamento piramidal y posterior de la cruz.

Otros rituales, ceremonias y celebraciones

Los miembros de grupos autodenominados de la tradición indígena mexicana hacen múltiples rituales y ceremonias en altares ubicados en puntos específicos del cerro, en cuevas y en la propia pirámide. Hacen estas ofrendas con cierta regularidad, de acuerdo con hitos calendáricos, eventos astronómicos, fenómenos de la naturaleza y algunas veces a petición expresa de curación o consulta de tipo oracular por parte de algunas personas.

En años recientes, cada 5 de enero suben a la cima del cerro niñas y niños, acompañados por sus familiares, con cartas dirigidas a los Santos Reyes, las cuales envían amarradas al cordel de un globo de gas para pedirles sus regalos.

El cerro también es visitado por grupos de niños y jóvenes de diferentes niveles escolares —jardín de niños, primaria, secundaria, bachillerato, escuelas técnicas y de educación superior—, quienes realizan actividades vinculadas con la naturaleza o deportivas.

Otros usos sociales del cerro de la Estrella

De la misma forma, el cerro es visitado todos los fines de semana por numerosas familias para hacer días de campo o excursiones, ejercicios u organizar alguna competencia, correr o andar en bicicleta o a caballo.

De la misma forma, el espacio alrededor del monumento arqueológico es utilizado por corredores y atletas especializados a fin de prepararse físicamente para las diversas competencias afines a sus gustos y necesidades. Cuando se aproxima la ceremonia de la Pasión o crucifixión del Cristo de Iztapalapa, se observa al personaje seleccionado para esta representación, quien todos los días sube y baja por las escalinatas actuales de acceso a la plaza y basamento prehispánico cargando un tronco de madera sobre los hombros —el cual pesa entre 80 y 90 kg—, siempre acompañado por su asesor y entrenador.

Otro uso lúdico muy común que se le da es para “irse de pinta” o “echar novio”; algunos de los que hacen esto son adolescentes que acuden a las secundarias aledañas al cerro. Muchas personas suben de manera frecuente para pasear a sus perros. La cúspide del cerro y la parte superior del monumento constituyen un excelente mirador con 360 grados de visión totalmente libre, sin vegetación ni nada que obstaculice la vista, desde donde se observa la ciudad entera, los volcanes y los cerros que los circundan, así como el canal de Cuemanco.

Una actividad común entre las personas que suben consiste en buscar el lugar donde viven, así como los edificios y lugares más conocidos; por ejemplo, la Basílica de Guadalupe, la torre Latinoamericana, la torre de Pemex, el World Trade Center, Santa Fe, etcétera.

Debemos admitir que la percepción de la bondad no está siempre presente en los propósitos humanos; por eso, diversas expresiones culturales se asocian con la oscuridad y la claridad, con el bien y el mal. En ocasiones hemos encontrado en el cerro, en las cuevas y sobre la pirámide ciertos elementos que, suponemos, corresponden a ritos de diversas religiones, como estatuillas de la Santa Muerte, sapos, envoltorios y gallinas degolladas cuya sangre ha sido esparcida sobre algún árbol, ramos de hierbas, ramos de flores, listones de diferentes colores, velas negras, cirios, recipientes con porquería, papeles escritos con maldiciones, monedas e infinidad de objetos.

Por último, otro atractivo del cerro de la Estrella es el Museo Arqueológico del Fuego Nuevo, donde se realizan muchas actividades a lo largo del año. Este recinto cuenta con talleres los fines de semana, obras de teatro, conciertos y muchas exposiciones permanentes de objetos arqueológicos, como figurillas, códices, instrumentos de piedra y maquetas. A lo largo del año se programan exposiciones temporales de pintura, escultura, grabado, dibujo y fotografía realizadas por los grupos



Sapo que presuntamente se usa para causar algún daño. **Fotografía** © Josefina del Carmen Chacón, 2003.

de artistas de la comunidad de Iztapalapa. También se imparten conferencias, cursos y muestras gastronómicas de diferentes partes de la república y de otros países, así como de comida denominada “prehispánica” por los ingredientes con que se prepara, dulces, artesanías, etcétera.

Por último, cada año es la sede de la presentación a la prensa de los participantes en la representación de la Pasión en Semana Santa, acompañados por los miembros de la alcaldía Iztapalapa y su delegado.

Conclusiones

Consideramos conveniente resaltar que a partir de la conservación integral de la plaza y del basamento del templo del Fuego Nuevo, los diferentes grupos de la autodenominada tradición han tenido la oportunidad de realizar con mayor frecuencia y regularidad sus ceremonias con reminiscencias prehispánicas, en las que incluyen elementos relacionados con el fuego, el agua, las plantas y flores y la sahumería que utilizan para curar y hacer limpias a las personas que acuden a ellos.

Además de las ceremonias referidas, lo más importante para muchos de los que frecuentan este sitio es conocer y disfrutar, aparte de sentir la energía positiva del pasado que transmite estar recostados en la parte superior del basamento de la pirámide, así como el reto y esfuerzo que representa subir a la cúspide del cerro.

Bibliografía

- Arana Álvarez, Raúl Martín et al. (2004). *Excavación del conjunto arquitectónico Templo del Fuego Nuevo* [informe final de la temporada 2003]. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Códice borbónico* (1899). París: Bibliothèque Du Palais Bourbon/Loubat.
- Durán, fray Diego (1967). *Historia de la Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme* [2 vols.]. México: Porrúa.
- Montero García, Arturo (2002). "El sistema cavernario del Huizachtepetl". En *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa.

A la sombra del Gólgota: continuidades y discontinuidades en las observancias rituales en el cerro de la Estrella¹

Christophe Helmke* e Ismael Arturo Montero García**

En la sombra del cerro de la Estrella se levantan tres prominentes cruces, que son la evocación del Gólgota bíblico, tan remoto en el tiempo como en el espacio que se desvanece en el pasado mítico. Sobre las rocas infértiles de las afueras de Jerusalén los romanos crucificaban a los criminales y disidentes, y es allí donde Jesús de Nazaret fue crucificado. A pesar de la importancia de este conocido acontecimiento, la localización precisa de este monte de ejecución, este Gólgota o “monte del cráneo”, nos resulta todavía incierta.

El Calvario a los pies del cerro de la Estrella evoca este ineludible acontecimiento, pero también refiere a mucho más que eso. Esto se debe a que el Calvario de Izta-palapa es el espacio donde la Pasión de Semana Santa alcanza su culminación, donde los voluntarios devotos y piadosos asumen el papel del Salvador, así como el de los ladrones Dimas y Gestas para ser crucificados por los romanos.

Testigo del júbilo y la agonía de la crucifixión, la multitud se dispersa mientras los devotos continúan hasta el anochecer, momento en que el descenso de la Cruz es dolorosamente puesto en escena. El acto final es una congregación en la iglesia parroquial dedicada a la alabanza del Señor de la Cueva, la cual hace referencia con acierto a la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén (Lara, 2008: 217-222).

Mientras se representa la Pasión, el drama y el dolor de la existencia humana se materializan en forma manifiesta y evocadora en el presente. Es así como las celebraciones de Semana Santa reviven el pasado, al menos por un corto tiempo, y lo hacen tangible en el presente —un presente donde el tiempo está en flujo y su continuidad se diluye dentro del ritmo efímero y frenético del mundo globalizado en que vivimos—. Una ineludible evocación del pasado en el presente aconteció en este lu-

* Instituto de Estudios Transculturales y Regionales, Universidad de Copenhague, Dinamarca (cgbh@hum.ku.dk).

** Universidad del Tepeyac, México (correo@montero.org.mx).

1. Los autores dedican esta contribución a la memoria de Mateo Wallrath (QEPD), distinguido arqueólogo que se abocó al estudio de los petroglifos del cerro de la Estrella. Agradecemos la colaboración de Dinorah Lizeth Contreras Aragón y Jesper Nielsen en la preparación del texto de esta entrega.



El Calvario en el cerro de la Estrella. **Fotografía** © Christophe Helmke.

gar cuando las intervenciones arqueológicas del Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella, bajo la dirección de Jesús Sánchez, revelaron entre 2003 y 2004 los restos de arquitectura prehispánica (Flores, 2008; Valadez, 2006: 41-44; Vargas, 2013: 110-111).

Gracias a estos trabajos de rescate arqueológico resultó evidente que el Calvario se erigió sobre una plataforma prehispánica constituida por una arquitectura distintiva de talud-tablero (McAndrew, 1965: 185). Este tipo de arquitectura es típica de Teotihuacán, la gran metrópolis del Clásico temprano, y con base en hallazgos asociados la estructura podría fecharse entre 350 y 450 d.C. Tan inesperado descubrimiento no debe sorprendernos, ya que la mayoría de los sitios cristianos, tanto en el nuevo como en el viejo mundo, se erigieron en lugares de importancia ritual ancestral, como si transmitieran el poderío y la significación social de un lugar dotado de autoridad sacra. Estos actos de apropiación sirven para legitimar al clérigo cristiano y las autoridades asociadas, y son prácticas derivadas del choque de culturas, lo cual resulta en lo que podría llamarse una mezcla o sincretismo de lo antiguo con lo nuevo, lo local con lo extranjero, lo sobrenatural con lo divino.

Por medio de fuentes primarias sabemos que las primeras representaciones de la Pasión en el valle de México fueron aquéllas celebradas en Coyoacán (Zugarazo, 2002). Esto se evidencia en una

cita de Francisco de San Antón Muñoz Chimalpahin (1965: 292), quien en sus *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* escribió: “Año 4 caña, 1587 [...] Este mismo año por primera vez se hizo una representación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en Viernes Santo en Coyoacán”.

La representación de la Pasión de Iztapalapa como se celebra hoy remonta sus orígenes a 1843, como acción de gracias por la salvación de una epidemia de cólera que afectó la zona. No obstante, tomando en cuenta la cercanía de Iztapalapa y Coyoacán, sospechamos que los actos de devoción modernos fueron precedidos por representaciones que también encuentran sus orígenes en el siglo xvi, al menos desde que los primeros mapas del área indican la presencia del Calvario (McAndrew, 1965: 185; Mundy, 1996: 62-65, 202-209; Ruiz, 2011: 23-48). De todos modos éstas forman parte de un grupo de prácticas devocionales y se sugiere que combinaron la antigua geografía sagrada prehispánica con la Tierra Santa (Lara, 2004: 109).

El cerro de la Estrella y los mexicas

Más conmovedor resulta que el cerro de la Estrella es el lugar donde los mexicas celebraron la última ceremonia del Fuego Nuevo en el año “2 caña”, correspondiente a 1507 d.C. Esta ceremonia final del Fuego Nuevo fue celebrada por Motecuhzoma II, antes de la conquista española. Fue la más significativa debido a que representó la apropiación del templo erigido en la cumbre del cerro de la Estrella, un lugar sagrado de suma importancia para la ciudad-Estado de Culhuacán, a su vez un importante asentamiento lacustre que se encontraba en la falda occidental del cerro. Culhuacán figura en los anales de la historia mexica a partir de su llegada al valle de México, porque ellos servían como mercenarios a los gobernantes de esta ciudad-Estado, quienes se consideraban toltecas y descendientes de los señores de Tollan.

La historia de la fundación de Tenochtitlan se encuentra estrechamente ligada a Culhuacán y la conquista de la misma en 1399, que con frecuencia aparece registrada en los códices como un importante antecedente para la ascendencia tenochca. A pesar de la importancia de Culhuacán, fuentes como el *Códice Telleriano-Remensis* sugieren que los mexicas no celebraron la ceremonia del Fuego Nuevo en el año “2 caña” del ciclo anterior de 52 años, sino en el año “8 caña” (1487) y no en Culhuacán, sino en el recinto ceremonial de Tenochtitlan. Se presume que el ritual se llevaba a cabo en conjunto con la ceremonia del Templo Mayor oficiada por Ahuizotl (Matos, 1988), un acto ritual que en muchos aspectos constituía una ceremonia de refundación del recinto sagrado.

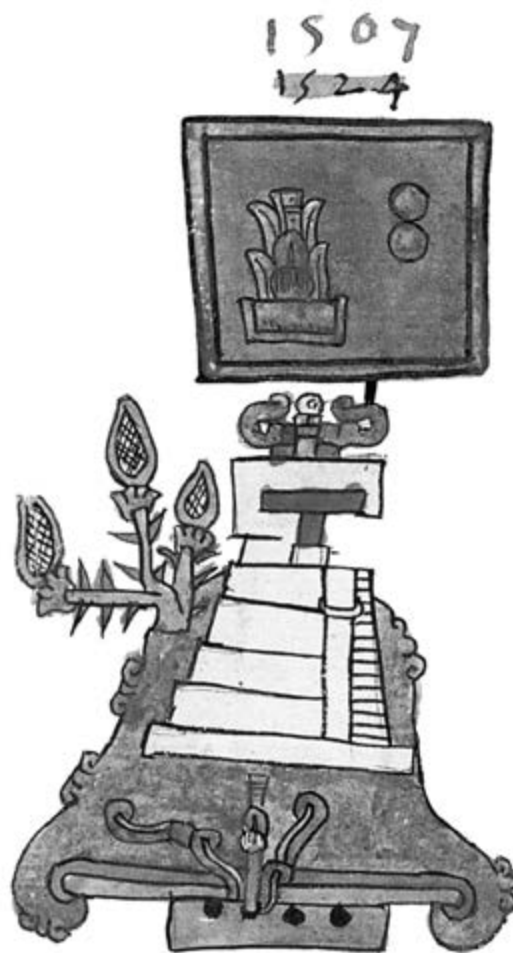
La bien conocida ceremonia del Fuego Nuevo consistía en encender fuego con un *mamalhuaztli* —el palo o la broca y la tablita perforada que se utilizan para iniciar los fuegos mediante fricción—. El fuego se encendía en el pecho de una víctima sacrificial, de acuerdo con fuentes históricas detalladas de este suceso, como el particularmente vívido relato de fray Bernardino de Sahagún (1953: 25-32), en cuya *Historia general de las cosas de Nueva España*, en el libro vii—el cual “trata del sol, y de la luna y estrellas, y del año del jubileo”—, se relata que los fuegos se extinguían en toda la tierra y la población quedaba reducida a un estado primitivo y liminal —sin fuego para calentarse, protegerse ni alimentarse.

Los sacerdotes del fuego se vestían en representación del *xihucoatl*, la sagrada “serpiente del fuego” (Taube, 2000: 289-295), y ascendían a la cumbre del cerro de la Estrella en una larga procesión desde el recinto ceremonial de Tenochtitlan. Tan pronto como la tierra se hundía en la oscuridad, los sacerdotes alcanzaban la cima en medio de la noche y comenzaban el ritual.

El *mamahuaztli* era montado sobre la víctima sacrificial, cuyo pecho había sido llenado con un bulto de tela que contenía yesca y leña. Allí los sacerdotes se detenían en largo suspenso, esperando la llegada de una agrupación particular de estrellas que algunas fuentes llaman *tianquiztli*, “el mercado” —Pléyades en la constelación de Tauro— o el *mamahuaztli*, “los palos de fuego” —en la constelación de Orión— (Sahagún, 1953: 25-32, 1993: 154-155; Broda, 2002; Trejo, 2002). La llegada de estas estrellas marcaba el momento preciso para el inicio del Fuego Nuevo, y debido a sus esfuerzos eran capaces de canalizar la luz estelar por medio de la broca y de materializarla a través de este sagrado nexo en la Tierra. Si tenían éxito, se predecían buenos augurios para la nueva era.

El fuego que ardía en el cerro de la Estrella era visible desde todos los asentamientos cercanos, una señal que venía con un gran signo de alivio para la ansiedad de la población circundante, que ofrecía su sangre como muestra de agradecimiento. El fuego se usaba para iluminar la gran antorcha; corredores en manojos traían el Fuego Nuevo al recinto ceremonial, en especial al brasero de Xiuhtecuhtli, “el señor del fuego”, y Huitzilopochtli, “el colibrí del sur” o “el colibrí del zurdo”, deidad patronal de los mexicanos. A partir de ese momento el fuego se distribuía a otros templos y altares de los barrios, y desde éstos a los hogares particulares. Así los sacerdotes ayudaban a su gobernante a distribuir la luz estelar, investida con el poder de la *xihucoatl*, al resto de la población, promoviendo la identidad de grupo, además de establecer relaciones de reciprocidad con el gobernante.

Los grandes manojos de antorchas se componían de cañas individuales, cada una de ellas en representación de un año transcurrido, y el haz completo simbolizaba el ciclo concluido. Estos manojos de 52 cañas eran la representación del *xihmolpilli* con los que se aludía a “la atadura de los años”



Detalle del *Códice Telleriano-Remensis*, que representa la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507 d.C., en el año “2 caña” (f. 42r).



El templo en la cumbre del cerro de la Estrella se renovó por última vez en 1507, en preparación para la ceremonia del Fuego Nuevo. **Fotografía** © Christophe Helmke.

y el fin de un gran ciclo calendárico. El número resulta significativo porque representa la conjugación de los cuatro cargadores del año y los 13 coeficientes numerales del calendario ritual de 260 días, lo cual da como resultado un total de 52 combinaciones posibles. Una vez que la gama de estas permutaciones tomaba su curso, se consideraba que el gran ciclo se había completado, y en esa coyuntura se llevaba a cabo una nueva ceremonia del Fuego Nuevo para garantizar la continuación del tiempo.

Reproducciones en piedra de estos manojos hacen tangible lo efímero, aquello que fue destruido y reducido a cenizas durante la ceremonia del Fuego Nuevo, para de esta manera conmemorar el paso del tiempo mismo. Aunque la mayoría de los *xiuhmolpilli* de piedra pertenecen a la cultura mexicana del Posclásico tardío, los primeros ejemplos de estos manojos han sido encontrados en Teotihuacán (Beyer, 1922; Rivas, 2002; Von Winning, 1979), con lo cual se confirma la continuidad de esta práctica ritual a través de las culturas del Altiplano central en el curso de un milenio.

En las representaciones del *xiuhmolpilli* se registraba el año en que se celebraba la ceremonia del Fuego Nuevo, que correspondía a la fecha "2 caña". La encontramos asociada con el nombre de Motecuhzoma II, lo cual implica que la fecha conmemora un evento en 1507. Sin embargo, en otras representaciones del *xiuhmolpilli* la fecha puede ser diferente, "1 caña", que indica que el día de la ceremonia del Fuego Nuevo variaba. De hecho, un análisis exhaustivo de las fuentes disponibles ha revelado que las fechas en que se celebraba esta ceremonia dependían de una serie de factores muy diversos, y podían ser cambiadas para coincidir con actividades de la realeza y pospuestas en momentos de dificultades sociales, incluyendo hambrunas y derrotas militares (Elson y Smith, 2001: 169-170; Sahagún, 1953: 23-24).



Ejemplos mexicas de *xihmolpilli* en piedra: a) escultura que lleva la fecha “2 caña” que conmemora el Fuego Nuevo de 1507. **Fotografía** © Michel Zabé; b) ejemplo que lleva la fecha “1 caña”. **Fotografía** © Christophe Helmke.

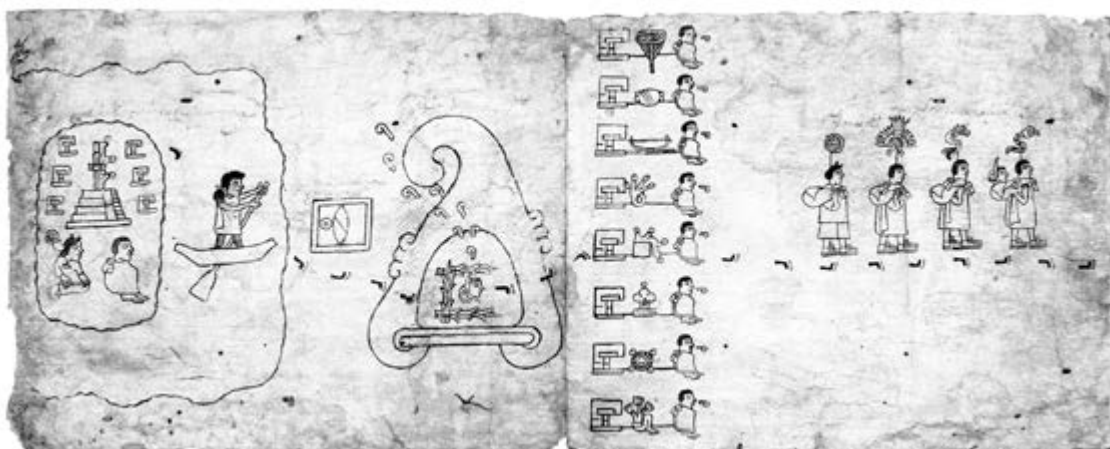
Un *xihmolpilli* descubierto en la Ciudad de México por Mohedano en 1951 tiene inscrita la fecha “1 caña”. Además de esta notación calendárica, posee un glifo que representa un estandarte coronado de plumas, que en combinación proporcionan el nombre del mes, el cual se lee como *panquetzaliztli*. De este modo queda especificado el nombre del mes durante el cual se llevaba a cabo la celebración del Fuego Nuevo. Esto resulta de gran interés porque nos permite sugerir que la última ceremonia del Fuego Nuevo se celebró entre el 7 y el 26 de diciembre, de acuerdo con las sugerencias y correlaciones entre los calendarios juliano/gregoriano y mexica ofrecidas por Alfonso Caso (1959: 18).

En términos del fechamiento de la ceremonia del Fuego Nuevo, observamos que la primera parte del *Códice Mendoza* coincide en indicar que las cuatro ceremonias del mismo se celebraron entre 1351 y 1507, además de que todas

tuvieron lugar en el año “2 caña” (Berdan y Anawalt, 1992). Esto concuerda con la imagen que proporciona la *Tira de la Peregrinación* —también conocida como *Códice Boturini*—, la cual ilustra la gran migración de las tribus mexicas desde su partida de la mítica tierra de Aztlán en el año “1 pedernal”, por mandato de Huitzilopochtli, hasta su llegada al valle de México.

Con base en los correlatos que ofrece la *Tira de la Peregrinación*, la primera ceremonia del Fuego Nuevo pudo haber sido celebrada en Coatepec en 1195 d.C., 27 años después de la partida de Aztlán (Johansson, 2007). De acuerdo con este manuscrito, todas las ceremonias subsecuentes fueron celebradas con obediencia durante intervalos regulares en años nombrados “2 caña”. A pesar de las imágenes del *Códice Mendoza* y la *Tira de la Peregrinación*, se infiere que la realidad estaba alterada, lo cual se refleja en una proyección anacrónica del siglo *xvi* arrojada en tiempos inmemorables.

De hecho, una de las características que ha dejado perplejos a los investigadores del calendario mesoamericano es que las ceremonias del Fuego Nuevo habrían de celebrarse en años nombrados como “2 caña”, cuando el primer año de un ciclo de 52 es “1 conejo”. Llama la atención que en el *Códice Telleriano-Remensis* se registre una ceremonia del Fuego Nuevo temprana, en 1246 d.C., con la fecha “1 conejo”, en tiempos en que los mexicas transitaban por la región como cazadores-recolectores (Quiñones, 1995). La antigüedad de la notación “1 conejo” quedó corroborada por el hallazgo del arqueólogo César Sáenz (1968: 188-190) de una roca tallada en el sitio arqueológico de Xochicalco.



Páginas iniciales de la *Tira de la Peregrinación*, que muestran la salida de las tribus mexicas desde Aztlán en la fecha “1 pedernal”. Véase la figura de Huitzilopochtli perorando en la cueva dentro de Colhuacan, la montaña de los antepasados (pp. 1-2).

Esto nos lleva a pensar que una de las más tempranas ceremonias del Fuego Nuevo, realizada a finales del siglo VII —a principios del Epiclásico— se asocia con el día “2 serpiente” del año “1 conejo”. Como vemos, el ritual del Fuego Nuevo se celebraba en fechas distintas en el centro de México, y los orígenes de estas ceremonias son de gran antigüedad.

El cerro de la Estrella en el Epiclásico

Antes de la apropiación por parte de los mexicas del cerro de la Estrella como el lugar para la ceremonia del Fuego Nuevo en 1507, el templo en la cima ya había presenciado varios rituales similares. Esta afirmación se basa en observaciones que indican al menos cinco etapas constructivas, como ha sido apuntado en los trabajos de Pérez Negrete (2002, 2003). La penúltima fase se relaciona con la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507, pues resulta notorio que el templo fue remodelado en anticipación a la realización de la misma. La tercera y la segunda fase evidencian el uso del templo por parte de los señores de Culhuacán, y la fase más temprana del templo puede situarse en el Epiclásico, periodo transitorio entre la caída de Teotihuacán y la ascendencia de Tenochtitlan.

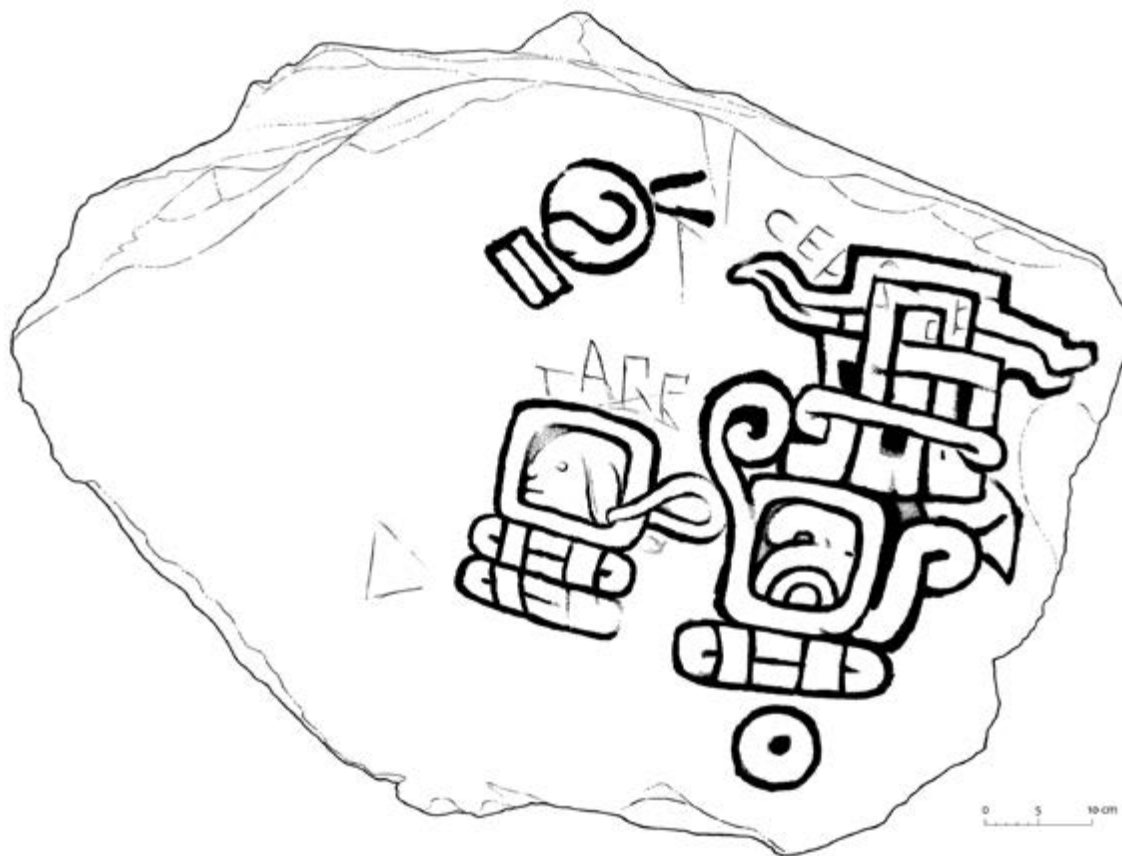
El templo en la cima del cerro de la Estrella es, de muchas maneras, una memoria apagada de las ceremonias del Fuego Nuevo celebradas en la cumbre del cerro durante el Epiclásico. En cambio, nos parece más evocativo un panel de petroglifos tallado en un bloque irregular de basalto en la boca de una cueva localizada en la ladera suroeste. Esta cueva, conocida localmente como Tepetzingo —registrada como C-069—, se encuentra entre las más pequeñas que se han documentado en ese cerro. Sin embargo, a pesar de su pequeño tamaño parece haber sido de gran importancia ritual para los habitantes de la región (Montero, 2002: 198; Montiel, 2002: 25; Wallrath, 2002: 208).

Un minucioso y exhaustivo estudio espeleológico dirigido por José Montiel Castro (2002) y su equipo revela al menos 144 sitios espeleológicos en el cerro de la Estrella, incluyendo cuevas, tubos

volcánicos, nichos y abrigos rocosos. Muchos de estos sitios son producto de la intervención humana, pues se acondicionaron de manera deliberada, con lo que acreditan la importancia de tales características en la geografía sagrada del área (Helmke y Montero, 2015). Así, las cuevas constituyen una de las características principales del cerro de la Estrella, y no es para menos, pues han presenciado y servido como locación para rituales desde la antigüedad hasta nuestros días.

Otra característica distintiva del área denominada como Tepetzingo es su ubicación, alejada de la cumbre y oculta en la ladera suroeste del cerro. La cueva C-069 se encuentra cada vez más amenazada por el crecimiento urbano de la zona, ahora invadida por asentamientos que se han establecido dentro de un polígono catalogado como área protegida. Con actitud inconsciente, la cueva se usa como tiradero de basura por parte de los vecinos, quienes arrojan desechos compuestos de botellas vacías, fragmentos de vidrio, bolsas de plástico, envolturas, vasos de unicel, ropa y zapatos viejos. El panel de petroglifos ya mencionado ha sido dañado en muchas ocasiones por el moderno grafiti y alterado en su integridad por actos vandálicos que intentan borrar el grabado prehispánico.

Los petroglifos inscritos en el panel hacia el norte de la boca de la cueva son, en muchos aspectos, la escultura más importante del cerro de la Estrella (Helmke y Montero, 2015). Incluso una lectu-



El panel de petroglifos (PT-11) al norte de la entrada de la cueva Tepetzingo (C-069) representa glifos epiclásicos. Nótese el grafiti moderno que afecta el bloque de basalto. **Dibujo** © Christophe Helmke.

ra superficial no deja dudas de que se trata de ejemplos formales de glifos que no son meras formas geométricas ni diseños, en tanto comunes en el arte rupestre. En este panel, registrado como PT-11 (Montero, 2002: 198; Wallrath, 2002: 208), se aprecian al menos tres glifos. Aproximadamente a la mitad del panel se representa una fecha calendárica, escrita en dos barras y acompañada de una cabeza de conejo, dañada, vista de perfil. El conjunto resulta con la fecha “10 conejo”. Una pequeña cuerda curvada está ligada al marco del signo del día, que es una convención de la escritura del Epiclásico y representa un pequeño mecapal, como queda claro a partir de otros ejemplos encontrados en Xochicalco (Caso, 1967; Helmke y Nielsen, 2013: 395-397). Esta convención permite distinguir entre los nombres de los años y los de los días, y como tal, el nombre de un año está escrito.

Además, hay otra notación más elaborada que representa un signo calendárico, nombrado como “ojo de reptil” (Beyer, 1921; Caso, 1967). Abajo tiene una combinación de una barra y un punto como coeficientes numéricos, mientras que arriba muestra un elaborado tocado que se relaciona con los signos conocidos como “trapecio y rayos” o “signo de año”. De este modo se denota una fecha personificada, coronada en su oficio para presidir sobre el año dado (Caso, 1967; Helmke y Nielsen, 2013: 397-398). Como tal, el “ojo de reptil” debería contener el nombre de uno de los cuatro cargadores del año, llamados “conejo”, “caña”, “pedernal” y “casa” en el calendario mexicana.

Como resultado de recientes investigaciones epigráficas, enfocadas en la escritura epiclásica, es posible sugerir que el “ojo de reptil” es una forma temprana del signo para el día “caña” (Helmke y Nielsen, 2013: 392-394). La combinación completa de signos parece contener el nombre del año como “6 caña”. Destacan los símbolos que enmarcan la figura a cada lado. Con base en ejemplos de Xochicalco, tal vez éstos representaban humo flotando desde un fuego latente, y de este modo registran una ceremonia del Fuego Nuevo que se celebró o al menos se conmemoró en este lugar durante el Epiclásico.

La tercera combinación de glifos incluye un petroglifo ejecutado con rapidez, el cual sin duda fue agregado en una fecha posterior, con un estilo muy áspero y una orientación alternativa. El signo principal fue abreviado, si bien a partir de ejemplos de otros sitios es posible decir que, a pesar de su simpleza, representa otro ejemplo del glifo “ojo de reptil”. De esta manera, la combinación completa se puede leer como “10 caña”, que sin duda indica el año en que a otro peregrino le correspondió presidir el ritual. Aún se desconoce si todas estas fechas conmemoran los actos rituales celebrados en la boca de esta cueva o en algún otro lugar del cerro de la Estrella, aunque está claro que fue el lugar para la celebración de la ceremonia del Fuego Nuevo durante siglos antes del Posclásico. Los habitantes de Culhuacán oficiaban ceremonias en la cima de la montaña.

El cerro de la Estrella durante el auge de Teotihuacán

El periodo se amplía si se hace una revisión de distintas fuentes arqueológicas. La más importante es la evidencia de varios conjuntos encontrados en la falda norte del cerro de la Estrella, parcialmente

expuesta y examinada por Manfred Reinhold entre 1977 y 1979. Estos conjuntos se sitúan muy cerca del Calvario y exhiben las características de un típico conjunto residencial teotihuacano, incluyendo estructuras cuadrangulares con patios abiertos, pórticos con pilares en la fachada y bases en pendiente para paredes, rematadas con molduras, con lo que se duplica la característica arquitectónica de talud-tablero.

Excavaciones dirigidas entre 1958 y 1962 en Culhuacán —en el área ocupada por el asentamiento y el exconvento—, las cuales fueron reportadas por Laurette Séjourné (1991), demuestran el predominio de la cerámica azteca I y III, que testifica la importancia de la ciudad-Estado de Culhuacán. Además, las excavaciones revelaron materiales importantes del Clásico temprano, incluyendo vasijas con bases de anillo, cerámica anaranjada fina y una variedad de figurillas. Éstas se han fechado entre 650 y 750 d.C., y sugieren la existencia de un asentamiento del Clásico tardío en el área. Considerando la evidencia del Epiclásico, es probable que existiera una continua ocupación y uso del cerro de la Estrella.

En sí, en el cerro de la Estrella la evidencia de una ocupación durante el Clásico temprano se restringe al arte rupestre. Allí se han encontrado pequeños modelos arquitectónicos en varios lugares, donde la forma natural de las rocas se muestra como diminutos templos con escaleras de pequeños peldaños (Wallrath, 2002). Por lo común estas manifestaciones se relacionan con la cultura teotihuacana, aunque también se les asocia con el Epiclásico, por lo cual no tienen necesariamente una fecha específica (Manzanilla y Ortiz, 1991; Smith y Hirth, 2000: 45-48).

Regresando a Tepetzingo, otro panel con petroglifos, al oeste de la boca de la cueva, nos proporciona mayor información que corrobora el uso del sitio durante el Clásico temprano (Helmke y Montero, 2015). Allí la superficie de una roca fue embellecida con un gran panel de petroglifos que, tristemente, hoy en día apenas son perceptibles. A pesar de la erosión, el uso de luz rasante para destacar los detalles permite apreciar petroglifos que incluyen dos notaciones calendáricas, con un rostro ubicado en la parte media, acompañado de volutas que emanan de uno de los signos calendáricos. Esto permite fechar los hallazgos en su estilo, pues los signos calendáricos en la escritura del México central se desarrollaron de manera constante: de la forma circular del Clásico temprano a los rectángulos redondeados del Epiclásico, que terminaron con formas perfectamente cuadradas en el Posclásico. A partir de comparaciones de la escritura de Teotihuacán es posible sugerir que una de las fechas que se pueden leer en el panel de petroglifos es “1 flor” (Helmke y Montero, 2015). Aunque allí se observa el registro de un evento importante, nada en el texto nos permite sugerir que se trata de una ceremonia del Fuego Nuevo.

Regreso y recuento

Con base en esta revisión resulta claro que el cerro de la Estrella ha presenciado diversos usos rituales al menos durante los últimos 17 siglos, desde el Clásico temprano hasta el presente. Podemos afirmar con seguridad que desde el Epiclásico se celebraron ceremonias del Fuego Nuevo con bastante

regularidad en el cerro de la Estrella, hasta la última, en 1507 d.C. Hoy en día las cuevas del cerro continúan siendo lugares preferenciales para rituales, utilizados por discretos practicantes religiosos para su reclusión y liminalidad. Las celebraciones católicas de la Pascua pueblan la montaña de manera temporal con multitudes bulliciosas de devotos, jueguistas y espectadores, antes de que sus campos sean abandonados otra vez en soledad.

La ceremonia del Fuego Nuevo, a la que el cerro de la Estrella se encuentra estrechamente vinculado, es evidentemente la más conocida de los escritos etnohistóricos, y aunque no cabe duda de que estas fuentes nos proveen de la más detallada información y nos permiten una mirada a los rituales que juntos comprenden la ceremonia del Fuego Nuevo, es necesario hacer algunas advertencias. La principal es que la información proporcionada en estas fuentes se encuentra en retrospectiva y no describe eventos presenciados por sus autores. De la misma manera, las descripciones de la ceremonia del Fuego Nuevo hablan acerca de la manera en que los sacerdotes mexicas llevaban a cabo el ritual bajo la supervisión de Motecuhzoma II. Aunque las fuentes etnohistóricas son en gran medida relatos de una ceremonia del Fuego Nuevo en particular, el ritual final celebrado en 1507. Además, las fuentes etnohistóricas describen los rituales desde una perspectiva católica y europea, lo cual implica que todas las acciones y racionalidades se expresan desde un lenguaje y una parcialidad eurocentristas.

Como resultado, incluso la designación “Fuego Nuevo” que prevalece en los estudios mesoamericanos proviene directamente de la liturgia católica —en latín: *Novem hunc ignem sanctifica* (“Santificado sea este fuego nuevo”)—. Tal expresión se encuentra en el misal, el libro litúrgico con los textos necesarios y las instrucciones para las celebraciones de la misa a lo largo del año. La frase se puede rastrear hasta los misales del siglo xv, incluyendo el *Missale Romanum Mediolani*, fechado en 1474, que sustituyó sacramentarios anteriores. Sin embargo, la frase figura en primer plano en el *Missale Romanum*, emitido por el papa san Pío V en 1570, como producto del Concilio de Trento, el cual sirvió para reemplazar las muchas tradiciones diferentes e integrarlas en un solo volumen. Considerando la importancia de este misal y el hecho de que se produjo para establecer una uniformidad, los clérigos de Nueva España debieron ser en extremo cuidadosos con sus contenidos, en especial porque comprendía muchas revisiones de misales tempranos y obsoletos. A pesar de esto, para la mayoría de los frailes, sin duda el nuevo



Panel de petroglifos al oeste de Tepetzingo que exhibe glifos del Clásico temprano. **Fotografía** © Christophe Helmke.

Missale Romanum se quedó en su mente. Esto es notorio en fray Bernardino de Sahagún, que terminó la parte en náhuatl de su *Historia general...* en 1569, y estaba a punto de embarcarse en la traducción al español, que le tomaría otra década concluir (Anderson y Dibble, 1982: 7, 14).

La frase “Fuego Nuevo” evoca una analogía directa y literal con la hoguera de la vigilia de la Semana Santa, la misa nocturna que conmemora la resurrección de Cristo. Además, el ritual de la vigilia de Pascua se puede relacionar con las primeras tradiciones paganas, que sobreviven hasta nuestros días, en diferentes grados, en el norte de Europa, con el encendido de hogueras para celebrar el solsticio de verano, el día más largo del año, el cual solía indicar el momento más importante del ciclo anual. Incluso hoy en día, en muchas lenguas germánicas la palabra “primavera” es literalmente “antes del año”, mientras que “otoño” es “después del año”. La importancia calendárica de la hoguera de Pascua se continúa observando en el ámbito católico debido a que constituye la culminación y el clímax del año litúrgico, en tanto el resto del año se designa como “tiempo ordinario”.

¿Cómo pudo Sahagún explicar la ceremonia del Fuego Nuevo de los mexicas en otros términos? Queda preguntarse cuántos de estos rasgos son genuinamente mesoamericanos y quedaron sesgados y presentados de manera inadvertida desde la óptica católica. Sin embargo, estos elementos



Iluminando el cirio pascual de la hoguera de vigilia de Pascua. **Fotografía** © Vicent Paul.

contienen importantes puntos de correspondencia, incluyendo el establecimiento del Calvario en un templo prehispánico, donde suponemos que se realizaban ceremonias de Fuego Nuevo desde el Clásico temprano, lo cual indica paralelismos deliberados en lugar de equivalencias fortuitas.

No resulta aventurado sugerir que el legado duradero del pasado prehispánico de la ceremonia del Fuego Nuevo celebrada en el cerro de la Estrella perdura en una forma híbrida en las celebraciones de Semana Santa (Lebrun, 2010). El Salvador se convierte en el punto focal del fuego que alumbraba la oscuridad y trae esperanza. En uno o en otro caso, prehispánico o cristiano, es una víctima la que ofrece su cuerpo para a partir de él irradiar la luz que emite el fuego. En el contexto católico, el cirio pascual reemplaza al *xiuhmolpilli*. Es revelador que, en palabras de Sahagún, el acto prehispánico de pirolatría se refiera precisamente como una “vigilia” (f. 18r), lo cual demuestra la equivalencia establecida con la vigilia pascual.

Las cuevas ubicadas en todo el paisaje sagrado del cerro de la Estrella, el lugar donde se encendió el Fuego Nuevo, sustituyen al sepulcro del Señor. La yuxtaposición se evidencia en el culto al Señor de la Cueva, en la iglesia parroquial de Iztapalapa, ubicada en las faldas del cerro de la Estrella (Ruiz, 2011), y el culto al Señor del Calvario —popularmente conocido como “de la Cueva”—, cuyo santuario se erigió encima de una cueva en Colhuacán. Estas iglesias y la liturgia celebrada en sus recintos preservan así el importante papel ritual de las cuevas del área, al establecer la fusión sincrética del sepulcro bíblico con sitios subterráneos (Lara, 2008: 217-222).

A través de todos estos hilos entreteljidos, el cerro de la Estrella trasciende en el Gólgota bíblico (Wake, 2010: 184-185). Sin embargo, pese a estas equivalencias, el *Exultet* —o proclamación de la vigilia pascual— nos recuerda que la cruz de la ceremonia gira en torno a la resurrección del Señor, al afirmar: *Haec nox est, in qua, destrúctis vinculis mortis, Christus ab ínferis victor ascéndit.* (“Ésta es la noche, cuando Jesús rompió las cadenas de la muerte y se levantó triunfante de la tumba”) (Liber Usualis, 1961: 776n).

La resurrección del Salvador infunde esperanza en los corazones de los devotos, como de igual manera la ceremonia del Fuego Nuevo aplacó las preocupaciones de los habitantes del valle de México. Ambos eventos representan en sí mismos, de manera intrínseca, la renovación del tiempo, con lo que el pasado se manifiesta por medio de acciones rituales. Así, el cerro de la Estrella hace referencia a un lugar de devoción que es tanto prehispánico como europeo, al personificar la mezcla tan característica de la cultura, la sociedad, la práctica y la visión del mundo novohispano en México. Las celebraciones de Pascua en Iztapalapa hacen resonar el eco del pasado con el presente y nos dan la pauta para detenernos y reflexionar sobre nuestra herencia cultural compartida.

Bibliografía

Anderson, Arthur J.O., y Charles E. Dibble (coords.) (1982). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain—Introductions and Indices*. Santa Fe: School of American Research & University of Utah.

- Berdan, Frances F., y Patricia Rieff Anawalt (coords.) (1992). *The Codex Mendoza*. Oxford: University of California Press.
- Beyer, Hermann (1921). "Algunos datos nuevos sobre el calendario azteca". *El México Antiguo*, 10, p. 261-p. 265.
- ____ (1922). "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca". En Manuel Gamio (coord.), *La población del valle de Teotihuacán* (pp. 273-293). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Broda, Johanna (1969). "The Mexican Calendar as Compared to other Mesoamerican Systems". *Acta Ethnologica et Linguistica*, 15.
- ____ (2002). "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 146-168). México: Delegación Iztapalapa.
- Caso, Alfonso (1959). "Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristiano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 9-p. 25.
- ____ (1967). *Los calendarios prehispánicos*. México: IIH-UNAM [Serie de Cultura Náhuatl, 6].
- Chimalpahin, Francisco de San Antón Muñoz (1965). *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* [paleografía y traducción de Silvia Rendón]. México: FCE.
- Elson, Christina M., y Michael E. Smith (2001). "Archaeological Deposits from the Aztec New Fire Ceremony". *Ancient Mesoamerica*, 12, p. 157-p. 174.
- Felipe Valencia, Lucía Adriana (2002). "Formativo y Clásico temprano en la península de Iztapalapa, caso particular: Cerro de la Estrella o Huixachtécatl". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 35-47). México: Delegación Iztapalapa.
- Flores Jiménez, María de los Ángeles (2008). *Informe de salvamento arqueológico, sustitución de las cruces realizadas en el cerro de la Estrella, predio La Pasión, Iztapalapa, marzo*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Helmke, Christophe, e Ismael Arturo Montero García (2015). *Caves and New Fire Ceremonies in Central Mexico: The Case of the Cerro de la Estrella, Iztapalapa, Mexico*. Trabajo presentado en Into the Underworld: Archaeological and Anthropological Perspectives on Caves, Death and the Afterlife in the Pre-Columbian Americas, organizado por el Departamento de Arqueología del Nuevo Mundo-Universidad Jagellónica, Cracovia.
- Helmke, Christophe, y Jesper Nielsen (2013). "La escritura jeroglífica de Cacaxtla, Tlaxcala, México". En María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.). *La pintura mural prehispánica de México V. Cacaxtla* (t. II, pp. 383-425). México: IIE-UNAM.
- Johansson K., Patrick (2007). "Tira de la Peregrinación (Códice Boturini). Facsímil". *Arqueología Mexicana*, 26, p. 17-p. 73.
- Lara, Jaime (2004). *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ____ (2008). *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lebrun, Arnold (2010). "1-Tochtli, 2-Acatl. 1558/1559, 1610/1611. Reminiscencias de la ceremonia del Fuego Nuevo". *Estudios Latinoamericanos*, 30, p. 107-p. 128.

- Liber Usualis* (1961) [editado por los benedictinos de Solesmes]. Tournai: Desclée & Co.
- McAndrew, John (1965). *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*. Cambridge: Harvard University Press.
- Manzanilla, Linda, y Agustín Ortiz (1991). "Los altares domésticos en Teotihuacán. Hallazgo de dos fragmentos de maqueta". *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, 13, p. 11-p. 13.
- Matos Moctezuma, Eduardo (1988). *The Great Temple of the Aztecs of Tenochtitlan*. Nueva York: Thames & Hudson.
- Missale Romanum Mediolani 1474* (1899) [editado por Robert Lippe, 2 vols]. Londres: Henry Bradshaw Society.
- Missale Romanum-Ex Decreto Concilii Tridentini Restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi Jussu Editum Aliorumque Pontificum Cura Recognitum a S. Pio X. Reformatum et Benedicti XV* (1570). El Vaticano: Juxta Typicam Vaticanam.
- Montero García, Ismael Arturo (2002). "El sistema cavernario del Huizachtépetl". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 171-202). México: Delegación Iztapalapa.
- Montiel Castro, José (2002). "Espeleología en el cerro de la Estrella". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 23-31). México: Delegación Iztapalapa.
- Mundy, Barbara E. (1996). *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nicholson, Henry B. (1966). "The Significance of the 'Looped Cord' Year Symbol in Pre-Hispanic Mexico: An Hypothesis". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, p. 135-p. 148.
- Pérez Negrete, Miguel (2002). "El Templo del Fuego Nuevo del Huixachtécatl: un espacio ritual en el cerro de la Estrella". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 87-133). México: Delegación Iztapalapa.
- _____ (2003). "El Templo del Fuego Nuevo en el Huixachtécatl (cerro de la Estrella)". En *Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies*. Recuperado de: <<http://www.famsi.org/reports/01082es/>>.
- Quiñones Keber, Eloise (1995). *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- Reinhold, Manfred (1979). *Informe sobre excavaciones arqueológicas en el cerro de la Estrella, colonia Fuego Nuevo, 1977-1979, Delegación del Distrito Federal de Iztapalapa*. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
- Rivas Castro, Francisco (2002). "Xiuholpilli y Mamalhuatz-tli: atadura de años y el encendedor de barrena para hacer el fuego: de Teotihuacán al Huizachtépetl". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 133-142). México: Delegación Iztapalapa.
- Ruiz Jaramillo, Naín Alejandro (2011). *El Santo Entierro y Sepulcro de Cristo en una cueva del cerro de la Estrella* (tesis de maestría). UNAM, México.
- Sáenz, César A. (1968). "Cuatro piedras con inscripciones en Xochicalco, México". *Anales de Antropología*, 5 (1), p. 181-p. 205.

- Sahagún, fray Bernardino de (1953). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain: Book 7-The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years* [trad. de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble]. Santa Fe: University of Utah/School of American Research.
- ____ (1993). *Primeros Memoriales: Facsimile Edition* (paleografía y trad. de Thelma D. Sullivan). Norman: University of Oklahoma Press.
- Séjourné, Laurette (1991). *Arqueología e historia del valle de México: 1. Culhuacán*. México: Siglo XXI.
- Smith, Virginia, y Kenneth G. Hirth (2000). "A Catalog of Carved Monuments and a Guide to the Visual Characteristics of Xochicalco's Art Style". En Kenneth G. Hirth (coord.). *Archaeological Research at Xochicalco. Volume Two: The Xochicalco Mapping Project* (pp. 17-56). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Taube, Karl (2000). "The Turquoise Hearth: Fire, Self-Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War". En David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (coords.). *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs* (pp. 269-340). Boulder: University Press of Colorado.
- Trejo, Silvia (2002). "La ceremonia del Fuego Nuevo en el 'cerro de la Estrella' (Huizachtépetl), presidida por el Dios del Fuego, (Xiuhtecutli Tletl)". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 117-130). México: Delegación Iztapalapa.
- Valadez, Lili (2006). "Descubren pirámide bajo el cerro de la Estrella". *El Universal*, 5 de abril.
- Valencia, Felipe, y Lucía Adriana (2002). "Formativo y Clásico temprano en la península de Iztapalapa, caso particular: cerro de la Estrella o Huizachtécatl". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Hizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 35-47). México, Delegación Iztapalapa.
- Vargas López, Miguel Ángel (2013). "Sobre el Clásico en el cerro de la Estrella en la península de Ixtapalapa". *Arqueología*, 46, p. 104-p. 116.
- Wake, Eleanor (2010). *Framing the Sacred: The Indian Churches of Early Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wallrath, Mateo (2002). "Los petroglifos hallados en el cerro de la Estrella". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 205-209). México: Delegación Iztapalapa.
- Winning, Hasso von (1979). "The 'Binding of the Years' and the 'New Fire' in Teotihuacan". *Indiana*, 5, p. 15-p. 32.
- Zugarazo Sánchez, Silvia (2002). "Iztapalapa: tradición, fe y pasión". En Ismael Arturo Montero García (coord.). *Huizachtépetl. Geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 247-252). México: Delegación Iztapalapa.

La cruz del papa Juan Pablo II en el predio de La Pasión del cerro de la Estrella, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México

Jorge de León Rivera *

Atrio

¿Cuál es el origen de la veneración a la Santa Cruz? Se remonta al siglo III (año 292), cuando la emperatriz Elena, esposa del emperador Constancio Cloro y mujer de extraordinaria virtud, perseguida por la idea obsesionante de encontrar la Cruz de Cristo, pidió a su esposo la autorización para demoler el gran templo dedicado a uno de los dioses del imperio romano, construido justo en el monte Calvario, pues estaba segura de que encontraría la reliquia bajo el mismo. Conseguida la autorización, movilizó muchos obreros y, en efecto, bajo los escombros hallaron no una, sino tres cruces; dedujeron así que una debía corresponder al Salvador y las otras, a cada uno de los ladrones crucificados junto con él.

¿Cómo saber cuál era la Cruz de Jesús? Una idea pasó por la mente de la emperatriz Elena: mandó que llevaran ante su presencia a un difunto que estaba próximo a ser sepultado, lo fueron colocando sobre cada una de las cruces encontradas, y al tocar una de éstas, recobró la vida. No había duda ya: ésa era la verdadera Cruz en que murió el redentor del mundo. Por esa razón la emperatriz Elena fue canonizada y se le venera como santa Elena de la Cruz.

A la muerte de Constancio Cloro, su hijo Constantino fue proclamado emperador, quien pronto sería testigo de un gran prodigio: marchaba hacia Roma con sus tropas listas para enfrentar a Majencio, quien aspiraba al gobierno del Imperio romano y cuyo ejército era muy superior. Constantino consideró que necesitaba una ayuda extraordinaria, pidió este auxilio al Dios de los cristianos y su oración fue atendida. Ese día, hacia la puesta del sol, a la vista de todo el ejército apareció en el cielo una cruz luminosa con la inscripción *IN HOC SIGNO VINCES* (“Con este signo vencerás”).

Esa noche Cristo se le apareció en sueños a Constantino y le pidió hacer un lábaro, tomando como modelo la cruz que se le había aparecido, para que lo llevara en

* Cronista de Iztapalapa y director del Museo del Fuego Nuevo (fuegonuevo98@hotmail.com).



Devoto del papa con ofrenda floral, posando junto a la Santa Cruz. **Fotografía** © Jorge de León Rivera.

todas las batallas. Así lo hizo el emperador: Majencio fue derrotado y en su huida se ahogó en el Tíber. Como prenda de su victoria, desde aquel día Constantino mandó poner la cruz como remate de su corona, lo mismo que en las banderas y en lo alto del Capitolio. Como primer acto de gobierno, promulgó el Edicto de Milán (año 313), por el cual se concedía a los cristianos la libertad de culto y se les restituyeron las iglesias y otras pertenencias de que habían sido despojados. Se deduce que quienes demolieron el templo y sacaron de los escombros la Santa Cruz fueron trabajadores de la construcción, y ése es el motivo por el que estos obreros, desde tan distantes ayeres, la consideran como algo muy suyo.

En el siglo VII, el monarca persa Cosroes II emprendió la conquista de las provincias bizantinas orientales del Imperio Romano de Oriente, en el año 611, y con un poderoso ejército arrasó Siria y Jerusalén, que en 614 cayó después de 20 días de asedio.

La iglesia del Santo Sepulcro, erigida por Constantino, fue saqueada e incendiada. Los invasores se llevaron un gran botín en el que, entre otras reliquias, estaba la Santa Cruz, que Cosroes II condujo hasta Ctesifonte, la capital sasánida. Pocos años después el emperador bizantino Heraclio (610-641) salió de Constantinopla con un fuerte ejército y emprendió tres brillantes campañas contra los persas (entre 622 y 628), y así llevaron las armas imperiales de victoria en victoria hasta las puertas de Nínive. La Santa Cruz fue recuperada y, según relata el historiador armenio Sebeos en su *Historia del emperador Heraclio*, el basileo la llevó en persona hasta Jerusalén el 21 de marzo de 630. No sabemos por qué causa la Iglesia designó el 3 de mayo para celebrar la fiesta de la restitución de la reliquia. De estos acontecimientos se originó la devoción a la Santa Cruz, extendida por todo el mundo cristiano.

El Santo Madero

La madera con que la Cruz sería construida fue hallada por Seth, el hijo de Adán, en el Paraíso Terrenal; por Salomón en el monte Líbano; por la reina de Saba en el templo construido por Salomón, y por los judíos en el agua de una piscina. Sin embargo, la Cruz propiamente dicha fue descubierta por Santa Elena en el monte Calvario.

El hallazgo o invención de la Santa Cruz ocurrió más de 200 años después de la resurrección del Señor. En el *Evangelio de Nicodemo* se lee lo siguiente: “Estando Adán enfermo, su hijo Seth acudió a las puertas del Paraíso y pidió un poco de óleo del árbol de la misericordia para ungir con el cuerpo de su padre y procurarle por este procedimiento la salud. A su demanda respondió el arcángel san Miguel de esta manera: ‘No llores, ni te canses buscando óleo del árbol de la Misericordia, porque no lo obtendrás hasta que no hayan transcurrido cinco mil quinientos años’” (De la Vorágine, 1982).

Por otra parte se lee que el arcángel entregó a Seth un ramito o tallo y que lo mandó a plantarlo en el monte Líbano. En una historia apócrifa de los griegos se dice que el tallo que san Miguel dio a Seth procedía del árbol que sirvió de ocasión al pecado de Adán, y que, al entregárselo a Seth, el ángel le advirtió: “Cuando este ramito se convierta en árbol y fructifique, tu padre sanará”. La citada historia añade que, al regresar a su morada y hallar a su padre muerto, Seth lo enterró y plantó el tallo sobre su sepulcro; que éste prendió, creció, se convirtió en un corpulento árbol con el paso del tiempo y que duró hasta los días de Salomón. La historia referida añade que, cuando Salomón vio aquel árbol tan magnífico, mandó que lo cortaran y lo colocaran como viga en un palacio que a la sazón estaba construyendo, conocido más tarde con el nombre de Bosque del Líbano. Por su parte, Juan Beleth agrega:

Los constructores talaron el árbol, lo labraron en forma de viga y trataron de colocarla en algún lugar adecuado del edificio que estaban levantando; pero la viga no encajaba en parte alguna, porque en unos sitios resultaba corta y en otros demasiado larga. Como lo de larga tenía remedio, después de elegir un lugar que les pareció muy indicado para su emplazamiento, tomaron cuidadosamente las medidas y cortaron el trozo que sobraba; mas al tratar de ponerla donde habían pensado quedaron sorprendidos al comprobar que no era posible hacerlo porque la viga, pese al sumo cuidado que pusieron al medir y eliminar el trozo que sobraba, después de efectuar esta operación quedó escasa (De la Vorágine, 1982).

Este fenómeno se repitió varias veces. Al fin, cansados de tantos fracasos, decidieron prescindir de la viga como tal, y a modo de aprovecharla de alguna manera, la colocaron sobre un regato para que sirviera como pasarela a los transeúntes que tuvieran que cruzarlo. Años después, cuando la reina de Saba fue a Jerusalén para conocer al rey Salomón, de quien tan elogiosamente había oído hablar, al acercarse al regato y ver el madero que servía de puente, por súbita y sobrenatural revelación supo que en éste habría de morir el Salvador del mundo, y sobrecogida de respetuosa reverencia no osó hollarlo con sus pies, sino que lo adoró con devoción.

La invención de la Santa Cruz

La versión que da la historia escolástica en relación con la reina de Saba y la viga es un tanto diferente. Según ésta, la reina la vio colocada entre el maderamen del palacio del Bosque del Líbano, y antes de regresar a su tierra anunció a Salomón que algún día alguien sería colgado de aquel madero; también

le dijo que a causa de eso el reino de los judíos se vendría abajo. La historia refiere, además, que Salomón mandó retirarla y esconderla en las entrañas de la tierra, a mucha profundidad, y que pasado mucho tiempo, sobre el lugar donde fue enterrada se construyó la piscina Probática, donde los natmeos purificaban a sus víctimas. Agrega que las aguas de aquella piscina tenían propiedades curativas debido a que de vez en cuando descendía hasta ellas un ángel del cielo y las agitaba, y también a la presencia de la viga en el subsuelo de la piscina.

Según una tradición, poco antes de la Pasión de Cristo la viga apareció flotando en la superficie del estanque milagroso. Al verla, los judíos la retiraron de allí y luego la utilizaron para ensamblar con su madera la Cruz en que clavaron al Salvador.

Otra tradición asegura que la Cruz de Cristo estaba hecha con madera de cuatro árboles de diferente especie, a saber: de palmera, de cedro, de ciprés y de olivo. De ahí el verso que dice: "*Ligna Crucis, palma, cedros, cypressus, oliva.*/ Empleáronse en la Cruz cuatro clases de madera: de olivo, de ciprés, de cedro y de palmera."

Así pudo ser, ya que la Cruz constaba de cuatro piezas diferentes: dos de ellas, la vertical y la horizontal, formaban la cruz propiamente dicha, pero a ésta iban acopladas otras dos complementarias: un travesaño que servía como sedil para el cuerpo de Cristo, y un tronco donde iba incrustada la parte inferior del madero vertical. San Gregorio de Tours supone que el cuarto trozo de la cruz no fue este tronco, sino un tarugo convenientemente dispuesto y adaptado al sector vertical para clavar a él los pies del Señor. Acaso cada uno de estos cuatro trozos fuera de madera diferente; es decir, uno de palmera, otro de cedro, otro de ciprés y uno más de olivo. El apóstol san Pablo parece insinuar que en su construcción se emplearon cuatro piezas de distinta madera: "[...] para que con todos los santos podáis comprender cuáles fueron su longitud, su latitud, su altura y su profundidad [...]".

El ilustre doctor Agustín comenta así las palabras de san Pablo:

La latitud se refiere al madero transversal de la Cruz sobre el que se extendieron los brazos del Señor; la longitud, al trozo vertical que llegaba desde el suelo transversal; a este sector longitudinal sujetaron el cuerpo de Cristo desde los hombros para abajo; la altura tiene relación con la porción del madero vertical que quedaba por encima del horizontal y que servía para apoyar la cabeza; la profundidad de que hablé en el texto se refiere a la parte inferior del sector vertical que se hincó en el suelo y quedó oculta bajo la tierra.

Con base en esta disposición de la cruz se nos indican las características que deben tener todos nuestros actos humanos y cristianos: obrar siempre correctamente por amor a Jesucristo, abrazarnos firmemente a él, esperar los bienes celestiales y no profanar los sacramentos.

Este precioso árbol de la Cruz permaneció oculto bajo tierra por más de 200 años, pues ese tiempo transcurrió hasta que fue encontrado por santa Elena, madre del emperador Constantino.

En otras historias eclesíásticas se refiere que la autenticidad de la verdadera Cruz de Cristo se probó de esta manera: en la ciudad de Jerusalén agonizaba una mujer muy principal. El obispo Macario hizo

que colocaran a la enferma, ya desahuciada por los médicos, sobre cada una de las tres cruces, sucesivamente. El contacto de su cuerpo con dos de ellas no produjo efecto alguno, pero en cuanto la tendieron sobre la tercera, la agonizante abrió los ojos y de inmediato se levantó por sí misma, curada por completo.

San Ambrosio refiere más sencillamente la comprobación de la autenticidad de la verdadera Cruz del Salvador: relata que Macario, obispo de Jerusalén, la reconoció con facilidad por el letrero que Pilatos mandó clavar en su cabecera, el cual seguía en su sitio después de tantos años. Macario leyó lo que aquella tabla decía y de ese modo llegó al convencimiento de que aquella y no las otras era la Cruz del Señor.

La Santa Cruz en el Virreinato de Nueva España

Cuando Hernán Cortés desembarcó en las playas de Chalchicueyan fundó la Villa Rica de la Veracruz y su ayuntamiento, implantando —así, con este topónimo hispánico— el culto a ese signo. Desde los primeros tiempos de la dominación española comenzó a erguirse en la capital de Nueva España el símbolo de la redención en plazas, atrios y cementerios.

Aquella erigida por los franciscanos a fray Martín de Valencia en el cementerio de su iglesia alcanzó notable celebridad, pues era de tan elevadas proporciones que desde muy lejos la divisaban y servía como punto de referencia. Como por doquiera había cruces en la ciudad colonial, en 1539 se reunió una junta eclesiástica con el objetivo de acordar algunas medidas disciplinarias, la cual mandó que se derribaran muchas de las cruces ya existentes y comisionó a la Inquisición para la Herética Provedad y Apostatía al doctor Pedroza para reformar muchas que había en la calle sin la debida licencia. En esa época los poblados comenzaron a tomar el nombre de la Santa Cruz y se construyeron con esa advocación pequeñas ermitas, hoy convertidas en iglesias.

Como vestigio del pasado indígena, es frecuente que un lugar posea un topónimo doble o pareado —*tlapotilli* en náhuatl—, como Nonoalco-Tlatelolco o México-Tenochtitlan. Con la conquista se acostumbró anteponer al genómico autóctono un apelativo tomado del extenso santoral cristiano. Por eso, hasta la fecha tenemos poblaciones del Distrito Federal cuyo primer nombre se relaciona con el venerado madero, acompañadas de un genómico nahua; entre otras: Meyehualco, Atoyac, Acalpíxcan, Atenco, Acayucan, Coacalco, Tetetla, Amalinalco. También hay noticias de que durante el Virreinato, al iniciarse la construcción de un edificio o casa, se tenía por costumbre poner en los cimientos una cruz. Hoy en día los alarifes la colocan el 3 de mayo en lo alto de sus obras para que haga cabeza.

La veneración de la Santa Cruz en el cerro de la Estrella de Iztapalapa

La costumbre de poner una cruz en lo alto de un cerro viene desde la evangelización. Como sabemos, entre nuestras culturas prehispánicas existía la veneración por los montes, pues existía la certeza de que los dioses moraban en las alturas, en la cumbre de las montañas; por eso, una de las principales festividades era precisamente la Fiesta de los Montes. En Tenochtitlan se adoraba una montaña

que es parte de nuestro legado cultural: el Tonacatépetl o Monte de Nuestro Sustento, al que, según la leyenda, Quetzalcóatl fue conducido por la hormiga negra para enseñarle dónde tenía escondido el maíz, alimento de dioses y hombres.

Según Francisco Domingo de San Antón Chimalpain Cuauhtlehuanetzin, los olmecas situaban el Tamoanchan o paraíso terrenal en los montes Iztactépetl y Popocatépetl, y por esta razón se establecieron en un pequeño monte situado frente a éstos, llamado Chalchiumomoztli (“Altar de Jade”).

Al ver los misioneros la gran veneración que nuestros antepasados tenían por los montes, la aprovecharon para poner en la cima de éstos el signo de la nueva religión: la Cruz.

La Cruz de Juan Pablo II en el cerro de la Estrella

El Huizachtépetl, que en español conocemos como el cerro de la Estrella, es sin duda el paisaje más simbólico de Iztapalapa en nuestros días. Esta eminencia de 225 m de altura se alza y resiste como una ínsula dentro de la Ciudad de México, la décima urbe más poblada del mundo, la cual amenaza los vestigios arqueológicos y el medio ambiente del gran promontorio con el avance del crecimiento urbano.

Iztapalapa y Huizachtépetl conformaron antiguamente una península, cuando existían los grandes lagos de Texcoco y Xochimilco. Las evidencias materiales señalan una primera fase de prácticas rituales en la cima del Huizachtépetl durante el Preclásico, las cuales se desarrollaron y llegaron a su apogeo durante el Clásico con el culto de filiación teotihuacana a las deidades acuáticas; sin embargo, alcanzó su apoteosis en 1507 con los mexicas, en la última ceremonia del Fuego Nuevo celebrada antes de la Conquista. El Huizachtépetl es un sitio privilegiado para el campo de la interacción humana, pues comprende un paisaje metafórico, se sirve de sus cuevas, del dominio del paisaje, de su ubicación y de sus manantiales —hoy la mayoría exiguos— para marcar los confines de lo mundano y lo sagrado como el linde del universo pensable. Al menos así lo ha sido desde el Preclásico y ha trascendido hasta nuestros días de diversas formas como un artefacto cultural que ha demostrado un alto valor utilitario.

La devoción a la Santa Cruz se arraigó en Iztapalapa desde los primeros años de la Colonia, en el siglo xvi, cuando los misioneros instalaron una cruz de madera en la cúspide del cerro de la Estrella, en el mismo lugar donde se celebró el último Fuego Nuevo en 1507. El culto a la Santa Cruz en Iztapalapa aparece registrado en muchos mapas de la época del virreinato.

La cruz del santuario del Señor de la Cueva

Según una añeja tradición, procedentes de Etlá, Oaxaca, venían a la Ciudad de México unos peregrinos cargando una imagen de Jesucristo en posición sedente, a fin de restaurarlo. Al llegar la noche y comenzar a llover copiosamente, se refugiaron en una cueva que encontraron al pie del cerro de la Estrella. Al despertar al día siguiente y tratar de desplazar la imagen, ésta no se quiso mover, por lo que los peregrinos interpretaron que era su voluntad quedarse en el lugar.

En 1687 se construyó una ermita detrás de la cuevita y se erigió una cruz de madera. En 1738 el papa Clemente XII concedió indulgencia plenaria para quienes, confesados y comulgados, miraran el “Santísimo Crucifijo de Iztapalapa”. Entre 1833 y 1875 se construyó el santuario del Señor de la Cuevita, decorado por el pintor Anacleto Escutia con escenas de la evangelización.¹ El paso del tiempo ocasionó que las varias cruces de madera erigidas en la cima del cerro de la Estrella se destruyeran, por lo que en la época moderna se levantó una de concreto, con una imagen de la Virgen María y, sobre ésta, el Espíritu Santo.

En la Semana Santa de 2004 el pintor y escultor Pancho Cárdenas reforzó la veneración del pueblo de Iztapalapa al Santo Madero al instalar en un paso peatonal que se encuentra frente al Santuario del Señor de la Cuevita la llamada Cruz del Nazareno. Con el paso del tiempo y los efectos de la intemperie, la Cruz del papa —como se conoce en Iztapalapa al monumento— comenzó a perder el soporte de sus brazos y amenazaba con desplomarse. Por eso se decidió desmontarla y renovar sus brazos; la madera demeritada fue recogida y resguardada por mi persona; las astillas fueron regaladas a sacerdotes y personas piadosas que deseaban conservarlas como una reliquia.

Una vez restaurada con madera nueva, calafateada y barnizada, la cruz se reinstaló en sentido horizontal, y el martes 3 de mayo de 2005, ya colocada la remozada Cruz del Papa, se celebró un magno evento ritual en el predio de La Pasión, durante el cual se develó una tercera placa.

Colofón

El pueblo de Iztapalapa ha encontrado sentido a sus tradiciones, creencias y supersticiones desde épocas muy antiguas. Aunque la religión cristiana fue impuesta por la fuerza de la cultura, el indígena, aparentemente vencido, se las ingenió para mezclar sus creencias con el nuevo culto, al construir la imagen de un México nuevo con su maravilloso sincretismo, como se muestra en el Huizachtépetl o cerro de la Estrella, donde con toda seguridad —porque así se asienta en códices y en un proceso resguardado en el Archivo General de la Nación— se encuentran escondidos en una cueva los dioses del Templo Mayor, se sigue realizando la ceremonia del Fuego Nuevo, la representación de la Pasión de Cristo en Semana Santa, el día de Cristo Rey en la cruz de concreto y, desde hace pocos años, la veneración a la Cruz del papa.

Bibliografía

Sebeos. *Historia del emperador Heraclio* [s. p. i.].

VoráGINE, Santiago de la (1982). *La leyenda dorada* [I]. Madrid: Alianza Forma.²

1. Los retablos comienzan con la adoración de los Reyes Magos y continúan con las siguientes advocaciones: Jesús en medio de los doctores de la ley, el bautizo en el río Jordán, las tentaciones de Jesús por el demonio, la curación del paralítico, la resurrección de Lázaro, la Última Cena; en la cúpula, la Pasión y muerte de Jesús, y terminan al llegar al altar, con la escena de Cristo crucificado.

2. Título original: *Legendi di sancti vulgari storiado* (1494. Venecia: Capcasa). Fray Santiago de la VoráGINE, o Jacopo da Varazze, o Jacopo della Voragine (Varazze, 1230-Génova, 1298) fue un religioso dominico italiano de la orden de predicadores que llegó a ser arzobispo de Génova.

SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA



Semana Santa y su simbología

Sonia Iglesias y Cabrera*

Los dos grandes momentos en torno a los cuales gira la cosmovisión católica, el nacimiento de Jesús y su muerte, han dado lugar, el primero, a la celebración de la Navidad, y el segundo, a la conmemoración de Semana Santa. En este texto nos ocuparemos de los años finales de la vida de Jesús, pues es precisamente Semana Santa la celebración litúrgica con que se recuerda su Pasión y su muerte. Recordemos que, en este contexto, el término “pasión” hace referencia al sufrimiento y a la serie de tormentos a que fue sometido Jesús poco antes de su muerte en la cruz, que todos conocemos.

La Semana Santa corresponde a la última semana del periodo de Cuaresma. Se inicia con el Domingo de Ramos y termina con el Domingo de Pascua de Resurrección. Es la festividad más solemne de toda la cristiandad por su sentido reivindicativo. En México reviste suma importancia por la multitud de manifestaciones culturales populares que origina en todos los estados de la república y la Ciudad de México, como las representaciones y vía crucis de la Pasión; las procesiones de Cristo y del Silencio; ofrendas de flores al Señor; el lavatorio de imágenes sacras o de prendas de vestir de los santos; ofrendas de ceras y flores a Cristo; bendición colectiva en las iglesias de palmas, pan, cereales, agua, comida y bebida rituales; ceremonias del Fuego Nuevo; ritos de fertilidad y de purificación; juegos y bromas rituales; danzas tradicionales y música de banda, además de verbenas, ferias y bailes populares acompañados de juegos pirotécnicos.

Cuaresma

Las fiestas religiosas relacionadas con Jesucristo se enmarcan en dos ciclos. El primero comprende el tiempo de la Natividad, que se inicia con el Adviento, continúa con la celebración de las Posadas, el nacimiento de Jesús, la Epifanía o adoración de los Reyes Magos, y termina con la Candelaria o fiesta de la Purificación de la Virgen María, el 2 de febrero. El segundo ciclo hace referencia a la Pasión y muerte de Cristo. Comienza con el carnaval, prosigue con la etapa de Cuaresma —dentro de la que se cuenta al Miércoles de Ceniza— y culmina con Semana Santa o la Semana Mayor.

* Museo Nacional de Culturas Populares (itzcoatli_7@hotmail.com).

El vocablo “Cuaresma” se deriva del latín *quadragésima*, que significa “cuarenta” o “cuarentena”. Dentro de la tradición judeocristiana, el número 40 es sagrado y pleno de intenciones simbólicas. Muchos de los acontecimientos relatados en el Antiguo y el Nuevo Testamento contenidos en la Biblia se rigen por periodos de 40 días o 40 años. Por ejemplo, el famoso Diluvio Universal consignado en el Génesis, y considerado por Jehová como un instrumento para castigar la maldad y perversión humanas, duró 40 días y 40 noches. Después de vivir durante 430 años en las negras tierras de Egipto, para huir de la furia del faraón egipcio y conducido por Moisés, el pueblo judío erró por el desierto durante 40 años antes de llegar a la Tierra Prometida.

Cuando Jehová entregó a Moisés el Decálogo o Tablas de la Ley, el patriarca estuvo 40 días en el monte Sinaí, consagrado al ayuno y la meditación, hasta que descendió portando en sus manos los Mandamientos de la Santa Ley, que guardó en el Arca de la Alianza depositada en el Tabernáculo; es decir, el santuario portátil que los hijos de Israel llevaban consigo en el desierto.

Por haberse inclinado hacia el ejercicio de prácticas paganas, alejadas de la ley de Dios, Jehová castigó a los israelitas con 40 años de esclavitud bajo la férula de los filisteos, hasta que fueron liberados por Sansón, uno de los principales jueces judíos, famoso por su enorme fuerza, proveniente de sus largos cabellos.

Asentados ya en la Tierra Prometida, los judíos nombraron como rey a Saúl, a quien lo sucedió David, hijo de José, de la tribu de Judea. David dio muerte al gigante Goliat, filisteo que constantemente molestaba a los judíos con sus ataques. El reinado de David duró 40 años, durante los cuales extendió las fronteras de Palestina y conquistó Jerusalén. Lo sucedió Salomón, su hijo, quien mandó construir el templo de Jerusalén y escribió tres libros inmortales: el Eclesiastés, Proverbios y el Cantar de los Cantares. Su sabio gobierno también duró 40 años.

Elías, el profeta de Jehová y consejero del rey y del pueblo, fue perseguido por el rey Acad por anunciar su desastroso final y por haber dado muerte a los sacerdotes del dios fenicio Baal. Para escapar de la furia del monarca, Elías huyó y caminó durante 40 días hasta llegar al monte Horeb, a fin de esconderse en una cueva.

A su vez, el profeta Jonás desobedeció la orden de Jehová de predicar en la ciudad de Nínive. Como castigo, el barco en que navegaba naufragó y a él se lo tragó una ballena. Jonás vivió en el vientre del animal durante tres días, fue perdonado por Dios y, obediente, retomó su camino hacia Nínive, donde predicó 40 días antes de pronosticar su destrucción por corrupta e idólatra.

En el Nuevo Testamento, el número 40 aparece ligado a la vida de Jesucristo, pues igual cantidad de días debieron transcurrir desde su nacimiento hasta su presentación en el templo y la ceremonia de purificación de su madre, la Virgen María.

Asimismo, Cristo permaneció 40 días en el desierto en completo ayuno y dedicado a la meditación, con el propósito de purificarse y entregarse a la predicación.

El rito de la Cuaresma comenzó a celebrarse en el siglo IV, bajo el papado de Gregorio Magno, el cuarto papa de la Iglesia, en homenaje a los 40 días que Jesús ayunó en el desierto. Además, se le

consideraba un periodo de preparación religiosa de los catecúmenos que se aprestaban a recibir el bautismo como muestra de su deseo de pertenecer a la Iglesia católica.

La Cuaresma es el lapso especialmente dedicado a la preparación espiritual para recibir la Pascua de Resurrección. Por lo tanto, conlleva una extrema penitencia y ayunos antaño muy rigurosos, ya que desde el siglo VII hasta el IX se prohibió estrictamente ingerir cualquier tipo de alimento antes de la puesta del sol, e incluso los fieles estaban obligados a restringir su sueño, a alejarse de las diversiones y a mantener un extremo recogimiento.

La austeridad de la Cuaresma de los primeros tiempos, relata Antonio García Cubas (1945) en *El libro de mis recuerdos*, consistía en:

La abstinencia de carne, huevos, leche y vino y en comer una sola vez al día, después de vísperas, o sea, por la tarde. Esta costumbre prevaleció hasta el siglo XIII. Los de la Iglesia de Oriente fueron más estrictos que los latinos, pues limitaban sus alimentos a pan y agua, frutas secas y legumbres. En el siglo XII los latinos agregaron a la comida algunas conservas, permitiéndoseles en la noche tomar agua y poco vino, corto refrigerio al que se dio nombre de colación.

En 1762, el papa Clemente XIII concedió la facultad de comer durante la Cuaresma huevos, manteca, queso y otros laticinios y también carne, con excepción de los primeros cuatro días, de los miércoles, viernes y sábado y de toda la Semana Santa. Pero imponía a todos los que usasen de esa gracia el deber de observar la ley del ayuno con una sola comida y a los ricos, además, el de distribuir limosnas a los pobres. Esa gracia siguió ampliándose por los sumos pontífices, reduciéndose las excepciones a sólo el Miércoles de Ceniza, los viernes y los cuatro últimos días de la Semana Santa.

Hoy en día el ayuno cuaresmal se inicia el Miércoles de Ceniza, a fin de completar los 40 días, pues se exceptúa el domingo por tratarse del día del Señor. La abstinencia se ha concretado a no comer carne en los viernes de Cuaresma, sino pescado, aun cuando los católicos más ortodoxos guardan a diario durante el periodo cuaresmal. El nuevo Ordo de los rituales de Semana Santa dicta que los ayunos terminen a la medianoche entre el Sábado Santo y la Doménica de Pascua.

Miércoles de Ceniza

El Miércoles de Ceniza tiene lugar tres días después de las fiestas del carnaval. El rito de tomar ceniza consiste en una cruz que el sacerdote dibuja en la frente de los creyentes al tiempo que repite: "Polvo eres y en polvo te convertirás", cuyo significado simbólico reside precisamente en esa frase, ya que el ritual tiene como objetivo recordar la insignificancia de la vida material ante la trascendencia de la vida espiritual. Este recordatorio viene muy acorde con el inicio del periodo de recogimiento, penitencia y sufrimiento que trae consigo Semana Santa tras la alegría y el desenfreno del carnaval.

La procedencia de las cenizas con que se marca la frente posee asimismo un simbolismo ritual. En muchos lugares se bendicen las cenizas, obtenidas tras ser quemadas las palmas benditas del año precedente. Una semana antes del Miércoles de Ceniza, los feligreses llevan a la iglesia las palmas que adquirieron el Domingo de Ramos del año previo, de modo que sean quemadas y se obtengan las cenizas litúrgicas.

En tiempos de los cristianos primitivos, alrededor del siglo III, los penitentes se vestían con telas burdas, obtenidas de sacos de trigo, y se cubrían la cabeza con ceniza, lo cual constituía la señal externa de la penitencia canónica que se iniciaba a principios de la Cuaresma y terminaba el Jueves Santo. Cuando los penitentes públicos desaparecieron, el uso de llenarse de cenizas la cabeza se eliminó y la costumbre pasó a los fieles modificada como la conocemos en la actualidad: una pequeña cruz dibujada en la frente. La ceniza constituye el símbolo de que uno ama a Dios y de que quiere morir con él. Por lo general el sacerdote pone la ceniza utilizando el dedo pulgar, aun cuando hoy en día se suele emplear un sello de corcho llamado "Jesucristo".

Viernes de Dolores

Los seis viernes que comprende la Cuaresma son muy relevantes desde el punto de vista religioso y cultural, pues en éstos se expresan muchas manifestaciones de la cultura popular. Por lo común, en esos días se efectúan ferias, bailes, verbenas, juegos pirotécnicos, procesiones, misas, música de banda y de grupos comerciales, desfiles de carros alegóricos, representaciones bíblicas, calendas, danzas tradicionales y elaboración de artesanías *ad hoc*. En estas festividades los funcionarios tradicionales que integran las cofradías son los responsables de la coordinación de la fiesta y del cuidado de la iglesia y las imágenes.

Al sexto Viernes de Cuaresma se le conoce como Viernes de Dolores, consagrado a venerar a la Virgen de los Dolores y a recordar los sufrimientos que padeció. La imaginería popular representa a la Virgen de los Dolores con rostro doliente, lágrimas amargas que fluyen de sus ojos y siete puñales que traspasan su sangrante corazón, símbolo de los dolores padecidos. A veces se le ve traspasada con un solo puñal de plata.

El primer dolor de la Virgen acaeció cuando el rey Herodes se enteró del nacimiento de Jesús y ordenó degollar a los niños menores de dos años que vivían en Belén; un ángel enviado por Dios les anunció a María y José del peligro que corría su hijo, por lo que decidieron huir a Egipto. El segundo dolor de María tuvo lugar durante el viaje que cada año realizaba la Sagrada Familia a Jerusalén, a fin de celebrar la Pascua judía. Cuando Jesús contaba con 12 años, se perdió entre la multitud que abarrotaba el templo de esa ciudad; sus padres, muy asustados, lo buscaron. Tres días después lo encontraron en el mismo templo cuestionando, discutiendo y saciando sus ansias de saber con los doctores de la ley, quienes quedaron asombrados de la sapiencia de un niño de tan corta edad. El tercer sufrimiento de la Virgen acaeció cuando Jesús fue presentado en el templo de Jerusalén, a los 40 días de su

nacimiento. Simeón, un hombre bueno y noble, tomó al niño en sus brazos y, tras dirigirle a Jehová las siguientes palabras, vaticinó la muerte del Señor en la Cruz: “Señor, ya puede morir tu siervo, porque mis ojos han visto la salvación que ofreces a los hombres: una luz que iluminará a los gentiles y es la gloria excelsa de tu pueblo de Israel”. Los cuatro restantes dolores de la Virgen corresponden a la etapa de la Pasión de Cristo. Se refieren a las estaciones de Jesús en su camino hacia el monte Calvario, a su crucifixión, al descenso de su cuerpo de la Cruz y a su sepultura.

El altar de Dolores

La celebración del Viernes de Dolores se instauró por resolución del sínodo provincial efectuado en Colonia, Alemania, en 1413. Ese día se acostumbra montar un altar dedicado a la Virgen. La costumbre se inició en nuestro país a raíz de la evangelización, aunque, a despecho de su raigambre católica, en el altar se amalgamaron algunos rasgos prehispánicos relacionados con la fertilidad de la tierra, como lo testimonian las semillas germinadas, las verduras frescas, las flores y las frutas que aparecen en su decoración.

Aunque de seguro desde el siglo **xvi** se levantaba altar a la Virgen de los Dolores, los testimonios más fidedignos se remontan al siglo **xviii**, cuando se acostumbraba ponerlos en las iglesias y en las casas particulares. La fiesta se iniciaba con las bandas militares que tocaban la “diana” al amanecer. Para el siglo **xix** la tradición estaba muy arraigada y los hogares de la Ciudad de México se engalanaban con estos altares profusamente adornados. Para empezar a construirlos, en las casas se echaba mano de una mesa sobre la que se ponían cajas como bases hasta formar una plataforma escalonada forrada con tela blanca, adornada con moños y listones de colores, o bien se le ponía un mantel de lino, encaje o papel picado de varios colores. La mesa se ubicaba pegada a una pared de la sala, por ser el lugar más importante de la casa. Sobre la pared se ponía una cortina de lino o seda, preferentemente de color blanco, para formar una especie de enmarcado. Bajo este cortinaje se colocaba un cuadro de la Virgen de los Dolores y, arriba de éste, la escultura de un Santo Cristo.

Sobre el altar se iban acomodando objetos: candeleros, platos con dulces cristalizados, naranjas doradas a las que se clavaban banderitas hechas con papel de oro y plata, jarros, comales y cualquier utensilio de barro poroso mojado donde se “sembraban” semillas de chíá por fuera, manteniéndolo húmedo hasta que la semilla germinaba. Si se quería que la planta adoptara un color amarillo, se le dejaba germinar fuera del alcance de los rayos del sol; si, en cambio, se quería obtener un color verde, se le ponía al sol. También se utilizaban animalitos de barro de formas variadas, en cuyo cuerpo estriado se depositaba la chíá.

En platos y macetas se sembraban semillas de trigo, lenteja, cebada y amaranto con las que se seguía el mismo procedimiento que con la chíá, a modo de lograr la coloración deseada. Además, el altar llevaba muchas macetas con flores de distintos colores y plantas verdes, juegos de esferas de cristal colorido o botellones de vidrio que iban unos dentro de otros y se conocían como “ojos de boticario”.

En el altar no podían faltar las aguas frescas de horchata, jamaica, limón con chía y tamarindo. Estos refrescos debían estar muy endulzados, ya que simbolizaban las lágrimas de la Virgen, que a pesar del dolor debieron de ser muy dulces. Era costumbre que las aguas se ofrecieran a los que pasaban por las casas, que mantenían sus puertas abiertas para tal propósito.

Aparte de estas aguas destinadas a beberse, se elaboraban otras que se teñían con productos vegetales o químicos. Así, los pétalos de la amapola daban un color colorado; el palo de Campeche, carmesí; la flor de jamaica, púrpura; la piedrecilla de alumbre, tornasol; la grana y la cochinilla, morado; la caparrosa, azul; la pimpinela, verde; la solución acidulada de cromato amarillo neutro con carbonato de potasa, amarillo, y el bicromato de potasa, también amarillo. Las aguas teñidas se colocaban en botellones especiales para la ocasión que se iluminaban por atrás con lamparitas de aceite, a fin de que brillaran y difundieran rayos de colores. Al pie del altar se formaba un tapete de figuras hecho con pétalos de flores, polvo de café y obleas desmenuzadas, y al centro se colocaba el anagrama de la Virgen.

En la tarde del Viernes de Dolores se efectuaba una misa en las casas de las personas adineradas, a la que asistían familiares y amigos. Las mujeres usaban vestidos de luto y los hombres, traje oscuro, para escuchar al sacerdote hablar acerca de la Pasión de Cristo. Acabado el acto religioso se ofrecía a los convidados una merienda de tamales, atole, pasteles, dulces y chocolate con leche. Asimismo se obsequiaba a los participantes con un pequeño recuerdo.

Domingo de Ramos

Después de mucho peregrinar acompañado de sus apóstoles para divulgar su prédica en Judea, Jesucristo llegó a la ciudad de Jerusalén, donde fue recibido por una multitud de hombres y mujeres que lo aclamaron portando ramos y palmas. A su paso por las calles, el pueblo le extendía alfombras a sus pies y lo obsequiaban con flores al tiempo que exclamaba: “¡Hosanna al hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!”.

Este hecho bíblico dio origen a la celebración del Domingo de Ramos con la bendición de las palmas en las iglesias. La costumbre llegó a México, procedente de España, gracias a los primeros frailes evangelizadores. En los primeros tiempos de la Colonia los artesanos empezaron a tejer figuras con fibras vegetales, a la manera en que se hacía en Alicante, región donde en un inicio se emplearon el laurel y el romero para más tarde, en el siglo xv, sustituirse por la palma.

En la actualidad, en México se acostumbra celebrar el Domingo de Ramos con adornos en las capillas exteriores de las iglesias y los fieles acuden a bendecir sus palmas para colocarlas en las puertas de sus casas o en sus altares domésticos, con el propósito de proteger los hogares y librarlos del mal. La ceremonia ha dado lugar a una manifestación artesanal muy extendida a lo largo del país y en la propia Ciudad de México, donde se observan cálices, cruces, custodias, palomas y Cristos tejidos con palma o con tallos y espigas de trigo. Es una creencia generalizada que con las palmas bendi-

tas se ahuyenta a los malos espíritus y se protege la casa de enfermedades y la mala suerte. Al colocar las palmas se debe rezar la siguiente oración:

Bendice, Señor, nuestro hogar.
Que tu hijo Jesús y la Virgen María en él.
Por tu intercesión danos paz, amor y respeto,
para que respetándonos y amándonos
los sepamos honrar en nuestra vida familiar.
Sé tú el rey de nuestro hogar.
Amén.

Lunes, martes y miércoles santos

Al Domingo de Ramos lo sigue el Lunes Santo, día en que la liturgia de la Iglesia católica ordena que se efectúe una misa de Pasión del Señor de la Espina, y que por la noche se rece un rosario y se escuche el sermón.

El Martes Santo se inicia con una misa de Pasión al Divino Preso; después se reza el rosario y se dicta el sermón. El Miércoles Santo acontece la misa de Pasión del Señor de las Maravillas y se consuma la ceremonia del Aposentillo. Un testimonio anónimo nos dice que: “Al caer la tarde del miércoles [Santo] se realiza la celebración del ‘Aposentillo’, que surge en la Nueva España alrededor del siglo xvii a iniciativa de los misioneros franciscanos que habían llegado a estas tierras para evangelizar a los indios, la cual tiene como finalidad recordar y acompañar a Jesús dentro de su prisión”.

Al caer la noche se inicia una procesión encabezada por el Señor del Golpe, la cual culmina con un rosario cantado y un sermón. En ese día, hasta mediados del siglo xx se llevaban a cabo dos ceremonias importantes: la Seña, por la mañana, y el Oficio de Tinieblas, por la noche. Estas ceremonias poco a poco perdieron vigencia y en el presente sólo se celebraban en la catedral de Sevilla, España, así como en las de Puebla, Guadalajara y la Ciudad de México.

En la ceremonia de la Seña los canónigos se vestían de negro y se cubrían las cabezas con un capirote. Salían del coro uno tras otro, acompañados por el solemne toque de una campana oculta. Al llegar a la primera grada del presbiterio se arrodillaban, se persignaban y, acto seguido, tomaban su lugar correspondiente. Después aparecía otro capitular con una enorme bandera negra, cruzada en su totalidad por una ancha cruz roja y cuyas puntas sostenían dos canónigos.

El abanderado se colocaba en el centro del círculo formado por los hombres de negro y, mirando en dirección a los fieles, inclinaba la bandera hacia la derecha y la izquierda, la echaba una y otra vez sobre sus hombros y la abatía, en tanto que los canónigos se tendían en el suelo, boca abajo. Después, desde el presbiterio y con la bandera enarbolada hacía la señal de la cruz para bendecir a los fieles. Finalmente colocaba el estandarte en el altar mayor.

Esta ceremonia simbolizaba el triunfo del cristianismo sobre el paganismo. El color negro representaba las sombras en que Jesús quedó envuelto al morir, y el rojo de la cruz, la sangre que derramó en el monte Calvario.

En la ceremonia de las Tinieblas se colocaba un candelabro triangular con 15 velas encendidas a un lado del altar mayor, mientras que en las gradas de éste permanecían apagadas seis más. En tanto los canónigos entonaban cantos rituales, las luces se iban apagando una a una, hasta quedar sólo aquella que representaba a Cristo y simbolizaba que éste no moría, porque resucitaba. Las 15 velas representaban a los 12 apóstoles y a las tres Marías: la Virgen María, María Magdalena y María de Betania, hermana menor de Lázaro de Betania.

El Triudo Sacro

Los tres días restantes de Semana Santa reciben el nombre de Triudo Sacro. En los Evangelios se lee que Cristo cenó en la noche del Jueves Santo acompañado de sus 12 discípulos, un hecho que conocemos como la Última Cena, la cual consistió en un cordero macho asado, sin ningún hueso roto, pan ázimo y una ensalada de hierbas amargas, tal como lo ordenaba el Éxodo en su capítulo XII para conmemorar el día de la Pascua judía, en memoria del cordero que los judíos esclavizados por el faraón egipcio sacrificaron en sus casas y con cuya sangre marcaron sus puertas para preservarse de la matanza, pues Jehová, enojado por el trato de esclavo que se daba a su pueblo, había enviado al Ángel de Dios a exterminar a todos los primogénitos de las familias egipcias.

Al terminar de cenar, Jesús lavó los pies de cada uno de sus apóstoles, como símbolo de su sagrada humildad. Cumplida esta tarea, tomó de la mesa un trozo de pan, rezó, lo bendijo y lo distribuyó en pedacitos entre sus discípulos, mientras decía: “¡Tomad y comed, éste es mi cuerpo!”. Poco después cogió el cáliz de plata que contenía el vino, oró, lo bendijo y exclamó: “¡Bebed todos de él, que ésta es mi sangre. Haced esto en memoria de mí!”. En ese momento se instituyó el sacramento de la Sagrada Eucaristía, que siguió celebrándose como parte del ritual de Semana Santa, al igual que el lavatorio de pies.

Ese día los feligreses realizan la famosa “visita a las siete casas”. En cada una de las iglesias rezan una “estación” o un “vía crucis” entero. El peregrinaje simboliza los lugares por donde transitó Cristo cuando fue apresado. Las iglesias visitadas con mayor asiduidad por los feligreses en el centro de la Ciudad de México son las de Santa Loreto, Nuestra Señora del Carmen, San Sebastián Mártir, Regina, Santo Domingo, San Francisco y la Profesa.

El Viernes Santo se celebra la Pasión y muerte de Jesucristo. Es un día de ayuno y abstinencia. Los oficiantes de la Iglesia deben vestir de negro; el altar queda vacío y las velas, apagadas, en señal de duelo porque Jesús ha sido sentenciado a muerte. Jesús rezó en el huerto de Getsemaní del monte de Los Olivos, aguardando a ser capturado por los soldados romanos, a consecuencia de la traición de Judas Iscariote, y fue sentenciado a morir en la cruz en el monte Calvario o Gólgota.

Ese día se representa la Pasión en numerosas comunidades de nuestro país. Sin lugar a dudas se trata de una de las expresiones populares más representativas del teatro religioso, que trataremos adelante.

El Sábado Santo es el día en que se sepultó a Cristo. Cuando murió, uno de sus discípulos, llamado José de Arimatea, se presentó ante Pilatos para solicitarle el cuerpo de Jesús. Junto con su amigo Nicodemo, embalsamó, perfumó el cadáver y lo envolvió en una sábana para sepultarlo en una pequeña gruta que tapó con una losa. De acuerdo con el mito religioso, Jesús bajó ese mismo día al infierno y sacó a las almas de los santos, que no se sabe por qué se encontraban allí.

Anteriormente se le conocía como Sábado de Gloria, por conmemorarse la resurrección de Cristo. Sin embargo, en 1962, el Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII, dispuso que la ceremonia conmemorativa no se realizaría por la mañana, como antaño, sino a medianoche.

En muchos estados y en la Ciudad de México se lleva a cabo la tradicional “quema de Judas” a lo largo de ese día, y en las zonas más populares es costumbre mojar a las personas con cubetadas de agua, como símbolo de buena suerte y bendición, además de jalarles el pelo o propinarles coscorrones leves a los niños, a fin de que crezcan saludables. Entonces aparecen apostados en las esquinas los vendedores de Judas de cartón y matracas de madera colorida para la “quema de Judas”, antigua costumbre que ha dado lugar a una auténtica expresión del arte popular.

Domingo de Pascua o de Resurrección

Ese día Cristo resucitó en la madrugada. Pasados 40 días se presentó ante sus apóstoles y todos fueron al monte de Los Olivos, donde los bendijo para luego subir al cielo en medio de una nube. Mientras tanto, un ángel bajó de las alturas y les dijo: “¡Qué esperáis, creyentes galileos, Jesucristo no volverá a la Tierra hasta que, con esta misma majestad, venga a juzgar a todos los hombres!”. Por eso el Domingo de Pascua es la fiesta más solemne de toda la cristiandad.

La palabra “Pascua” proviene del hebreo *pesach*, que significa “paso” o “tránsito”. La Pascua judía se celebraba todos los años desde la víspera del día 15 de Nisán hasta la puesta del sol del día 22 (marzo-abril). Con ésta se conmemoraba el “paso” de Jehová por Egipto, el castigo infligido a los primogénitos egipcios, la liberación de los judíos del yugo egipcio, la instauración del sacrificio del cordero pascual y la comida de los *mazath* o pan ázimo. Ya lo dice la Biblia: “Siete días comerás ázimos y el día séptimo será fiesta de Yahveh [...] En aquel día harás saber a tu hijo: ‘Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahveh cuando salí de Egipto’” (Éxodo, 13: 6 y 8).

A partir de ese domingo comienza la cincuentena o tiempo pascual, que se prolonga hasta el día de Pentecostés o Pascua del Espíritu Santo. Son 50 días de alegría y felicidad en que se celebra, de acuerdo con la cosmovisión cristiana, la realidad del reino de Dios. Debido a que el ciclo pascual constituye el clímax de la liturgia cristiana, durante el periodo de la conquista espiritual los misioneros tuvieron buen cuidado de dar una gran solemnidad a la fiesta del Domingo de la Pascua de Resurrección.

Históricamente, la Pascua cristiana empezó a celebrarse a partir del siglo II. La primera celebración de la misma coincidió con la Pascua judía. Para los judíos-cristianos, quienes consideraban a Cristo como el cordero pascual, la Pascua estaba estrechamente ligada a la hebrea y festejaban la Pascua florida justo después del ayuno, sin importar en qué día cayera. En cambio, los cristianos no judíos pensaban que, por haber sido la resurrección en domingo, la crucifixión debía conmemorarse el Viernes Santo, sin importar el día del mes.

En el año 325, el Concilio de Nicea decretó que la Pascua cristiana se celebraría el domingo después del plenilunio que sigue al equinoccio de primavera; por lo tanto, nunca antes del 22 de marzo ni después del 25 de abril. Es pues de vital importancia la fijación del equinoccio de primavera, ya que no sólo marca el inicio de una estación, sino también la duración del año solar, porque de acuerdo con la traslación y rotación de la Tierra en relación con el Sol se ajusta el tiempo de todo el mundo. El día del equinoccio la duración del día y de la noche es igual, de 12 horas. Una vez fijada la Pascua se pueden determinar todas las fiestas móviles del calendario católico, como la Cuaresma, que se inicia 40 días antes de la Pascua, descartando los domingos.

En México la fiesta se implantó desde principios de la Colonia. Se festejaba con una procesión que salía del templo de San José —situado en la actual esquina de Isabel la Católica y Madero—, en la que participaban 230 andas con imágenes, acompañadas por las cofradías y los gremios, colocados en orden de importancia. Indios y españoles se vestían de blanco y llevaban guirnaldas de flores en la cabeza y en las manos, de modo que el acto se convertía en una verdadera Pascua florida.

Estas procesiones dejaron de existir a mediados del siglo XIX, cuando surgió la costumbre de regalar dulces y postres a los familiares y amigos, invitándolos a las tan preciadas meriendas chocolateras de la Pascua florida, en las cuales se saboreaban suspiros de novia, cajetas, jamoncillos, bizcochos de huevo, cabellitos de ángel, animalitos de pepita, delicias de almendra y muchos otros dulces con los que contaba nuestra gastronomía y de los cuales tantos han desaparecido.

El estudioso de las tradiciones don Sebastián Vertí refiere esto en su libro *Tradiciones mexicanas*:

Es por ello que la auténtica costumbre derivada de la tradición mexicana haya sido el obsequiar dulces y postres autóctonos, así como las meriendas con sus deliciosas frutas de horno.

Recientemente, y como consecuencia de la comunicación con otras culturas, se ha tratado de introducir las costumbres de otros países, entre ellas la de regalar huevos y conejitos de Pascua. Se trata de un uso popular europeo que pasó a la América sajona en la época colonial. El huevo simboliza para los pueblos campesinos (la pascua en sus orígenes judaicos fue una fiesta campesina) la creación del reino animal sobre la tierra. En cuanto al conejo, simbolizaba la fecundidad por excelencia, lo cual, entendido en sentido espiritual, era como una actitud de la mente humana en la que debe fructificar la palabra de Dios para dar frutos de bondad, amor y buenas acciones (Vertí, 1991).

He aquí una de las tantas tradiciones que se han perdido en nuestra cultura popular.

Las primeras representaciones de la Pasión y la muerte de Jesús en México

En muchos pueblos de México y en la ciudad capital se representa la Pasión de Cristo durante el Viernes Santo como parte de las expresiones del teatro popular religioso. El origen de estas representaciones se remonta a los tiempos en que los 12 frailes franciscanos evangelizadores, llegados con los conquistadores españoles, se dieron a la tarea de implantar el teatro religioso medieval como parte de sus instrumentos para ideologizar. Fue cuando los clérigos organizaron la representación de “pasos”, una forma teatral de corta duración en la que participaban tres o cuatro personajes que se escenificaba el día del Santo Entierro y se acompañaba de música y danza.

Al referirse a estos pasos, Toribio de Sandoval Martín Cortés, cacique indígena de Cuernavaca, comentaba lo siguiente, según el testimonio del historiador Fernando Horcasitas: “Aquí comienza de cómo se hacía la Pasión de Nuestro dios; no era sólo como diversión; de cómo los humillaron, para que nosotros recordemos cómo se hizo [...] y para que recordemos cómo murió Nuestro Dios, así se mandará hacer en su memoria”.

Este indígena recuerda un drama de la Pasión que se ponía en escena y ordena que se siga representando en lo futuro. Debido a los pocos datos existentes, es difícil saber si esta pieza es la más antigua, si estuvo conectada con otros autos de la Pasión del siglo XVI o si fue la fuente original de la *Pasión del Domingo de Ramos* de Tepalcingo, Morelos.

Otro de los primeros pasos escenificado en suelo conquistado se llamó *El auto de la Pasión de Cuernavaca*, presentado entre 1525 y 1540.

A finales del siglo XVI fray Francisco de Gamboa dirigía la representación de *Pasos de la Pasión*, que organizaba la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad todos los viernes de Cuaresma en la capilla de San José de los Naturales de la Ciudad de México. El estudioso del teatro Olavarría señala: “Dispuso para todos los viernes unas prácticas religiosas de que formaba parte un sermón, durante el cual se representaba algún paso de la Pasión de Nuestro Señor. Las representaciones indudablemente serían mudas, pues de otra suerte hubieran sido incomprensibles en el sermón”.

Fray Juan de Torquemada dirigió la escenificación en la mencionada capilla de San José de los famosos *neixcuitilli* (ejemplos), escenas mudas ejemplares sobre el Calvario del Cristo.

Hacia 1583 se tienen noticias de la representación de la Pasión en Chalco-Amecameca, organizada por frailes dominicos. Según Mariángela Rodríguez (1991) en su libro *Hacia la estrella con la Pasión y la ciudad auestas*, se tienen noticias de una representación de la Pasión en Chalco-Amecameca en 1583, realizada a instancias de los frailes dominicos, y tal vez antecedente del ciclo pasional Tlalmanalco-Amecameca. Esta investigadora nos habla de una Pasión representada los viernes santos en la villa de Coyoacán.

En el siglo XVIII se escribió en lengua náhuatl *La Pasión del Domingo de Ramos*, que se escenificaba en Tepalcingo, Morelos. Su introducción en ese lugar se relacionó con el culto a Jesús Nazareno y a su santuario, pues según los cronistas del siglo XVII allí se fundó una cofradía dedicada al mismo e

integrada por españoles e indígenas. La cofradía desapareció a mediados del siglo XIX, aunque la devoción continúa y atrae a miles de peregrinos hacia el santuario.

La obra se divide en 30 cuadros y su origen exacto se desconoce. Su contenido se basa en los Evangelios bíblicos, en los apócrifos y en la inventiva popular. El autor —o los autores— no se apoyó en un evangelista en especial, pues extrajo de la Biblia las partes que consideró más relevantes, sin importar si venían de uno u otro Evangelio. De la tradición apócrifa se extrajeron escenas como la impresión del rostro de Jesús en el paño de la Verónica, hecho registrado en un texto latino medieval; además, la inventiva popular le ha agregado partes que difícilmente se encontrarían en los textos evangélicos oficiales.

En 1967, Horcasitas se dio a la tarea de buscar alguna copia del manuscrito en el pueblo de Tepalcingo, pues el documento que él conoció se encuentra en el Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans. No encontró ninguno ni los habitantes tenían memoria de que la Pasión se hubiera representado en lengua náhuatl en ese siglo. En cambio, alrededor de 1955 los pobladores de Tepalcingo decidieron representar un drama durante la Cuaresma. Consiguieron *El mártir del Gólgota*, de Enrique Pérez Esrich (1823-1897), tomaron fragmentos de él y lo pusieron en escena durante seis años.

En Axochiapan, Morelos, se presentó a mediados del siglo XVIII *La Pasión según san Mateo*, cuyo manuscrito se encuentra hoy en día en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Axochiapan es un pueblo del estado de Morelos que se localiza 14 kilómetros al sur de Tepalcingo, una cercanía que sugiere alguna conexión con la Pasión que se escenifica en ese lugar. La obra de Axochiapan es también de mediados del siglo XVIII. Mientras que los personajes del drama de Tepalcingo son 35, en esta obra hay 40 personajes en escena. En opinión de Horcasitas, el argumento, los episodios y el texto de la pieza de Axochiapan presentan gran similitud con la de Tepalcingo, por lo que concluye que “es posible que una dependa de la otra o que quizá las dos estaban basadas en una obra más antigua, que fue copiada y difundida en los pueblos de la región”.

En el fondo Inquisición del Archivo General de la Nación existe un expediente donde se habla de un ciclo de representaciones de la Pasión en náhuatl y castellano, en el sureste del actual Estado de México y en el noroeste de Morelos, conocidas como *El ciclo de la Pasión de Tlalmanalco-Amecameca*. En este expediente, que data de 1768, el dominico fray Antonio Victoria, comisario del Santo Oficio en la provincia de Chimalhuacán-Chalco —que incluía Tlalmanalco, Amecameca, Ozumba y algunos otros pueblos—, afirmaba que las representaciones se hacían sin ningún respeto, ya que Cristo salía semidesnudo, con gran “indecencia y escándalo”, y Judas hacía puras payasadas. Por tal motivo, en marzo de 1768 el Santo Oficio ordenó la prohibición de tales representaciones.

En junio del mismo año el teólogo Francisco Larrea dictaminó que “es lícita la representación teatral de la Pasión y Muerte de Nuestro señor Jesucristo en lengua vulgar castellana y mexicana y podrán practicar estas representaciones mientras la malicia no abuse de ellas”.

La serie de dramas de la Pasión Tlalmanalco-Amecameca se desarrolló donde coexistían tres órdenes religiosas: la franciscana, la dominica y la agustina.

En la actualidad, las representaciones de la Pasión siguen escenificándose en muchos estados de la república, como Campeche, Chiapas y San Luis Potosí; destacan, por su número y belleza, las del Estado de México, Ciudad de México, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Puebla y Querétaro.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel (1974). *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*. México: Porrúa.
- Calendario de fiestas tradicionales* (1988). México: Dirección General de Culturas Populares-SEP.
- Calendario Litúrgico Pastoral 1991* (1990). México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Campos, Rubén M. (1929). *El folklore literario en México. Investigación de la producción literaria popular*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- ____ (1958). "Semana Santa". En *Fiesta*. México: Talleres de la Secretaría de Hacienda.
- Castelló Iturbide, María Teresa (1958). "El altar del Viernes de Dolores". En *Fiesta*. México: Talleres de la Secretaría de Hacienda.
- Catalán Blanco, Juan Carlos (s.f.). "Las fiestas de carnestolendas y la celebración de la Semana Santa en la época colonial" [inédito]. s.l.: Dirección General de Culturas Populares de Guerrero-SEP.
- Cid, Carlos, y Manuel Riu (1965). *Historia de las religiones*. Barcelona: Sopena.
- ____ (1987). *Compendio de historia sagrada y de la historia de la Iglesia*. México: Progreso.
- Crumrine N., Roos (1979). "Cuaresma". En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp.
- Estrada, Genaro (1945). *Visionario de la Nueva España*. México: Patria.
- Estrada, Humberto (1985). "La cuaresma" [inédito]. s.l.: Dirección General de Culturas Populares-SEP.
- Foster, George M. (1962). *Cultura y conquista*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- García Cubas, Antonio (1945). *El libro de mis recuerdos*. México: Patria.
- González Obregón, Luis (1936). *Croniquillas de la Nueva España*. México: Botas.
- ____ (1941). *Las calles de México*. México: Botas.
- Horcasitas, Fernando (1974). *El teatro náhuatl: época novohispana y moderna*. México: IIH-UNAM.
- Iglesias y Cabrera, Sonia C. (1996). *Tradiciones de Cuaresma y Semana Santa*. México: Museo Nacional de Culturas Populares-Dirección General de Culturas Populares.
- ____ (2001). *La semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- Lercaro, Giacomo (1960). *¿Cuál es el vocabulario de la liturgia católica?* México: Novaro.
- Macgowan, Kenneth, y William Melnitz (1964). *Las edades de oro del teatro*. México: FCE.
- Mendieta, Gerónimo de (1945). *Historia eclesiástica indiana*. México: Salvador Sánchez.
- Mendoza, Vicente T., y Adalberto Fuentes Cruz (1945). "Drama de la Pasión intitulado: el drama del Gólgota, que se representa en la delegación de Milpa Alta, D.F.". *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, 6.
- Moreno Toscano, Alejandra (1981). "La conquista espiritual". En *Historia general de México*. México: El Colegio de México.

- Olavarría Ferrari, Enrique de (1953). "Pasión de Cristo". En *Enciclopedia de la religión católica* [t. V]. Barcelona: Dalma y Jovier.
- _____ (1961). *Reseña del teatro en México*. México: Porrúa.
- Pike E., Royston (1986). *Diccionario de religiones*. México: FCE.
- Prieto, Guillermo (1969). *Memorias de mis tiempos*. México: Patria.
- Rodríguez, Mariángela (1991). *Hacia la estrella con la Pasión y la ciudad a cuestas. Semana Santa en Iztapalapa*. México: Ediciones de la Casa Chata-CIESAS.
- Sociedad Bíblica Británica y Extranjera de Londres (1929). *La Santa Biblia*. Londres: SBBEL.
- Vetancurt, Agustín de (1941). *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el mundo occidental de las Indias*. Madrid: J. Porrúa.
- Verti, Sebastián (1991). *Tradiciones mexicanas*. México: Diana.
- Weckmann, Luis (1984). *La herencia medieval de México*. México: FCE.

Representación e imagen: Semana Santa en Iztapalapa

Juan Carlos Valdez Marín*

La fe como principio de acción, el teatro entendido como el espacio para la contemplación y la escenificación como representación de una situación de la historia son los elementos esenciales para la conmemoración de Semana Santa en Iztapalapa.

Miembros de las familias de los ocho barrios del centro de la alcaldía Iztapalapa —La Asunción, San Ignacio, Santa Bárbara, San Lucas, San Pablo, San Miguel, San Pedro y San José— son quienes año tras año, y gracias a la suma de voluntades, consagran su tiempo y presupuesto a la ancestral representación de la Pasión de Cristo, donde conviven la tradición y la modernidad.

La celebración tiene como origen la manda realizada por pobladores de Atlalilco y Axomulco tras la epidemia de cólera *morbus* que se propagó en México en 1833 y que diezmó a la población en forma significativa.¹ El ofrecimiento se brindó al Señor de la Cueva y consistió en la presentación de niños y adolescentes en el atrio del templo para ofrendar una misa hasta que se eliminara la epidemia: el ritual se repitió durante varios años, pero en 1843 se transformó para dar inicio a la representación formal de los principales pasajes bíblicos de la Pasión.² Esta conmemoración ha sido tan importante que incluso, en 1867, Benito Juárez preservó la escenificación.

La representación no ha estado exenta de problemas, como el que se suscitó en 1920, cuando surgieron los nazarenos —personajes vestidos de morado y con una corona de espinas en la cabeza— para protestar simbólicamente contra la Iglesia, que intentaba prohibir la escenificación de los pasajes bíblicos.

En la actualidad es una de las celebraciones más reconocidas, incluso a escala internacional, donde los actores representan el vía crucis de Cristo ante una considerable audiencia, y la fotografía ha sido desde hace algunos decenios testigo del devenir de esta tradición.

Los usos de la fotografía en relación con la memoria han sido múltiples y variados. A través del registro del vía crucis, ésta no sólo expone de manera reflexiva aspectos centrales de la celebración, sino también el vínculo existente entre fotografía

* Sistema Nacional de Fototecas, INAH (juancarlos_valdez@inah.gob.mx).

1. Véase <http://www.wikimexico.com/wps/portal/wm/wikimexico/periodos/mexico-independiente/epoca-de-la-anarquia/vida-cotidiana/la-terrible-epidemia-de-1833>, consultado el 11 de marzo de 2015.

2. Ésta se escenificó con imágenes de bulto, efectuando un recorrido por las calles aledañas a la parroquia de San Lucas, hasta llegar al santuario del Señor de la Cueva.

y memoria, donde se ha tramado en el último tiempo un territorio particularmente fértil de producción atrayente y crítica sobre este escenario.

La imagen fotográfica, con su polisémica condición de huella, fantasma, prueba, documento, ficción, resto de una experiencia, pone de manifiesto un complejo repertorio de interrogantes en torno a la celebración y nos induce a cuestionar cómo aproximarse a la experiencia documental desde las imágenes.

Al revisar las imágenes fotográficas resguardadas en la Fototeca Nacional del INAH se constata que estamos ante una recopilación de elementos y personajes relacionados con el entorno, en las que se presenta una síntesis de teatro visual, sin descuidar por eso la mirada crítica del fotógrafo (figura 1).

A diferencia de lo que muchos afirman, la fotografía también es testimonial. A partir de ella se pueden documentar las condiciones y el medio en que se desenvuelve el ser humano, tanto en forma individual como social, y en ese sentido su nivel de complejidad es más profundo (figura 2).

Las fotografías que registran el desarrollo de la celebración de Semana Santa en Iztapalapa muestran los espacios y la interacción de la sociedad asistente y participante a este acto. Las imágenes no son circunstanciales: constituyen una reflexión, un intento de comprender y de mostrar el ambiente que se genera en la festividad (figura 3).

Es cierto que algunas imágenes podrían catalogarse como grotescas y que en ocasiones logran una sonrisa en el público, pero más bien es ironía y crítica lo que subyace en el fondo de la fotografía, como la de la figura 4, donde asistentes y actores entremezclan las vidas de unos y otros, planteando curiosos conceptos visuales y dejando que el espectador tome la decisión de interpretar, sin otros elementos que no sean los de la propia imagen.

En ocasiones, otro rasgo que distingue el trabajo de algunos fotógrafos es la inclusión de elementos autobiográficos en los que pretenden contarnos cómo se manifiesta la festividad ante sus ojos, apoyados tras su cámara, desde luego (figura 5).

La fotografía reproducida en la figura 6 es un ejemplo perfecto del momento “que fue”: el colectivo en conexión con la celebración. La situación humana descrita no es simplemente un conjunto de rostros, sino salir a la calle, contar lo que sucede y ser partícipe de ello.

En la celebración, el fotógrafo guarda cada una de las huellas del acontecimiento, por mínimas que sean, aspirando a preservar los actos, los rostros y las acciones con que se cruza en su caminar durante la procesión. Pareciera que la cámara le permite pasar inadvertido. Con vistas desde diversos ángulos, las personas adquieren una presencia convencional, mimetizándose con el entorno y la procesión (figura 7).

A manera de conclusión, se puede decir que esta suma de miradas y de acercamientos a la celebración de Semana Santa en Iztapalapa, a la par de la ya mencionada ironía visual y los elementos autobiográficos, no deben distraernos de la crítica, preocupación social y política que denotan gran parte de las fotografías generadas a lo largo del tiempo y que constituyen documentos visuales imprescindibles para los procesos de investigación.



Figura 1. Actores representando a soldados romanos durante la Pasión de Cristo, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173889.



Figura 2. Mujeres durante las festividades de Semana Santa en Iztapalapa, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173908.



Figura 3. Actores representando una escena del vía crucis de Cristo, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173906.



Figura 4. Escena del juicio de Herodes [sic] a Jesús durante la representación de la Pasión de Cristo, ca. 1955. **Fotografía** © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173895.



Figura 5. Actores que participaron en la escenificación de la Pasión de Cristo, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173902.



Figura 6. Público durante la representación de la Pasión de Cristo, en Iztapalapa, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173885.



Figura 7. Escena de la representación de la Pasión de Cristo en Iztapalapa, ca. 1955.
Fotografía © Archivo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, núm. inv. 173886.

La procesión y el discurso: Semana Santa en Iztapalapa

Francisco Alatraste Torres*

La comunidad de los ocho barrios de Iztapalapa, alcanzada y absorbida por la “mancha urbana” de la Ciudad de México, ha sido influida en el modo de vida de sus integrantes tanto en lo material como en lo ideal; sin embargo, ha mantenido sus tradiciones e incluso las utiliza como símbolos que refuerzan su identidad. Tal es el caso de la representación de la Pasión de Cristo que cada año realizan durante Semana Santa desde 1843.

El lugar donde se lleva a cabo la celebración religiosa se encuentra donde en alguna ocasión se asentó el pueblo de Iztapalapa, ubicado en el suroeste de la Ciudad de México y cuyos orígenes se remontan a la época prehispánica. El pueblo actual da nombre a la alcaldía del mismo nombre en la Ciudad de México, la cual se extiende por un territorio que representa 7.5% del área total de la capital de la república, y es la más poblada, pues cuenta con más de dos millones de habitantes, de los cuales 81% profesan la religión católica, según datos del INEGI.

En la expresión religiosa del lugar existen diversos aspectos que por falta de espacio no se abordarán en este escrito. Baste mencionar por ahora que ésta se inserta en un mundo global donde la homogeneidad y la diversidad se precisan para el análisis de los integrantes del grupo social al cual pertenecen. En la representación de la Pasión de Cristo por parte de los integrantes de la comunidad de los ocho barrios durante Semana Santa observamos, entre otros aspectos, misas, puestas en escena, conferencias de prensa, actos políticos y procesiones; en estas últimas nos centraremos para, mediante su lectura, tener una aproximación a la cosmovisión de los integrantes de la comunidad.

Dar cuenta de las procesiones de la comunidad durante la representación por las calles de los ocho barrios permitirá conocer la estructura y el significado de estas manifestaciones religiosas mediante una lectura del lenguaje corporal, pues éste transmite sensaciones, emociones y necesidades que hacen patente la existencia de sus integrantes.

En ese sentido, de igual manera es importante resaltar las expresiones faciales, así como las actitudes, el uso del espacio, los objetos que el ser humano produce y utiliza, y las instituciones que en ella se hacen presentes para comprender, en la medida de lo posible, el hecho cultural en un contexto político, económico y social; es

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (fraala2006@yahoo.com.mx).

decir, se mirarán tales procesiones desde una óptica que permita entender el mensaje que se da a los que integran los barrios. Esto resulta fundamental para tener una aproximación al significado que envuelve a esta parte de la representación católica, religiosa y popular.

Las procesiones llevadas a cabo en el lugar ocurren durante el Domingo de Ramos, así como el jueves y el viernes de la Semana Mayor. Todas inician en la casa donde ensayan los parlamentos para la puesta en escena, donde se dan cita los centenares de personas que formarán parte de las procesiones. No hay que olvidar que en la “casa de los ensayos”¹ se reúnen familiares, amigos y medios de comunicación, así como los integrantes del grupo organizador y quienes participarán en la representación con los papeles centrales. Tanto en el interior como en el exterior del inmueble se van concentrando los cientos de “nazarenos y vírgenes del pueblo” que se sumarán al recorrido por los barrios de Iztapalapa. Resalta el hecho de que algunos de éstos, sobre todo los nazarenos, se caracterizan en ese mismo lugar.

La procesión como discurso

Una vez reunidos, se alistan para salir. La disposición de la columna que marchará por las calles se estructura de manera que en ella se observa la posición que guarda cada uno de quienes participan ante el resto de la comunidad; además de destacar su estructura, también lo hace la simetría de la misma. El análisis de estos elementos ayudará a complementar la interpretación de la tradición religiosa del lugar.

El análisis de las procesiones y los elementos que las componen permitirá conocer, de acuerdo con Michel Foucault, la interpretación de las formas y de los signos propios de éstas, así como su estructura y su significación.

En ese sentido, a continuación presentamos una descripción de las procesiones y el lugar que ocupan todos y cada uno de quienes participan en ellas para realizar una interpretación que explique, a través del signo, significado y significante, los elementos centrales de la misma.

En el recorrido por las calles de los barrios del pueblo de Iztapalapa, durante el recordatorio de la muerte de Cristo, convergen cientos de personas. Encabezando la columna va una señorita de no más de 20 años de edad sosteniendo un estandarte con la imagen del Santo Entierro o el Señor de la Cuevita, con la siguiente leyenda: Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa A.C. Tras de ella se encuentran los clarines, quienes de vez en vez se dejan escuchar. Justo después va el joven que caracterizará a Cristo, el personaje central de la representación; cabe decir que en la mayoría de las ocasiones va acompañado durante todo el recorrido por el presidente del grupo organizador.

Detrás del “Cristo de Iztapalapa” va un joven caracterizado de ángel que lo acompaña en todo momento de la representación religiosa. Los jóvenes que personifican a los apóstoles marchan en

1. Nombre que en el pueblo designa a la casa utilizada cada año por los participantes en el evento.

cuarta posición. El papel del apóstol Judas siempre es representado por un miembro del comité organizador, en tanto que los otros apóstoles se reparten entre los jóvenes de los barrios. A continuación se encuentra la señorita que interpreta a la Virgen María, seguida por otras señoritas que a su vez tienen los papeles de las vírgenes del pueblo. Detrás de ellas se encuentra el grupo encargado de las trompetas, que la hace sonar durante el recorrido. A continuación están algunos miembros del grupo organizador, que siguen la marcha montados a caballo e interpretan, entre otros, a Poncio Pilatos, Herodes y Caifás. Cierran ese contingente otros miembros, también a caballo y caracterizados como romanos.

El grupo de nazarenos es el más numeroso entre todos los participantes, y en éste se identifican dos contingentes a ambos lados de la columna: uno es de niños de tres años en adelante y otro de jóvenes y adultos. El grupo de niños es el más copioso y resulta común que los más pequeños vayan acompañados por sus padres o miembros de su familia; dado su amplio número, se les observa desde el inicio de la columna a los lados de la señorita que porta el estandarte del Santo Entierro, y a lo largo de la procesión para terminar más atrás de los participantes del pueblo que van a caballo. En el interior de los contingentes de los nazarenos, pero en menor número, van las niñas y señoritas que, caracterizadas como hebreas, forman dos columnas. Hay que señalar que dentro de la procesión, compuesta por todos los arriba mencionados, se desplazan algunos integrantes del grupo organizador, quienes se distinguen del resto por ir vestidos de civil y por distintivos para identificarlos. Ellos portan, además, radios de comunicación para la mejor organización del evento.

Procesión, palabra no escrita

Uno de los objetivos centrales de la marcha por los barrios de Iztapalapa es socializar el conocimiento adquirido mediante la experiencia, difundido a través de la transmisión oral pero fundamentalmente mediante el lenguaje corporal como significación del pensamiento. En la procesión descrita arriba el mensaje que transmite el lenguaje bien puede abordarse desde lo corporal; aquí el lenguaje de la acción es hablado por el cuerpo que transmite sensaciones, emociones y necesidades: "El lenguaje está hecho de un sistema de notas que los individuos han elegido de antemano por sí mismos: por medio de estas marcas pueden recordar las representaciones, ligarlas, disociarlas y trabajar con ellas" (Foucault, 1968: 87).

Si el objetivo central de la procesión es la transmisión del mensaje por medio del lenguaje corporal, podemos decir que con esta acción quienes participan en la marcha se expresan primordialmente ante el resto de la comunidad a través de mecanismos de comunicación no verbales ni escritos, y de esta manera hacen patente la existencia de su ser.

Ahora bien, para la mejor comprensión del lenguaje no verbal se precisa hacer algunas aclaraciones acerca de este sistema. Aunque es claro que en las procesiones realizadas en Iztapalapa como parte de las festividades de Semana Santa existe un sistema compuesto de una interacción comunica-

tiva y comportamental, en las procesiones que intentamos analizar hay una comunicación que coordina las actividades con base en señales integradoras del sistema social, pero en este proceso además está presente la metacomunicación. Este nivel de interacción se representa de manera simbólica en benéfico de alguien —o algo— que no toma parte en ella o no se halla presente, en este caso la cohesión social de la comunidad de los ocho barrios.

Existen asimismo otros factores a tomar en cuenta para el análisis pretendido. Éstos son las formas comunicativas “quinésicas” y “posturales”, además de las “tácticas artefácticas institucionales y naturales” (Rossi-Landi, 1976: 127-131). Todas y cada una de ellas se encuentran presentes en las marchas por las calles de los barrios de Iztapalapa.

Analizar desde esta perspectiva las procesiones en honor a un santo en especial es por demás un trabajo extenso; no obstante, realizaremos un estudio que no por ser breve deja de ser enriquecedor para interpretar esta expresión cultural.

Formas comunicativas

Entre las formas comunicativas quinésicas y posturales se encuentran, en primer lugar, las expresiones faciales, las actitudes, las posiciones asumidas y los movimientos. En las representaciones de los participantes caracterizados durante los días domingo, jueves y viernes de Semana Santa estas formas comunicativas son evidentes en todos y cada uno de ellos; mayoritariamente muestran expresiones faciales de seriedad y circunspección, que transmiten al público reunido para ver pasar la procesión.

Este comportamiento es observable en el joven que interpreta al personaje central, en la Virgen María, en los apóstoles y los miembros del grupo organizador, así como en aquellos que acompañan la marcha con clarines y trompetas. Todos actúan en los sucesos de acuerdo con la solemnidad demandada por la circunstancia. En contraste, los nazarenos que acompañan la procesión en dos columnas dispuestas de manera simétrica a los lados reflejan en sus rostros cansancio y dolor, debido sobre todo a que un gran número hace el recorrido descalzo, e incluso el día viernes llevan una corona de espinas en la cabeza y cargan una cruz como parte de la manda que están cumpliendo. Tal es la gran diferencia entre ese grupo y el resto: mientras unos van hasta cierto punto relajados, los otros lo hacen en penitencia.

En lo que respecta a las actitudes, posiciones asumidas y los movimientos, los actores centrales —el “cuadro principal”, como se les denomina— tienen una actitud seria y relajada. Las posiciones que ocupan en la procesión varían de acuerdo con los papeles que desempeñan, pero al ser protagónicos tienen los lugares centrales y están al cobijo de las grandes columnas de nazarenos. Por último, es notorio que los movimientos y ademanes de los actores son estudiados con escrúpulo para impactar en la comunidad. Por eso denotan un cuidadoso cálculo y son pausados, ya que tienen el objetivo de llamar la atención del otro.

En cuanto al grupo que cumple con la penitencia, su actitud es de sometimiento ante la promesa; los espacios asignados en la procesión, además de encontrarse en los extremos, implican el acom-

pañamiento de la misma, y por eso son posiciones aparentemente secundarias. Los movimientos de los nazarenos denotan dolor y sufrimiento, expresados en una marcha tortuosa y difícil.

Las formas táctiles, odoríficas, territoriales y prosémicas se vinculan con el uso del espacio y de las relaciones espaciales que el ser humano crea, recrea y transforma. Este tipo de formas comunicativas son por demás evidentes en las procesiones; además de recorrer todos y cada uno de los barrios que componen el antiguo pueblo de Iztapalapa, las procesiones constituyen un momento en la dinámica del mismo en que estas formas se evidencian. Las procesiones confirman y reafirman la pertenencia a los barrios, al territorio, y refuerzan las relaciones sociales entre sus integrantes.

Por otro lado, las formas artefácticas son aquellos objetos que el ser humano produce y utiliza: vestimenta, decoraciones, utensilios, máquinas y construcciones. En este ámbito es importante dar cuenta de los atuendos del primer cuadro de la procesión. Quienes pertenecen a éste —el Cristo, las vírgenes, los apóstoles, etcétera— están debidamente caracterizados según la época que rememora la representación, y la gran mayoría de las vestimentas son elaboradas en exclusiva para ese evento y las personas que las portan.

Por otro lado, la vestimenta que caracteriza al grupo de penitentes es austera, e incluso un gran número realiza la penitencia desde años atrás con la misma indumentaria, la cual consiste en una túnica morada y un manto blanco que abarca desde los hombros hasta debajo de la cintura.

En cuanto a las construcciones, destacan los templos visitados durante el recorrido: la parroquia de San Lucas Evangelista, santo patrono del lugar, y el santuario del Santo Entierro o el Señor de la Cuevita. Cabe destacar que la representación religiosa y las procesiones llevadas a cabo como parte de la misma son en honor a este último.

Existen también las formas comunicativas institucionales, integradas por sistemas jurídicos, de mercado y organizaciones sociales. En el caso que aquí nos ocupa, esta forma comunicativa se hace presente en la procesión religiosa popular a través de la comunidad, así como de los representantes locales de la Iglesia y del poder político; la comunidad se muestra y legitima ante la sociedad a través del grupo encargado de organizar el evento que la representa, como lo muestra el estandarte que porta la señorita durante el recorrido por los barrios, que además de la inscripción antes referida incluye la imagen del Santo Entierro. De esta forma el grupo se confirma y reafirma su condición de representante de la comunidad. Por otro lado, la Iglesia se reafirma a través de un evento que en las últimas décadas ha trascendido fronteras: además de la imagen en el estandarte, la procesión misma es un cúmulo de íconos católicos; por lo tanto, el mensaje que se da no deja lugar a dudas.

En cuanto al uso que le da el poder político a esta forma comunicativa, destaca la participación de la delegada en turno durante 2010 en la procesión por los barrios de la demarcación, la cual se dio en medio del conflicto suscitado durante el proceso de selección del representante delegacional por parte del Partido de la Revolución Democrática; cabe precisar que en el presente las delegacio-

nes adquirieron el carácter de alcaldías. Por eso la presencia de la delegada en la festividad religiosa evidentemente estuvo motivada por intereses políticos, con el objetivo de ganar simpatías y legitimarse ante la gente de los barrios de Iztapalapa.

Por último están las formas comunicativas naturales, caracterizadas por encontrarse en la naturaleza y por ser interpretadas por el ser humano. Sin lugar a dudas, esta forma de comunicación está presente en el hecho mismo: la procesión religiosa y la imagen del Señor de la Cueva, a la cual se le brinda esta procesión, originada a partir de la leyenda de la aparición del Santo Entierro en el año 1723 en una de las cuevas del cerro de la Estrella (De la Rosa, 2004).

El recorrido de la procesión recuerda el hecho suscitado en el lugar con una fuerte carga simbólica en un contexto natural. Con el recorrido durante las procesiones se hace patente y se reafirma la pertenencia al lugar, y de esta manera el individuo se apropia de elementos naturales para comunicarse y relacionarse tanto en el interior del grupo como fuera del mismo.

Lenguaje corporal y la acción representada

De acuerdo con Foucault, uno de los objetivos de las procesiones analizadas es la transmisión del mensaje a través del lenguaje para afirmar y reafirmar la existencia; el ser está representado en el lenguaje; hablar es, a la vez, representar por medio del signo y dar a éste una forma sintética dominada por el verbo.

En este sentido, tanto en la procesión como en la puesta en escena en Iztapalapa durante Semana Santa el lenguaje de la acción es hablado por el cuerpo. La acción corporal se convierte en signo para transmitir sensaciones y necesidades. Así, el individuo —en este caso el habitante de Iztapalapa— encuentra sentido a la acción representada (Foucault, 1968: 100-115). He ahí el valor de la procesión religiosa, católica y popular realizada por los barrios de esta demarcación.

La tradición religiosa es un elemento regulador de las relaciones tanto en el interior como en el exterior del grupo, entre los integrantes de la comunidad de los ocho barrios, donde lo político, lo social y lo religioso tienen un papel fundamental en el proceso. A través de la celebración esta tradición se fomenta la relación entre quienes participan en ella y sirve como un vehículo mediante el cual se reafirman las instituciones.

[...] de este modo, el juego espectáculo, serio o burlesco si se da la ocasión, no parece en absoluto cosa de sublevados o siquiera de contestatarios. Bien al contrario, los que juegan, desfilan, danzan y cantan son los que pueden y quieren afirmarse, adquirir renombre, recoger la admiración de las multitudes, con el fin de asentar un prestigio o incluso para hacerse dueños de los movimientos callejeros y utilizarlos en su provecho. Deslumbrar a las multitudes, conducirlos a los juegos de la calle o soliviantarlos contra el poder en turno, detestado por un momento, utilizarlos en una gran guerra de facciones; todo participa de las mismas intenciones, de las mismas acciones políticas o sociales (Heers, 1983: 227).

He ahí el carácter de la política en la fiesta popular, que no es ajeno a la procesión arriba analizada, utilizada tradicionalmente para la evangelización y para promover prácticas religiosas. De esta manera es preciso mirar la procesión y toda la representación en un contexto sociocultural donde se miden las relaciones de poder hacia el interior del clero y de los grupos sociales (Heers, 1983: 253-251).

A manera de conclusión, podemos decir que el análisis de la imagen permite observar las procesiones que realiza la comunidad iztapalapense como parte de la representación de Semana Santa desde una perspectiva donde la identificación de formas y de las acciones manifiesta los principios básicos de la comunidad.

Las procesiones durante los días del evento, las cuales recorren los barrios que conforman la comunidad, tienen de manera implícita mensajes dirigidos a quienes la integran; son expresiones discursivas donde, a través de la interpretación de la estructura y del signo, se reconoce su significación. En este sentido destaca el lenguaje corporal como un elemento más para la transmisión del mensaje y la manifestación existencial.

Aquí la importancia de resaltar las expresiones faciales, así como las actitudes, las posiciones asumidas y los movimientos de las procesiones como elementos que permiten entender en mejor medida a éstas y al mensaje que transmiten. Por otro lado, el uso del espacio y de las relaciones espaciales es importante, ya que proporciona elementos para una mejor comprensión de las relaciones sociales entre los individuos pertenecientes a la comunidad de los ocho barrios de Iztapalapa.

Bibliografía

- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Heers, Jacques (1983). *Carnaval y fiestas de locos*. París: Península.
- Rosa Blancas, Ángel de la (2004). "La cuevita del pueblo de Iztapalapa". En *Al encuentro de tu pasado y tu presente, la Pasión se vive en Iztapalapa. CLXI Representación de la Pasión de Cristo en Iztapalapa*. México: Programa Editorial Late Iztapalapa-Delegación Iztapalapa/UAM-I/Dirección General de Culturas Populares.
- Rossi-Landi, Ferruccio (1976). *Semiótica y estética*. Buenos Aires: Nueva Visión (Semiología y Epistemología).

Los insólitos caminos de la tradición: Semana Santa en Iztapalapa*

Mariángela Rodríguez**

Para efectuar un análisis histórico de Semana Santa en Iztapalapa como un ejemplo de selección y resignificación de la tradición, en primer lugar se describe el proceso de evangelización como punto de partida para el estudio del complejo festivo, ya que el fenómeno de la cristianización se sirvió de todas las prácticas culturales que tuvo a su alcance: música, canto, danza y teatro, por mencionar algunas, como formas que contribuyeron a apuntalar la hegemonía del Estado colonial y su sistema tributario. A este proceso Warman (1972) lo caracterizó primero como cultura de conquista y después como cultura colonial. Es de particular interés el llamado teatro edificante, en la medida que la celebración aquí estudiada es una especie de teatro que ha permanecido a lo largo del tiempo y una de las direcciones a donde apunta esta reflexión. Otro momento fundamental que analizamos en este trabajo es el correspondiente a la etapa en que se expidieron las leyes de desamortización, las cuales culminaron con la Ley Lerdo de 1856 y la Constitución de 1857, lo cual tuvo efectos económicos, políticos y culturales.

Las leyes liberales de desamortización se orientaban a lanzar al mercado las tierras de la Iglesia con el propósito de que los arrendatarios rurales se beneficiaran, y sin lugar a dudas buscaban destruir la propiedad comunal de las poblaciones indígenas. Por otro lado, las mencionadas leyes no sólo repercutieron en nuevas formas de acumulación de grandes extensiones de tierra, con el subsecuente despojo de los indígenas, sino que también liberaron relativamente a las organizaciones rituales de los barrios de la estricta tutela de la Iglesia.

Curiosamente, y éste es el tercer punto que abordamos aquí, años antes de que se enajenaran las tierras de la Iglesia se desató una devastadora epidemia de cólera *morbis* que causó enormes estragos en la Ciudad de México.¹ A raíz de esta

* Este artículo se publicó originalmente en Teresa Mora (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Distrito Federal/INAH.

** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (mariangela.rodriguez.nicholls@gmail.com).

1. El cólera *morbis* invadió la república mexicana por Tampico, Tamaulipas. Causó estragos en Veracruz, Guanajuato y la Ciudad de México (Florescano y Malvido, 1982: 41, 84-99).

flageladora enfermedad surgieron algunas fiestas religiosas; una de ellas fue la de Semana Santa en Iztapalapa. Tales acontecimientos incidieron en la conformación de esta práctica de religiosidad popular, en particular el teatro evangelizador, semilla sembrada en el terreno ideológico que ha permanecido a través de los siglos. Los hechos históricos señalados crearon una coyuntura favorable para el desarrollo de creativas prácticas religiosas subalternas.

1. La cruz, la espada y el oro

La colonización española impuso cambios profundos y las nuevas clases sociales se fueron perfilando en torno al sistema tributario, que de hecho existía con anterioridad. En este escenario histórico el tributo entró a formar parte de la acumulación capitalista mundial mediante las riquezas que España transfirió a Europa durante este proceso. En un inicio el ciclo de fiestas indígenas sirvió al sistema colonial en la medida que contribuyó al fortalecimiento del sistema tributario —la encomienda—, basado en toda clase de abusos por parte de las autoridades españolas, tanto eclesiásticas como civiles. Silvio Zavala (1992: 449), quien toma como fuente el *Semanario de Residencia* (cit., II: 328-331), escribe: “El testigo Rodrigo de Castañeda explica que Cortés repartió para propios de la Ciudad de México seis pueblos que están en la Laguna y se llaman: Iztapalapa, Uchilobusco, Mexicalzingo, Cuiluacan, Cuitlavaque, e Mezquique y Cortés se servía de ellos”.

Michael Chevalier (1983) afirma que la encomienda hizo de los indios una especie de siervos de la gleba. Eran entregados por la Corona al encomendero y, en consecuencia, pertenecían a éste, un hecho que obligaba a centenares de familias a permanecer a su servicio. Las órdenes religiosas también resultaron favorecidas con la encomienda, lo cual les dio la oportunidad de sacar provecho de tal servidumbre. Enrique Florescano abunda en las implicaciones que para los indígenas tuvo esta institución, la cual estableció la obligación de que éstos prestaran servicios personales, además de que trabajaran sin límite y sin ninguna normatividad que pusiera freno a la voracidad de los encomenderos. Así, laboraban en la construcción de las casas de aquéllos, en caminos y granjerías que los alejaban de sus propias comunidades, lo cual provocó la ausencia de mano de obra para el trabajo requerido para su propia subsistencia y el pago de tributos destinados a las instituciones estatales y gobernadores centrales y provinciales.

Por lo anterior, los indios se vieron en la necesidad de tributar echando mano de sus propias parcelas y terrenos comunales. Además, quienes estaban exentos del tributo de manera total o parcial tuvieron que empezar a pagarlo —nobles, artesanos, viudas y ancianos—. Otro hecho de primera importancia fue la paulatina transformación del tributo en especie: objetos que tenían la cualidad de ser valores de uso pasaron a ser valores de cambio. Los encomenderos empezaron a exigir a los indígenas oro, plata y mantas de algodón susceptibles de convertirse en mercancías. Esto dio como resultado la creación de un sistema mercantil.

La explotación intensiva de las minas de oro y plata inyectó el circulante requerido por el sistema económico mundial. De ese modo tuvo lugar lo que Marx llamó después la “acumulación ori-

ginaria”, que dio paso al modo de producción capitalista con compañías dedicadas a la explotación minera, agrícola y ganadera en gran escala sobre la base de la despiadada explotación de los indígenas a través del trabajo servil y el incremento de cargas tributarias en favor de caciques, gobernadores, frailes y el clero secular. Estos hechos y la manifestación de epidemias provocaron la mortandad de una gran cantidad de indios.

En 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas, que prohibieron la esclavitud de los indios y suprimieron las encomiendas de autoridades civiles y eclesiásticas, con lo cual los encomenderos perdieron los muy codiciados servicios personales. La puesta en vigencia de esta legislación provocó inconformidad entre los encomenderos, quienes deseaban la continuidad del sistema de repartimiento que obligaba a los indios a trabajar para los españoles por un jornal. Para que este cambio de política se llevara a cabo fue muy importante la intervención de fray Bartolomé de las Casas, quien habló acerca del desastre y la destrucción de los indios, cuya población se había reducido a la mitad, arrasada por las epidemias y el hambre. Tal situación obligó a la Corona española a recurrir como “solución” al tráfico de esclavos africanos hacia América para suplir la pérdida de mano de obra indígena.

Entre 1550 y 1564 se decidió reunir a los indios en centros de población articulados en barrios que circundaran los templos católicos y sujetos a la cabecera principal. Esta reorganización tuvo como consecuencia la creación del “fundo legal” para cada pueblo —500 m a la redonda a partir de la puerta de la iglesia—, en torno al cual se extendía el ejido. El fundo legal separó el territorio indígena de los terrenos pertenecientes tanto a la Corona como a los españoles (Florescano, 1980: 1-10).

Los indios no ratificaron sus títulos de propiedad de la tierra, lo cual permitió a los peninsulares confirmar legalmente para sí grandes extensiones de terreno mediante el llamado “sistema de composiciones”, que implicó el despojo de gran parte de las tierras comunales indígenas que no habían desaparecido del todo.

Los indios fueron obligados a trabajar en actividades específicas vinculadas con la minería, la agricultura y las manufacturas, atados por completo a la economía española. En esa época existían las llamadas “repúblicas de indios”, encargadas de atender cuestiones de orden económico, político y religioso. Las cabeceras municipales también se diseñaron a partir de barrios, a la manera española; por ejemplo, Iztapalapa era una de esas repúblicas. Tal sistema de barrios sirvió para organizar el pago en efectivo del tributo y la distribución de la fuerza de trabajo indígena.

En las tierras comunales de Iztapalapa existía una pequeña porción llamada “tierra de santos”, perteneciente a las distintas cofradías de los ocho barrios que conforman el pueblo. En 1790 cada barrio tenía una pequeña porción para esos fines. El culto a la imagen de cada uno de estos barrios era responsabilidad del mayordomo, y desde finales del siglo *xvi* Iztapalapa fue cabecera eclesiástica.

De manera paralela, las autoridades civiles y eclesiásticas luchaban por el establecimiento del catolicismo y la abolición de las que consideraban ideas “paganas”. Con tal propósito prohibieron las fiestas del “ahorcado” y las danzas de “huehuenches”, que permanecían vigentes pese a la proscripción.

Asimismo, evangelización y tributo fueron una díada que se sirvió de la organización en barrios y el complejo festivo para asegurar su eficacia. Como se describió en líneas anteriores, una forma eclesiástica del establecimiento del tributo fue la encomienda. Iztapalapa resultó nombrada “encomienda corporativa del cabildo de la Ciudad de México” y después pasó a la Corona. La única obligación de los encomenderos era instruir a los indios en las Leyes de Indias y darles educación cristiana.

Cuando, a finales del siglo *xvi*, la encomienda entró en decadencia, los productos nativos que se lograban comerciar pagaban una cuota o permiso de 10% para poder vender, impuesto destinado a la seguridad de España frente a otros Estados europeos. Así es posible resumir que el sistema de tributo a la Corona tuvo como pilares fundamentales la encomienda y el repartimiento. El cabildo de la Ciudad de México se ocupó de que se cumpliera con el pago de tributos durante los primeros tiempos de la colonización. En el caso de Iztapalapa, en 1560 se le destinó un sacerdote para que oficiara misas y se ocupara de las recaudaciones. En el siglo *xvii* adquirió la categoría de parroquia, con tres ministros, casa cural y capellanía.

De ninguna manera las fiestas religiosas constituyen sucesos idílicos. La Iglesia se sirvió de las mismas para lucrar. Existe información clave del siglo *xviii* acerca de una capellanía que cobraba contribuciones y “rentas”, otras constituían una estructura de medición muy eficaz.² En esa época era muy importante la alianza Iglesia-Estado. Por ejemplo, en el caso de urgencias económicas como la reparación de una iglesia, el Estado eximía del tributo a los indios que trabajaban en ella. Tal alianza garantizaba la perpetuación del régimen colonial; empero, el poder de la Iglesia sufrió un revés muy importante a partir de la promulgación de las Leyes de Desamortización (1856), que marcaron una clara diferencia entre esas instituciones. En consecuencia, la Iglesia dejó de tener el control absoluto de la organización de las fiestas religiosas y del ciclo festivo, lo cual abrió la posibilidad de un desarrollo más autónomo de las prácticas de la religiosidad popular y permitió que el sector comercial y el Estado incrementaran, por medio de las fiestas, su tasa de ganancia. La Iglesia dejó de obtener la mayor parte de esos excedentes y, en consecuencia, empezó a perder importancia en forma creciente. Esta celebración pertenece a toda una saga de expresiones con las que los evangelizadores buscan cooptar a los fieles. Éstos antes, en España, habían sido los moros, los judíos y, ya en el Nuevo Mundo, fueron los indígenas. Es por esto que para la representación de Iztapalapa se apropian de los textos provenientes de los evangelios apócrifos que exaltan el melodrama de la pasión.

Este proceso de secularización también significó pérdidas económicas para los indígenas. En su caso, los iztapalapenses se vieron despojados de terrenos comunales que luego se vendieron sin con-

2. “Volviendo a nuestros documentos, es interesante hacer notar la gran religiosidad que muestra don Alonso. Su vivo deseo de morir dentro del catolicismo nos hace pensar que la labor evangelizadora realmente había rendido buenos frutos o que, desde otro punto de vista, dicha religiosidad no era más que otra forma de manifestar los nuevos usos y costumbres del estrato dominante. Hipótesis que puede reforzarse teniendo en cuenta esa casi compulsión de los caciques por pertenecer a las diversas cofradías. A lo que había que agregar su acción por establecer capellanías. Las cuales, independientemente de su aspecto religioso-espiritual, nos hacen pensar que éstas fueron uno de los grandes medios con que contó la Iglesia —como institución— para adquirir bienes raíces, lo que la convertiría en la más grande terrateniente de la Nueva España” (Monjarás, 1980).

sideración alguna de sus necesidades. Por esto es posible decir que la expedición de las llamadas “leyes liberales sobre desamortización” fue crucial para la vida económica, política y cultural del país.

La desamortización de los bienes de la Iglesia abrió asimismo las puertas al mestizaje. Según datos proporcionados por Noé Navarrete (1985), de acuerdo con el registro de nacimientos de 1857 en la parroquia de Iztapalapa, los indios representaban más de 94% de la población, los blancos, 5%, y los mestizos, 1%. El elemento étnico se empezó a diluir de manera considerable durante el siglo XIX y la lengua náhuatl poco a poco cayó en desuso.

Uno de los aspectos ideológico-políticos más directos de tales cambios fue la intervención del Estado en la educación. Por medio de ésta se gestó y consolidó el proceso de secularización mencionado y se materializó la pérdida de terreno de la Iglesia en su posición de dirigencia. Sin embargo, la desintegración económica propiciada por el proceso de despojo contra los indígenas no se reflejó de manera inmediata en su vida religiosa. Lo que ocurrió fue la búsqueda de cohesión social a través de un mayor arraigo a las tradiciones del pueblo, en particular las fiestas religiosas.

Ahora bien, este análisis parte de una concepción en que lo más importante del campo religioso va mucho más allá de constituir un hecho sociocultural, pues ese campo proporciona una idea muy oblicua de la sociedad. Lo fundamental radica en que, al igual que el orden jurídico o político, el objetivo es modelar el orden social, por lo que las prácticas religiosas se mantienen en tanto contribuyan a esto, ya que son tradiciones vivas —no piezas de museo— y prácticas incorporativas al orden hegemónico. De este modo se interconectan y relacionan elementos que de otro modo conformarían prácticas culturales aisladas.

Así pues, es la hegemonía la que articula tales prácticas. En este proceso, en ocasiones se borran ciertas áreas de significación y otras se reinterpretan, unas más se desdibujan y otras se reincorporan. En este sentido, en el análisis se recupera la concepción delineada por Raymond Williams (1977: 137) sobre la tradición:

[...] ya que en la práctica, la tradición es la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos, siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender es precisamente, si no una tradición *selectiva*, una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social.

Así se explica la permanencia de la tradición de Semana Santa en Iztapalapa bajo el mando directo de la Iglesia, el Estado o de organizaciones populares que negocian su existencia con los aparatos hegemónicos, que es el caso en la actualidad.

En este trabajo se aborda el eje hegemonía-subalternidad para analizar los movimientos que tienen lugar desde la hegemonía —a partir de uno de sus pilares fundamentales: la Iglesia— y la incorporación de las prácticas populares subalternas o de religiosidad popular desde la función de la organización

de la propia hegemonía. La clase hegemónica no sólo es dominante, sino también dirigente, y ejerce este poder sobre el conjunto de la sociedad, sobre la totalidad de las clases subalternas. Tales cuestiones se documentan en este trabajo desde los puntos de vista histórico, cultural y simbólico.

La hegemonía es, pues, un principio rector y articulador que forma además el conjunto de dispositivos que rigen y cohesionan la totalidad de la vida. Éste es el principio a partir del cual se configura una concepción del mundo. Tal unidad de las prácticas hegemónicas permite mantener la dirigencia de una clase sobre las otras. Sin embargo, la hegemonía no es omnipotente, está sujeta a exposición y resignificaciones y eso es lo que hace interesante a la conmemoración. Las clases subalternas (indígenas y mestizos) se apropian de una conmemoración de la Iglesia, la hacen suya y la adaptan. En ese sentido, los rituales religiosos como los de Semana Santa son instancias fundamentales a través de las cuales actúan las propuestas de la hegemonía. Su finalidad es que se desarrolle un proceso constante de recomposición y construcción hegemónica —de la incorporación de la tradición señalada por Williams— que asegure el consenso de las clases subalternas ante el hecho de la dominación, como se documenta aquí históricamente. Por supuesto, es un proceso contradictorio, de negociación, resignificación, adaptación, lucha e impugnación (un ejemplo de práctica impugnadora del orden hegemónico es, sin duda, el carnaval).

El intento de cambiar la religión de un pueblo es algo que probablemente jamás se logre. No obstante, los españoles desbrozaron el terreno de las Indias llevando en una mano la cruz y en la otra, la espada. Las creencias ancestrales de los indios se vistieron de cristianas; por ejemplo, el Señor del Santo Entierro o Señor de la Cueva, venerado en Iztapalapa, era el antiguo Tezcatlipoca. A esto se le conoce como “culto de sustitución”, y hoy por hoy la conmemoración de la Semana Santa en Iztapalapa tiene como propósito agradecer al Señor de la Cueva por haber detenido la mortandad ocasionada por el cólera *morbis* en 1848 en la Ciudad de México.

Todavía en fechas tan recientes como 1853 el arzobispo de México prohibió las danzas “paganas”; sin embargo, con esa tenacidad que tantas veces han demostrado, los indígenas refuncionalizaron tales prácticas rituales al cambiarlas de sitio; así, pasaron del recinto sagrado a la plaza que sirve de marco al santuario, y de esta manera perduran hasta la fecha. Cabe recordar aquí que el carnaval que acompaña a la Semana Santa en Iztapalapa —en el que se efectúa una representación teatral llamada “el ahorcado”, cuyo argumento se basa en el juicio a un hombre al que se sentencia a la horca por robar comida para sus hijos— se realizaba en 1731 a pesar de que estaba prohibido por un bando publicado por el virrey.

Según documentación encontrada por Juan Pedro Viqueira (1986) que data de 1780, durante el carnaval en Iztapalapa era común que los hombres se vistieran de mujer y a la inversa, que los jóvenes indígenas se disfrazaran de viejos para bailar la danza de los “huehuenches”, y que el martes se llevara a cabo la ceremonia del “ahorcado”. Esto aún se puede presenciar en la actualidad. Lo más importante de la función del carnaval es su carácter impugnador del orden hegemónico. De hecho, la trama de este carnaval impugna a los ricos que han medrado de los pobres.

La inteligencia de los españoles para colonizar el centro de México es algo que hay que reconocer. Sin lugar a dudas, la sustitución de las prácticas culturales —canto, danza, teatro— es una circunstancia bien diseñada. La respuesta indígena a ésta también es digna de consideración, pues en apariencia cambiaron sus concepciones religiosas, pero en el fondo las disimularon a fin de que siguieran existiendo.

2. La danza, el drama y la farsa

Según Fernando Horcasitas, en todas las fiestas aztecas abundaba el sentido dramático tanto en procesiones como en cantos, danzas, trajes y escenificaciones que tenían alto contenido emotivo. Los protagonistas de tales manifestaciones debían encarnar las cualidades que admiraban los indígenas. Todos los elementos que caracterizan al teatro estaban presentes no sólo en los grandes espectáculos rituales sino también en farsas o dramas populares.

En el siglo xvi la palabra “farsa” se refería a drama; por lo tanto, es el sentido que le dieron los cronistas. Fernando Horcasitas recupera las visiones de Durán, Sahagún y Herrera para decir que los dramaturgos prehispánicos eran los sacerdotes y monjes que componían comedias cortas representadas ante el público con temas religiosos o profanos, y cuyos actores parecen haber sido profesionales al servicio del Estado. Estas formas de teatro precortesiano contaban con actores, espectadores, escenarios abiertos —los propios espacios públicos—, de modo que el pueblo las observara, como sucede en Iztapalapa en la actualidad.

Según el mismo autor, Durán establecía vínculos y conexiones con los autos y representaciones que en esa época se hacían con España durante la fiesta de Corpus Christi. También menciona la existencia de bailes dialogados en los que se usaban disfraces de águilas y tigres, entre otros. Esto aún existe en Iztapalapa: los caballeros tigre y águila bailan y dialogan durante el carnaval. Así, es posible decir, de acuerdo con la clasificación hecha por León-Portilla, que había representaciones de fiestas religiosas, cómicas y de divertimento, de escenificación de grandes mitos y leyendas, y de temas relacionados con la vida social y familiar (Horcasitas, 1974).

Hasta aquí parece haber llegado el desarrollo de esta manifestación artística, que se truncó con la llegada de los españoles. Los cronistas hablaron de éstas con asombro:

Vi también mil diferencias de danzas en que imitan diversos oficios como de ovejeros, labradores, de pescadores, de monteros, ordinariamente eran todos con sonido y paso, y compás, muy espacioso y flemático. Otras danzas había de enmascarados, que llaman Guazones, y las máscaras y su gesto eran del puro demonio, también danzaban unos hombres sobre los hombros de los otros, al modo que en Portugal llevan las Pelas que ellos llaman. De estas danzas la mayor parte era superstición y género de idolatría, porque así veneraban a sus ídolos y Guazas. Por lo cual han procurado los Prelados, evitarles lo más que pueden semejantes danzas, aunque por ser mucha parte de ella pura recreación, les dejan que todavía dancen y bailen a su modo (De Acosta, 1977: 446-447).

3. Juglares y cantares de gesta

No es el propósito de este trabajo hacer una investigación exhaustiva del teatro español del siglo xv; tampoco una discusión a fondo sobre las formas del mismo en la cultura náhuatl. Tan sólo interesa destacar que hubo formas teatrales en la época prehispánica que se amalgamaron en Nueva España con el teatro español, fundamentalmente el de tipo evangelizador destinado a los indígenas. Esto significa que tal género no lo trajeron los españoles a América, que ya existía y que los evangelizadores lo utilizaron como un método efectivo de introducción de las ideas religiosas. A continuación se anotan algunas consideraciones sinópticas acerca del teatro español antes de la Conquista, a fin de reconocer sus características al trasladarse a las Indias.

El teatro español surgió durante la Edad Media como una prolongación del culto religioso. En esa época se conocieron los juglares, los cantares de gesta y luego los romances. Los saltimbanquis recorrían los poblados haciendo pantomimas burlescas de tipo popular, lo cual de hecho constituía una primera forma de teatro.

También de ese tiempo datan las corridas de toros —como una forma de juegos públicos—, así como el desarrollo del teatro sacro, originados en los pueblos donde tuvieron una gran acogida. De este tipo de teatro interesa destacar la existencia de un ciclo llamado “de Pascua”, al cual pertenecían los autos de la Pasión y la resurrección traídos a América. Los mexicanos eran en especial sensibles a las formas teatrales, pues gustaban mucho de la farsa y la comicidad (Sten, 1981: 74). Sin embargo, también se conmovían ante los hechos cruentos y dolorosos. Esto nos permite entender por qué fueron tan receptivos a la Pasión de Cristo.

Puede decirse que en el siglo xvi había en España y Nueva España dos manifestaciones de teatro popular: el profano y el religioso. Los espacios primitivos donde se realizaban estas representaciones en España se llamaban “corrales”. Se trataba de espacios abiertos en el fondo de una casa donde se instalaba un tablado como escenario. La gente observaba el espectáculo desde los balcones de las casas —a manera de palcos—, alquilados para la ocasión y que constituían los lugares más apreciados por el público (Rojas, 1972: 15).

Esta descripción permite evocar la representación contemporánea en Iztapalapa del “ahorcado”, la cual tiene lugar en la calle, en un tablado montado sobre dos camiones abiertos cuya parte posterior se convierte en escenario, y el público observa el espectáculo en la calle y desde las azoteas de las casas. En Iztapalapa se advierten manifestaciones teatrales que hoy en día fusionan elementos del teatro popular español del siglo xvi con elementos propios del teatro indígena.

La existencia de este tipo de obras populares nos permite hablar de una práctica selectiva, si se considera que ya existía y que se amalgamó con la que trajeron los españoles durante la Colonia. De la fusión de éstas surgió una nueva forma de teatro popular que continuó el proceso de recomposición a lo largo de cuatro siglos. Los españoles trajeron a las Indias la costumbre de sus celebraciones religiosas. Éstas se acentuaron en su solemnidad a la manera de una “catequesis visual”, con el objeti-

vo de abolir las prácticas idólatras que tanto les preocupaban. Así, los asuntos religiosos tuvieron una expresión española (hegemónica) y otra subalterna (indígena) que se fueron imbricando.

Como afirma Robert Ricard (1986), en 1572 surgió la llamada “zona híbrida” en todas las manifestaciones artísticas con la presencia de elementos indígenas y españoles. Ante la imposición de los misioneros, los indios incorporaron color, luz y música propios para embellecer la severidad de los dramas cristianos (De Benavente, 1956: 55-56). De esta manera, las reminiscencias prehispánicas en las representaciones populares, como en Semana Santa, también se expresan en este tipo de elementos de ornato. Se trata de conmemoraciones rituales cuyo núcleo aún son el drama y la teatralidad, los cuales van más allá de una simple representación pues son a la vez religiosas, políticas, farsicas y dramáticas, en las que se delinea con claridad una “diferente sensibilidad estética”. Ésta hizo que los indios se conmovieran profundamente ante el dolor de los hechos del Evangelio; los cronistas destacan que éstos tenían una especial compasión y manera de vivir la ritualidad.

Los testimonios de otras representaciones de la Pasión proceden de las hermosas narraciones de los cronistas de las Indias, a través de cuyos deslumbrados ojos puede “descubrirse” la primera literatura latinoamericana de habla hispana. Las procesiones eran fundamentales en las celebraciones y se incorporaron a casi todos los festejos religiosos; en ellas participaba todo tipo de personas que se consideraban cristianas, sin distinción de clase, etnia ni edad. Su objetivo era hacer presentes las ideas religiosas entre quienes tomaban parte o las veían en ciertas fechas significativas. La organización de tales procesiones estaba a cargo de las cofradías:

El Jueves Santo con los otros dos días siguientes vienen a los oficios divinos y a la noche en el hacer de la disciplina, todos, así hombres como mujeres son cofrades de la cruz, y no sólo esta noche más todos los viernes del año, y en la cuaresma tres días a la semana, hacen la disciplina en sus iglesias, los hombres a otra, antes que toquen el Ave María, y muchos días de la cuaresma después de anochecido, y cuando tienen falta de agua, o enfermedad, o por cualquier otra necesidad, con sus cruces y lumbres se van de una iglesia a otra disciplinando; pero la de Jueves Santo es muy de ver así en México, la de los españoles a una parte y las de los indios a otra, que son innumerables: en una parte son cinco y seis mil y en otra diez o doce mil, y al parecer de españoles en Tezcucó o Tlaxcala parecen quince o veinticinco mil aunque la gente puesta en procesión parece más de lo que es (De Benavente, 1956: 56).

No se conocen textos sobre los autos indígenas durante el siglo xvi. Sin embargo, Francisco del Paso y Troncoso se dio a la tarea de recopilar, traducir y publicar algunos de los que vivieron en la tradición oral por mucho tiempo y que después quedaron consignados por escrito. Hay claras noticias acerca de los autos representados en Tlaxcala, registrados por varios de los cronistas. Motolinía habla sobre cuatro autos escenificados el día de san Juan Bautista.

Algo que resulta significativo desde el punto de vista ideológico es el mensaje de trabajo y dolor que costó mucho transmitir a los naturales. Éstos miraban con extrañeza el proceder de los misione-

ros. Existen numerosas anécdotas en torno a las fantasías que los indios tejieron acerca del comportamiento de los frailes; por ejemplo, no los admiraba la pobreza ni la humildad de los dominicos, pero veían con curiosidad que en momentos tan bellos de la vida, como el alba o la puesta de sol, en los que todos buscan naturalmente el placer y la alegría, aquéllos los dedicaran a la tristeza y a la soledad.

Otra versión que corría por entonces es que los religiosos eran muertos cuyos hábitos eran una especie de sarcófagos que usaban durante el día. Al anochecer estos difuntos dejaban en su lecho el esquelito y los hábitos para irse con sus mujeres al infierno. Incluso esto sirvió a la evangelización, pues capitalizaron y usaron el “temor” para acercar a los indígenas a los espacios de cristianización.

Las representaciones teatrales fueron variantes de la misma obra y así ocurrió con todas las manifestaciones culturales de la época. Por ejemplo, las composiciones españolas se tradujeron a las distintas lenguas indígenas, siempre con el cuidado de despojarlas de cualquier contenido “pagano”. Los propios indios introdujeron palabras castellanas en su música. Algo similar sucedió con la danza; el mejor ejemplo de esto es la danza de moros y cristianos, cuyo contenido tiene un claro propósito evangelizador (Warman, 1972: 13).

Es de suponer que el teatro evangelizador que los misioneros trajeron de España fue el instrumento más efectivo de la cristianización, toda vez que lo adaptaron a la cultura indígena y sus contenidos ideológicos se fijaron a través de la imagen. La función pedagógica es bien conocida en América Latina, pues fue usada durante el proceso de evangelización (Gruzinski, 1994). Estas semillas quedaron guardadas en la memoria colectiva de un pueblo. Aunque los siglos posteriores no fueron de evangelización, sino de pleno establecimiento del régimen colonial y su sistema de tributación concomitante, a partir de los hechos históricos mencionados el teatro evangelizador salió de las manos de la Iglesia y los indígenas lo adoptaron con una intencionalidad propia.

En el caso de Semana Santa en Iztapalapa, quizá la certeza histórica de que justo allí los misioneros representaron obras de teatro evangelizador no es necesaria. Hay información acerca de escenificaciones de la Pasión de Cristo en otros sitios del Distrito Federal y en Texcoco, lo cual permite pensar que en aquella época tales formas teatrales eran prácticas usuales en la ciudad.

Francisco Chimalpahin, cronista de Chalco-Amecameca, afirma que esta representación se llevó a cabo por segunda vez en el año indígena 13 caña (1583). No proporciona información sobre la primera que organizaron los religiosos de Santo Domingo: “Hicieron una representación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, así como de su entierro que fue como maravillosa al seguir los sufrimientos padecidos por Dios Nuestro Señor, que nunca se había efectuado cosa igual en las iglesias de México” (Chimalpahin, 1965: 287).

La tercera tuvo lugar en el año 4 caña (1587) en Coyoacán (Chimalpahin, 1965: 60). Jorge de León, director del Museo del Cerro de la Estrella (Iztapalapa), refiere en uno de sus trabajos:

El investigador Gorbe Trueba, quien fuera director de Monumentos Coloniales del INAH, mencionó sin señalar la fuente que fray Bernardino de Sahagún, padre de la etnohistoria y quien según él fuera maestro

del Seminario de Lenguas que existió en el convento de Culhuacán, aledaño al Cerro de la Estrella, inició la representación de Iztapalapa, usando como rememoración del calvario el Huixachtepetl, lugar donde cada 52 años se realizaba la ceremonia del fuego nuevo (De León, 1986: 6).

Varios aspectos explican la permanencia de la representación de Semana Santa en Iztapalapa. En primer lugar, allí se contaba con una tradición cultural que incluía la representación teatral y la conmoción social ante hechos cruentos y dolorosos. En segundo, los misioneros utilizaron como método de cristianización el teatro evangelizador que se adaptaba a las propias concepciones de los indios, ya que en el papel “del elegido” aparece siempre la muerte como principio fundamental de la vida y la salud. Son dos ritos que se juntan en lo profundo de la historia. Ya no son los dioses aztecas los que deciden la vida; ahora es el Dios católico quien, a través de la persona de Cristo y con la mediación del Señor de la Cuevita, garantiza su continuidad. Es interesante que en ambos casos se observa la intervención de entidades sobrenaturales para exorcizar la enfermedad y la muerte; ciertos acontecimientos tanto de la historia de Iztapalapa como de la humanidad se funden en una unidad simbólica. Desde cierto punto de vista, esta confluencia permite entender el mantenimiento y el arraigo de este tipo de representaciones populares.

La celebración de Semana Santa en Iztapalapa es una de esas formas de teatro popular religioso, también llamado “teatro edificante” porque constituía una sencilla manera de instruir a los indios en cuestiones relativas a la Pasión de Cristo. Estas obras hacían mucho más pedagógica la acción de fijar el conocimiento transmitido a partir de a) la movilización afectiva que se promovía en los indígenas ante esta representación, y b) el teatro edificante significó la posibilidad de poner en práctica el método audiovisual de enseñanza, pues el uso de la imagen resultaba mucho más didáctico que las prédicas absurdas e ininteligibles que otros hacían a los nuevos conversos.

Acerca de esto hay suficientes testimonios y referencias en América Latina en general, y en México en particular. La acción evangelizadora comenzó hacia 1524, para la cual los frailes aprendieron el náhuatl y se utilizó el teatro con fines pedagógicos.

Lo hicieron con un conocimiento profundo del carácter indio; conocían su imaginación, sabían sus historias pasadas, se daban cuenta de la ampulosidad con que gustaban de celebrar sus fiestas y recogiendo del temperamento indio lo que en él había de actor o farsante, lo encaminaron hacia la representación de unos autos o misterios cristianos que en realidad es el único teatro mejicano propiamente tal (Sten, 1981: 60).

La celebración de Semana Santa constituye una forma de teatro público cuya preocupación fundamental es histórica. Se trata de una modalidad del teatro evangelizador, en tanto didáctico e ideológico, que se propone transmitir valores a través de símbolos. El *ethos* del teatro público es espectacular y una de las formas de relacionar lo político, lo cívico y lo ideológico. Además, la revitalización de una tradición antigua en función de distintas necesidades históricas y hegemónicas ha desplazado la

naturaleza religiosa y oficial hacia un acto con mayor carácter popular y religioso que en la actualidad ha sido expropiado en gran medida por el Estado.

4. Iztapalapa hoy

Iztapalapa es una de las alcaldías que constituyen la actual Ciudad de México. Se ubica a unos 12 km al sureste del área céntrica de la ciudad, en una superficie de 117 km², con una población aproximada de un millón y medio de habitantes. Es la cabecera de la alcaldía política del mismo nombre. El corazón o pueblo está formado por ocho barrios: San Ignacio, San Lucas, La Asunción, San Pedro, Santa Bárbara, San Pablo, San José y San Miguel. Se localiza en la otrora ribera del lago del valle de México. Sus pobladores son antiguos campesinos que se dedicaban al cultivo de chinampas, al igual que en Xochimilco, Tláhuac e Iztacalco. La religiosidad popular que allí se practica se basa en el sistema de cargos.

El concilio

Esta estructura organizativa es una instancia mediadora entre autoridades eclesiásticas y religiosas. Una parte de sus miembros tiene a su cargo el manejo burocrático y político de las relaciones con el Estado a través de la alcaldía y otra se ocupa de las gestiones con la Iglesia. La labor de este concilio es muy importante porque se trata de una celebración multitudinaria, a la que se calcula que asiste un millón de personas.

Su organización está en manos de dos o tres familias y funciona de manera jerárquica, no sólo porque ellos tienen actuaciones principales dentro de la representación, sino porque controlan la distribución del resto de los papeles. Para los habitantes de Iztapalapa, la noción de descendencia tiene mucha importancia porque han depositado la tradición en los miembros de esas familias. Formar parte de ellas implica un compromiso directo con la celebración de Semana Santa, como si el origen y la genealogía implicaran asimismo descendencia espiritual y cultural.

Los periodistas basan sus crónicas en la información que ellos les proporcionan. Tienen un presidente, un secretario, un tesorero y los encargados de los grupos de actores propiamente dichos —Cristo, los apóstoles, las vírgenes, los nazarenos, etcétera—. Desde diciembre comienzan los ensayos y las reuniones con la alcaldía política para pactar la logística y la cooperación que ésta brindará durante los días de la celebración; también se reúnen con las autoridades eclesiásticas para acordar la presencia del obispo y las misas y comuniones de los participantes, y recolectan dinero entre comerciantes y locatarios del mercado.

Los cargos del comité —o concilio— se heredan de padres a hijos, y asumirlos es una especie de obligación ritual familiar que les otorga prestigio y reconocimiento. La fama de esta celebración en el imaginario popular se desplaza a los ámbitos nacional e internacional y constituye una motivación/compensación que tienen los actores para resistir el duro trabajo ritual.

Durante esos días la prensa, la radio y la televisión se encargan de reseñar con amplitud esa rica y compleja expresión de religiosidad popular. Asisten personas de la Ciudad de México y de otras partes de la república cuyos intereses van desde lo religioso y lo comercial hasta lo turístico. Mucha gente que tiene “mandas” o promesas pide ingresar a los grupos de vírgenes o de nazarenos.

La feria se instala a un lado de la sede de la alcaldía; hay puestos de venta de comida, imágenes religiosas, periscopios para ver la representación y artesanías, entre muchos otros elementos, además de una gran cantidad de vendedores ambulantes. También asisten parientes y amigos de los habitantes de Iztapalapa. En general, los visitantes combinan las actividades de espectadores, consumidores de comida, artesanías y artículos religiosos, y además disfrutan de los juegos de la feria.

Como se refirió, el término de la epidemia, la vuelta a la vida, es lo que se conmemora con la escenificación de la Pasión de Cristo. Este mensaje es reiterativo y durante los ensayos no sólo a los actores —todos nativos de Iztapalapa— se les recuerda el origen de esta representación, sino que también se les repite a los medios de comunicación. La apertura oficial del ritual ocurre con este recordatorio y la alusión al desastre, aunada a la mención de que Iztapalapa es un pueblo que conserva sus tradiciones.

La conmemoración de Semana Santa comienza de modo formal el Domingo de Ramos, continúa el Jueves Santo y finaliza el Viernes Santo. En forma pedagógica se refuerzan y reafirman en forma cíclica los significados fundamentales que la fiesta tiene para esta comunidad. La Iglesia no ejerce una injerencia directa sobre la organización y sólo en algunas ocasiones ha hecho sugerencias respecto a la mejor forma de escenificar la Pasión de Cristo.

Domingo de Ramos

Éste es un día de gran júbilo y preparativos para el ritual que vendrá más adelante. Se trata de un momento que correspondería a lo que Van Gennep denomina “márgenes del ritual”: los penitentes, conocidos como nazarenos o promeseros —verdaderas réplicas de Cristo—, desfilan en número de entre dos mil y tres mil acompañando a Jesucristo; buscan la transformación de su mundo y piden la restauración del orden amenazado por el caos de la crisis, la enfermedad, la muerte y el desempleo.

Ese día su aspecto es alegre. Portan palmas anudadas con hierbas aromáticas en lugar de cruces y en sus cabezas ciñen coronas adornadas con flores.

Salen en procesión desde la casa donde se realizan los ensayos junto con las llamadas “vírgenes del pueblo”, que son su equivalente en femenino y acompañan a la Virgen María y a María Magdalena. Con ellos desfilan las profetisas, que son una especie de bastoneras las cuales llevan en andas una figura de bulto que se conoce como “Jerusalén”. La procesión se dirige a la iglesia de San Lucas, donde el sacerdote bendice las palmas. Puede decirse que éste es el primer puente de legitimación que establece la Iglesia frente a la celebración popular.

Jueves Santo

Ese día las casas de Iztapalapa se decoran con lazos hechos con papel crepé morado. En la casa donde se hicieron los ensayos se preparan todos los actores: la Samaritana, Claudia, María Magdalena, entre otros. Dentro de la casa hay dos altares, uno pequeño y otro grande: en el primero están el Señor de la Cueva y Jesucristo, y en el segundo, la Virgen de Guadalupe, importante símbolo de la identidad nacional. Quien personifica a Cristo ora en este altar antes de salir hacia la explanada de la alcaldía para iniciar la procesión que recorre los ocho barrios del pueblo de Iztapalapa como símbolo de la reunificación del pueblo.

Todos los actores asisten a la misa oficiada por el obispo de Iztapalapa. Éste es el segundo puente que la Iglesia establece para legitimar la celebración. Aquí formulan sus peticiones frente a la urna que tiene el Señor de la Cueva y después se dirigen de nuevo a la explanada. Los nazarenos —niños y adultos— llevan en las manos cirios encendidos, precedidos por Cristo y los apóstoles, mientras suenan los clarines de la guardia pretoriana.

En la explanada, los escenarios de representación son los palacios de Herodes y Pilatos, construidos sobre tarimas; allí tienen lugar el lavatorio y la Última Cena. La música de banda acompaña estos momentos y algunas veces ha cantado especialmente para la ocasión el tenor mexicano Humberto Cravioto. Éste es un momento muy importante, en que los periodistas se agolpan para tomar fotos o filmar uno de los principales rituales que tienen lugar en la Ciudad de México.

Junto a los escenarios rituales está la feria como algo necesariamente vinculado con la celebración, ya que no hay fiesta popular mexicana que no cuente con este tipo de diversión. La gente va de la rueda de la fortuna o a los tacos para desde allí presenciar la escenificación. De esta mixtura se puede decir que hay un ámbito de circulación de emociones diversas que van desde la alegría hasta el llanto.

Los actores se identifican de tal manera con sus personajes que es posible afirmar que cambian radicalmente su comportamiento durante estos días. Horcasitas también se refiere a este tipo de identificación como una de las características del teatro náhuatl. Los papeles de Herodes, Pilatos, los sumos sacerdotes y los pontífices corresponden a los miembros del comité organizador de la celebración.

En la noche, actores y espectadores, presididos por Cristo y los apóstoles, se dirigen al cerro de la Estrella o “monte de Los Olivos”: allí se escenifican las “tentaciones” que el diablo hace a Jesucristo intentando convencerlo de que no vale la pena sacrificarse por los seres humanos. El diablo recibe muchas agresiones por parte del público y desde ese momento se convierte en un enemigo simbólico. Elementos de la Cruz Roja están listos para atender a los nazarenos lastimados o a cualquier persona que lo necesite.

Viernes Santo

Es el día de clímax, debido a que la tensión dramática se ha ido incrementando con el avance de la representación. Las cruces se amontonan a la orilla del camino y los periodistas, inquietos, van de

la explanada a la casa de los ensayos buscando reseñar los pormenores del acontecimiento. Asisten más nazarenos que el día anterior, portando grandes cruces y coronas de espinas adornadas con flores. La guardia de Pilatos y el Gran Sanedrín toman su lugar en el escenario y Jesucristo es juzgado y enviado de Herodes a Pilatos, hasta que finalmente se decide su muerte en la Cruz.

Mientras esto ocurre suenan las notas musicales de la película *El manto sagrado* y después se escucha la zarzuela *La Dolorosa*. Los soldados romanos y la policía montada avanzan juntos. Una vez en “el Calvario”, la caballería rodea el espacio de las “tres cruces”. Mientras tanto, en el camino tienen lugar las tres caídas de Cristo, acompañado por su madre y María Magdalena, en tanto Humberto Cravioto canta *La roca fría del Calvario*. Al llegar Cristo es amarrado en una de las cruces junto con los ladrones Dimas y Gestas, quienes lo acompañan. Posteriormente acercan el micrófono a Cristo, quien pronuncia estas frases: “Todo está consumado” y “Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

Al finalizar, actores y espectadores descienden en medio de la polvareda del cerro de la Estrella y a continuación tiene lugar la procesión del silencio, que como último agradecimiento recorre otra vez los ocho barrios con una réplica del Señor de la Cueva.

Éste es el recorrido por la historia de esta práctica ritual popular en proceso de hegemonización creciente.

Bibliografía

- Acosta, José de (1977). *Historia natural y moral de las Indias*. Valencia: Grupo de Empresas Gil Terrón/Valencia Cultural.
- Benavente, fray Toribio de, Motolinía (1956). *Historia de los indios de Nueva España*. México: Porrúa.
- Chevalier, Michael (1983). *México antiguo y moderno*. México: FCE.
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1965). *Relaciones originales de Chalco Amecameca*. México: FCE.
- Durán, fray Diego de (1976). *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme* [t. II]. México: Porrúa.
- Florescano, Enrique (1980). “La transformación de la antigua economía y la formación de los trabajadores coloniales (1500-1560)”. *Revista de la Universidad de México*, XXXIV (10), p. 1-p. 10.
- Florescano, Enrique, y Elsa Malvido (comps.) (1982). *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México* [t. 11]. México: IMSS.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE.
- Horcasitas, Fernando (1974). *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: IIH-UNAM.
- León, Jorge de (1986). “Representación de la Pasión de Cristo” [mecanoescrito]. México: Documentos del Museo del Cerro de la Estrella.
- León-Portilla, Miguel (coord.) (1978). “Los aztecas durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin”. En *Historia de México* [t. 4]. México: Salvat.

- Monjarás, Jesús (1980). "Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso Axayácatl, cacique de Iztapalapa". *Tlalocan*, VII, p. 289-p. 321
- Navarrete Z., Noé Juan (1985). *Iztapalapa: fiestas de mayordomías. Un estudio histórico-social* (tesis de licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Rojas Garcidueñas, José (1972). *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*. México: SEP.
- Sahagún, fray Bernardino de (1992). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Sten, María (1981). *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*. México: SEP (Sepsetentas, 120).
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1986). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE.
- Warman, Arturo (1972). *La danza de moros y cristianos*. México: SEP.
- Williams, Raymond (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península (*Homo sociologicus*, 21).
- Zavala, Silvio (1992). *La encomienda indiana*. México: Porrúa.

El Señor de la Cueva fundacional, pieza clave que propició el origen histórico y simbólico de la representación de Semana Santa en Iztapalapa

Naín Alejandro Ruiz Jaramillo*

Es probable que nunca se haya analizado a profundidad la importancia de la ceremonia del Descendimiento en el pueblo de Iztapalapa durante la época novohispana. Este tipo de celebraciones rituales se llevaba a cabo en muchas localidades durante Semana Santa; sin embargo, cobra notoriedad en el caso particular de Iztapalapa porque es el antecedente real y directo del vía crucis viviente actual. Pocos investigadores han estudiado el tema, y la mayoría de las veces sólo lo hacen como mera referencia, sin advertir la gran relevancia que tuvo la imagen del Señor de la Cueva. Por esos motivos, en el presente artículo expongo mi hipótesis según la cual considero que, al ser el “actor” principal de la ceremonia, el ícono tuvo un valor tan protagónico y simbólico que sirvió para potenciar los usos y costumbres de la comunidad con larga historia en la cuenca de México.¹ Gracias a esta escultura, en el siglo XVIII se instituyó en el pueblo de Iztapalapa la cofradía del mismo nombre.

La presente investigación se centra en la escultura que yace en la cueva y no en la del altar mayor, pues considero que se ha desatendido el estudio particular de la misma a pesar de su importancia local. Comento lo anterior porque en el santuario del Santo Sepulcro de Iztapalapa existen dos esculturas que representan a Cristo muerto, y por eso ha sido difícil identificar cuál se utilizó para fundar el culto en ese espacio. Para diferenciarlas, aquí se denominará al Santo Entierro (objeto de este estudio) como la “imagen fundacional”, mientras que a la otra sólo la denominaré como la del “altar mayor” o “sustituta”, una pieza comprada en 1778 y que en la actualidad los pobladores consideran que es la “original”, pues ignoran que esa imagen es incluso una segunda sustitución. El hecho de que haya dos esculturas ha causado una profusa confusión en cuanto a si una u otra es la “verdadera”.

* Miembro del Seminario de Escultura Virreinal del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM (izcander@gmail.com).

1. El presente artículo se basa en mi tesis de maestría.



El Señor de la Cueva. **Fotografía** © Naín Alejandro Ruiz Jaramillo.

Por otra parte, no está de más recordar que la de Iztapalapa es una de las más famosas representaciones de Semana Santa en México, cuya notoriedad ha trascendido las fronteras mediáticas debido a que incluso se transmite en tiempo real vía internet. Tampoco es un mero espectáculo turístico, pues se trata de un tema cada vez más frecuente en los estudios antropológicos, sociales e históricos de toda índole. También ha resistido el paso del tiempo, ya que, a excepción del periodo de la Guerra Cristera (1926-1929), se ha realizado casi de forma ininterrumpida por muchas décadas; los miembros del comité de Semana Santa afirman que en 2015 se llevó a cabo la representación número 172. Por lo mismo, desde mediados del siglo xx creció el interés por averiguar los orígenes históricos de esta puesta en escena popular.

Sin lugar a dudas, la Semana Santa en Iztapalapa es el primer referente que el resto de la ciudadanía tiene acerca de esta demarcación, debido a que el vía crucis no sólo resulta de gran relevancia para la historia regional, sino que también constituye una de las tradiciones masivas más representativas de la Ciudad de México, que ha dado pábulo para que en otras alcaldías y latitudes realicen sus propias representaciones. Aunque se ha avanzado mucho en esta investigación acerca del tema, has-

ta ahora son pocos los datos localizados sobre los orígenes de la tradición contemporánea. La hipótesis más aceptada es que se realizó por la influencia del teatro de evangelización franciscano sobre la comunidad del pueblo de Iztapalapa; sin embargo, a pesar de que la Tercera Orden estuvo operando en Mexicaltzingo, se debe señalar en forma enfática que el pueblo de Iztapalapa fue evangelizado por el clero secular, un fenómeno que singulariza el caso al haber aportado una característica excepcional en relación con las actividades de doctrina que se realizaban en el Altiplano central.

Trascendencia histórica del acto del Descendimiento

Como su nombre lo indica, el acto del Descendimiento consiste en desclavar y bajar en forma muy solemne una escultura de Cristo muerto, previamente fijada a una cruz. La ceremonia se lleva a cabo el Viernes Santo. Esta tradición nació primero en el arte. Como tema pictórico es de origen bizantino y se difundió mediante miniaturas insertas en manuscritos entre los siglos ix y x de nuestra era. La variedad de imágenes articuladas yacentes de Jesús muerto y su culto tiene sus antecedentes más remotos hacia las postrimerías del siglo xiii en el septentrión de Alemania, pues allí es donde se localiza la escultura considerada la más antigua (ca. 1290).

En España, el Cristo de los Gascones es la escultura más arcaica que sobrevive allí y data del siglo xii de nuestra era, aunque no fue hasta los siglos xv y xvi cuando el tema se volvió frecuente en la estatuaria. Esas tallas estaban estrechamente vinculadas con las ceremonias litúrgicas de Semana Santa,² y una de las principales en este rito era la que conmemoraba el Entierro y la Resurrección. Durante el periodo pascual también se llevaba a cabo la *Elevatio*, *Depositio* y *Visitatio*. En la época novohispana tal ceremonial fue efectuado por primera vez por los integrantes de la incipiente Cofradía del Descendimiento y Santo Sepulcro de la capital de Nueva España, fundada en 1582 y cuyos integrantes pudieron escenificar en 1584 la liturgia en la plaza de Santo Domingo. El rito quedó registrado en el sublime relato ecfrástico de Agustín Dávila Padilla (1955: 561, 563-565):

Cuando han quitado el clavo de una mano queda desgobernado el brazo, y sustentado en la toalla blanca, que un sacerdote extiende para tenerle: no hay quien tenga las riendas a las lágrimas, ni el corazón el sufrimiento. Quitados todos los tres clavos, queda el cuerpo pendiente de las toallas, con que los dos sacerdotes iban ceñidos: y todos los demás religiosos que están al pie de la Cruz tienen tendida una sábana, para recibir en ella al cuerpo santo. Después de puesto en ella, llevaban todos los religiosos a la Reina de los Ángeles, que le recibe y llega al rostro, causando solo este paso tanta devoción como todos juntos [...] suele ser tanto el ruido de los sollozos y sentimiento del pueblo, que apenas se entiende el predicador.

2. Fiestas que han sido relacionadas como una de las referencias medievales donde el teatro pudo sobrevivir, ya que estuvo a punto de desaparecer durante tal periodo. En el contexto del tema aquí estudiado es importante señalar que para tales representaciones se construían escenografías y que algunos edificios de las localidades se utilizaban como marcos escenográficos que remitían a la Pasión de Cristo.

En Nueva España era de lo más común que casi todas las iglesias, parroquias, santuarios y capillas contaran con esculturas de cristos articulados. Las que sobreviven hoy descansan perpetuamente como yacentes en sus urnas, si bien en el pasado tuvieron aquel uso litúrgico. Eran pocos los templos que no poseían una, y a partir del siglo XVIII proliferaron aquéllas completamente rígidas, sin goznes. Tampoco debemos quedarnos con la idea de que las ceremonias del Descendimiento se practicaban de igual manera en todas las iglesias, pues han variado desde la Edad Media, y en cada región tanto del viejo continente como de Nueva España se adaptaban a los usos y costumbres locales: mientras que en unos sitios eran espectaculares, en otros se realizaban con modestia, e incluso no siempre se empleaban imágenes articuladas.

En el caso de Iztapalapa, tenemos la información documental de los libros de cuentas y borradores en la parroquia de San Lucas Evangelista, en los que se corrobora que, durante casi todos los años que estuvieron activos los cofrades del Santo Sepulcro, registraron con puntualidad las retribuciones que hacían “a la parroquia por la celebración del descendimiento de Viernes Santo que correspondía a esta cofradía”. Ese día pagaban para que el párroco celebrara misa con sermón o plática, y toda la ceremonia iba acompañada por lecturas pasionistas, himnos, antífonas, oraciones y demás solemnidades litúrgicas *ad hoc*. A veces podían llevarse a cabo en náhuatl y español, pues el pueblo era habitado por indígenas, aunque también radicaban españoles.

El Viernes Santo en la Iztapalapa novohispana

En el pueblo virreinal de Iztapalapa existían dos cofradías importantes: la del Santísimo Sacramento y la del Santo Entierro de Cristo, las cuales llevaban a cabo actividades tanto en la parroquia como en el templo del Señor de la Cueva. Sus integrantes se encargaban de captar limosnas y administrar la vida espiritual popular y litúrgica. En especial se preocupaban por vigilar el debido cuidado al difundir los cultos locales, y por eso organizaban lo concerniente a Semana Santa. En el actual santuario del Señor de la Cueva existían dos capillas: una abierta, con tres arcos de medio punto y que sobrevive hasta la fecha, y otra pequeña, donde se ubicaba el altar mayor.

El Viernes Santo los cofrades fijaban a una cruz la imagen del Señor de la Cueva y luego la sacaban en una solemne peregrinación. Durante la *Adoratio Crucis*, la imagen se veneraba en el presbiterio y en su altar, ubicado frente a la capilla de los tres arcos, donde permanecía crucificada hasta el Descendimiento.³ Una vez desclavada la escultura, y frente a todos los devotos, los cofrades procedían mediante paños especiales al descendimiento solemne de la imagen de la cruz que representaba a Cristo muerto, previendo que los brazos estuvieran pegados al cuerpo. Luego era amortajada y depositada en su altar del Santo Sepulcro —la *Depositio*— (Freedberg, 1989: 327), hasta que el Do-

3. En otros sitios, durante las vísperas del Domingo de Pascua se realizaba la *Elevatio*. Después se sacaban tanto las hostias como el Cristo, los cuales habían permanecido ocultos a los feligreses y se depositaban de nuevo en el altar mayor.

mingo de Resurrección se deshacía la mortaja o sudario para sacar la imagen. Durante la Pascua se consumaba la *Visitatio* a la sepultura vacía, donde los paños de la mortaja yacían en el suelo del Santo Sepulcro. En ocasiones alguien se vestía como ángel para dar la buena nueva de la resurrección a clérigos —o mujeres— que representaban a las tres Marías.

Las ceremonias de *Adoratio Crucis*, *Depositio* y *Visitatio* están descritas en algunos manuscritos, como el *Ordo Romanus*, localizado en el monasterio benedictino de Barkin, próximo a Londres y fechado en 1370, que es el documento más antiguo donde se describe el empleo de un crucifijo articulado en la liturgia del Viernes Santo (Martínez, 2003-2004: 234). Otro texto interesante es el *Liber Ordinarius* de la Colegiata de Essen, Alemania, que data de la segunda mitad del siglo XIV, donde también se narra el uso de espacios arquitectónicos, como edificios e iglesias, para el plan central del descubrimiento de la Vera Cruz (véase en línea <http://www.cofradiacristodelosgascones.es/IMAGEN.html>).

En Iztapalapa, durante los tres días más importantes de la Pascua se colocaba la imagen del Señor de la Cueva en el portal del altar mayor, el cual era enflorado y rodeado de ceras encendidas e incluso había gente encargada de sahumar el acto del Descendimiento. El momento era amenizado por cantores y músicos contratados que, al compás de un clarín, un órgano y quizá otros instrumentos, producían los más emotivos sentimientos entre los asistentes y feligreses.

Por otra parte, las articulaciones que la escultura del Señor de la Cueva fundacional tiene en el cuello y en las extremidades permitían verlo con mayor naturalidad cuando estaba crucificado; incluso la cabeza podía disponerse en la dirección deseada. Los “descendedores” —quienes posiblemente eran los propios sacerdotes o cofrades— tenían la misión de desclavar y bajar con cuidado al Cristo de la cruz, para lo cual se subían en unas escaleras apostadas en los brazos del crucifijo. No sin gran esfuerzo se daban a la tarea de quitar uno por uno los clavos de las extremidades y luego procedían a bajarlo mediante sábanas y fundas.

Una vez descendida la imagen, de seguro se reproducía la escena de la Piedad, recreada al llevar al Señor de la Cueva ante los pies de la imagen de la Dolorosa —también articulada—; enseguida los hermanos mayores depositaban al santo patrón en su urna, cubriéndolo con paños especiales para cargarlo en andas y dar inicio a la procesión que recorría las principales calles del pueblo virreinal de Iztapalapa para visitar las cuatro capillas pozas que guarecían al poblado, adornadas y presididas por los responsables de recibir a la imagen.

En un ambiente saturado de repiques de campanas, los cofrades dirigían las procesiones en que participaban decenas de devotos fervorosos, quienes llevaban consigo velas, imágenes y estampas del santo patrón, rosarios, incensarios, veladoras y cirios encendidos en las manos, en tanto musicaban al unísono oraciones y alabanzas propias de estas temporadas. Durante las procesiones, la imagen del santo patrono era acompañada por otras esculturas, como las de la Dolorosa, la Soledad y san Juan. En las romerías también participaban disciplinantes —predecesores de los actuales nazarenos—, quienes a paso lento y con toda actitud de patetismo se azotaban en procesión de sangre. Una vez culminada la procesión, la escultura se depositaba con toda solemnidad en su Santo Sepulcro.

Al tender la imagen se le reacomodaba la cabeza para dar el efecto de reposo, y los devotos oraban delante del monumento. Con la *Visitatio Sepulcri* culminaba la ceremonia del Viernes Santo en la Iztapalapa virreinal. El día de la resurrección se mostraba el sepulcro vacío como evidencia irrefutable del triunfo de Cristo sobre la muerte. De esta manera, durante la ceremonia del Viernes Santo el Señor de la Cueva era la pieza *sine qua non*, y por ende el “actor” principal de Semana Santa. Este tipo de prácticas quedaron marcadas en lo más profundo de las percepciones cognitivas y el inconsciente del pueblo de Iztapalapa.

La polémica sobre las dos esculturas del Señor de la Cueva

En el santuario de Iztapalapa existen dos tallas del Cristo muerto, por lo cual ha sido motivo de discusión definir cuál se utilizó para fundar el culto en ese espacio. El tema sigue siendo polémico y debatible, debido a que entre los habitantes de los ocho barrios del pueblo predomina la versión del imaginario colectivo local, según la cual unos viajeros procedentes de Oaxaca venían a la Ciudad de México para reparar su escultura del Santo Entierro, y al pasar por Iztapalapa la imagen se les desapareció. Los viajeros la buscaron desesperados hasta que la localizaron en una cueva, de donde jamás pudieron levantarla porque fue decisión de ésta restaurarse a sí misma y quedarse como santo patrón del pueblo de Iztapalapa.

En este artículo nos centramos en el análisis de la escultura que yace en la cueva y no en la del altar mayor, pues considero que se ha desatendido el estudio particular de la misma a pesar de su importancia local. El hecho de que haya dos esculturas ha causado una gran confusión para determinar cuál es la “verdadera”. A continuación aporto mis argumentos para intentar demostrar que la talla en la espelunca es la primigenia, la cual fue nombrada como el Señor de la Cueva; el diminutivo “de la Cueva” se acuñó a principios del siglo xx o finales del xix.

Por lo regular se denomina Señor de la Cueva a la imagen del altar mayor, aunque también es indistinto que se nombre así a ambas, ya que las historias, leyendas y la información de ambas imágenes se entrelazan. La que está en el baldaquino actual es la que la mayoría de los iztapalapenses estima como patrón original, por el simple hecho de ocupar el tabernáculo principal, en tanto que ignoran el origen de la que yace en la cueva del santuario, a la que consideran una réplica, para lo cual ofrecen distintas explicaciones acerca de su origen y su estancia allí. Las dos tienen rasgos comunes, como el hecho de que pertenecen a la misma advocación, son articuladas y de igual forma permanecen como yacentes. Tampoco son clavadas a una cruz, como se hacía en tiempos pretéritos. Es más, nadie entre los vecinos contemporáneos tiene presente que la ceremonia del Descendimiento se llegó a realizar en el poblado. Asimismo, las imágenes no guardan semejanza estilística entre sí, pues la escultura del altar mayor muestra un trabajo de menor calidad en detalles y forma respecto al Santo Entierro fundacional.

Debo apuntar que la escultura fundacional es más antigua que la del altar mayor. Aunque desconocemos la fecha exacta de manufactura de la pieza, es posible arriesgar una datación aproxima-

da. Restauradores de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del INAH llevaron a cabo entre 2001 y 2002 la primera evaluación profesional a la imagen fundacional, en cuyo reporte la fecharon con una antigüedad que fluctúa entre los siglos xvii y xviii. Por mi parte, a través de los libros de cuentas de la Cofradía del Santo Entierro o Sepulcro en Iztapalapa me fue posible saber que estos cofrades novohispanos compraron la escultura del altar mayor en 1778 y pagaron por ella “[...] 40 pesos [y] se hizo para el acto del descendimiento por hallarse la que para esto se hacía, muy antigua y maltratada”.

En el texto se hace un llamado a una nota en la foja contigua, donde se lee: “La imagen de que se habla en esta cuenta número 24 está ajustada en ochenta pesos de los que se han pagado quarenta: y para su declaración pongo y firmo esta razón en 20 de agosto de 1778” (“Cuenta...”, 1760-1781: f 71v).

Es muy probable que la cita anterior se refiera a la imagen del altar mayor, pues ya no encontré datos sobre la adquisición de otra imagen después de la fecha mencionada. Además, ésta no fue la única sustitución, ya que 40 años antes se había comprado otra, a la que se dio un uso tan intenso que asimismo debió ser sustituida; su precio fue de “48 pesos 6 reales que costó la fábrica de una hechura de Cristo nuestro señor crucificado de goznes que se hizo para que sirva [el] Viernes Santo para el descendimiento” (“Cuenta...”, 1760-1781: f. 72).

Esta imagen fue adquirida: “Por no sacar de la urna ni que se manipule la imagen del Santo Entierro por ser tan Venerable, y devota, y no ser justo que presea tan singular se maneje con la poca veneración ni devoción como en tales actos sucede, cuyos gastos son de escultor, materiales pintor, bálsamo, y otras menudencias”.

Tan importantes datos evidencian que ocurrió el reemplazo de la talla original por dos imágenes y que éste se debió a la intención de preservarla; también esclarecen la presencia de ambas esculturas *in situ*, y sobre todo aclaran el porqué se le otorgó una bula papal a un Cristo crucificado, al que le dieron todos los privilegios establecidos allí y en los oficios eclesiásticos. En tales documentos hay referencias explícitas al “Santísimo Crucifijo que se venera a extramuros de la tierra de Yxtapalapa Diócesis de México en Indias”. De esta manera descubrimos que la intencionalidad de los miembros de la cofradía consistió en preservar su bella imagen fundacional activa y no maltratarla más, de tal suerte que posiblemente la escultura fundacional sea de las postrimerías del siglo xvii, aunque es más probable que corresponda a las primeras décadas del xviii.

Considero que, al tener dos imágenes en el mismo santuario, con el transcurso de los siglos los feligreses comenzaron a asumir a la imagen recién adquirida como el “patrón verdadero”, debido a que la nueva escultura fue sustituyendo a la fundacional en todas las funciones litúrgicas. Además, esta última imagen no resultó muy maltratada durante los actos del Descendimiento, pues, al parecer, a finales del siglo xviii la ceremonia se interrumpió en Iztapalapa, ya que en las fuentes de ese periodo sólo se habla de que los párrocos se limitaban a ofrecer el sermón y no se hace mención alguna al acto del Descendimiento.

Es muy probable que la ceremonia quedara interrumpida tras alguno de los varios edictos europeos que buscaron prohibir este tipo de manifestaciones religiosas durante el siglo XVIII, debido a que los ilustrados intentaron destruirlas por considerarlas “supersticiosas”. En Nueva España se hizo eco de la ley de 1777 cuando el rey Carlos III ordenó el cese en todo el reino de las procesiones de empalados y disciplinantes. Sin embargo, estos edictos fueron letra muerta en un sinnúmero de sitios, tanto de la península como de los virreinos. Por ejemplo, hay datos dispersos que demuestran que a la imagen del Señor de la Cueva del altar mayor la continuaban crucificando durante el siglo XIX, y que incluso en el XX se usaba de modo ocasional en procesiones, algunos actos litúrgicos, y que esporádicamente la crucificaban. Se sabe que 30 años después de adquirida esta imagen, los vecinos y autoridades eclesiásticas y locales estaban construyendo su nuevo santuario. Así, el interés por preservar y no maltratar las antiguas esculturas pudo repercutir en la preservación de las dos piezas..

La gente originaria de Iztapalapa considera que por intercesión de esta imagen sus antepasados fueron salvados de una mortífera epidemia de cólera *morbis* que azotó a la población en 1833, una situación que más bien afianzó la fe en la imagen del altar mayor. Al contrario de lo anterior, considero que la vinculación real de esta escultura con la representación de Semana Santa tiene que ver directamente con la “teatralidad” del ritual que se llevaba a cabo en el sitio durante el periodo virreinal. Desde mi punto de vista, el origen de la puesta en escena no se debió a un acto colectivo de agradecimiento o promesa, sino a la continuidad del uso litúrgico que poseía la imagen del Señor de la Cueva en la época novohispana, debido a que era la protagonista principal del acto del Descendimiento tan común en la religiosidad hispana y europea medieval trasladada a Nueva España. Como vimos, también era una ceremonia con una poderosa tradición ancestral de teatralidad religiosa donde el uso de las imágenes articuladas como actores era fundamental.

El vínculo más elocuente y tangible sobre lo que representaba el Descendimiento para la parroquia y el pueblo de Iztapalapa es un gran lienzo anónimo que todavía sobrevive en el muro norte de ese templo, cuyo contenido y tema es justo dicho acto, aunque hoy pasa inadvertido ante el desinterés de las autoridades eclesiásticas, culturales, políticas y de los pobladores mismos. Se restauró en el siglo XX y se fechó con una antigüedad del siglo XVIII. Para la ejecución de esta obra se tomaron como inspiración dos óleos del repertorio de Rubens. Este cuadro es una suerte de “instantánea” o “imagen-recordatorio” de las ceremonias del acto del Descendimiento realizadas en el pasado novohispano del pueblo de Iztapalapa.

Una característica que no debemos dejar pasar es que en el contenido visual del lienzo se ejemplifica una escena bíblica donde todos sus personajes tienen ademanes muy teatralizados. Resulta de suma importancia el hecho de que no sea una recreación del acto del Descendimiento llevado a cabo por clérigos —como en el caso de los murales de Teitipac, Oaxaca, donde los dominicos son los que bajan al Cristo—, sino que las escenas recrean el momento mismo de la crucifixión como si el espectador fuera testigo ocular de la misma, una idea que los de Iztapalapa llevarían a la vida real desde el siglo XIX; al igual que en aquel óleo, los pobladores personificarían a cada uno de los acto-

res principales que participaron en la Pasión mediante atuendos, escenografía y locaciones que evocan los episodios más representativos de los últimos días de la vida de Cristo, todo lo anterior desde el punto de vista local.

En cuanto a la pieza del Señor de la Cueva fundacional, destaca el hecho de que está labrada en forma admirable, pues su proporción anatómica y los detalles respecto a un cuerpo humano real le da un influjo de “vida” que repercute notablemente en cualquier audiencia devota, aparte de que llama la atención en el aspecto de que es articulada. En este sentido, para David Freedberg (1989: 327) los cristos articulados no sólo ofrecían oportunidades “a clérigos sin escrúpulos para explotar la credulidad y, por consiguiente, los bolsillos de los feligreses”, sino que lo más importante es la interacción que el uso de Cristos articulados tendría entre sus “espectadores”, ya que demuestra de qué manera la Iglesia explotaba en forma esporádica la capacidad de asombro del devoto. Las respuestas a tales prácticas son inagotables: visiones, sueños y diversas manifestaciones de experiencias místicas. Sobre todo pueden ser asimiladas como esculturas dotadas de vida, y por eso la eficacia sobre el inconsciente y los vínculos psicológicos que implican por sí mismas poseen un carácter vital que asombraría a cualquiera. En este sentido no son pocos los relatos de los pobladores de los ocho barrios de Iztapalapa que declaran haber visto moviéndose o caminando al Señor de la Cueva.

La Nueva Jerusalén indiana y cíclica en Iztapalapa

Los antecedentes más remotos de la veneración al Santo Entierro y Sepulcro de Cristo en una “cueva” tienen que ver con una experiencia cultural prehispánica relacionada con el paisaje, donde el cerro, los abrigos rocosos y las cuevas fueron elementos para sustentar los cultos a distintas deidades desde entonces. Huizachtépetl o Huizaxtécatl (“cerro del Huizache”) era el nombre náhuatl del cerro de la Estrella, el cual tuvo un papel preponderante en esta geografía sagrada. Así, el propio cerro con el arbusto de huizache y la pirámide erigida en su cúspide, dedicada a Xiuhtecuhtli —dios que preside el espacio céntrico de la cosmovisión indígena—, eran elementos indicadores del *axis mundi*. Tan poderosas cargas de significación no desaparecieron con la conquista militar hispana, si bien durante el virreinato este hueco fue llenado a través de la figura de la advocación del Santo Entierro. En ese aspecto la imagen pasionista del Señor de la Cueva fundacional era una pieza con una carga simbólica muy poderosa que exigía un parque temático particular, con un determinado contexto para su veneración. Por eso los habitantes, junto con los clérigos, empezaron a construir espacios arquitectónicos y a asimilar elementos paisajísticos como la reproducción de un lugar santo; es decir, la Jerusalén arquetípica.

En cuanto al anterior ideal en la zona de Iztapalapa, lo advertimos en las advocaciones de las iglesias de los pueblos más importantes, como San Lucas, San Marcos Mexicaltzingo, San Mateo Churubusco y San Juan Evangelista Culhuacán. Como es obvio, los cuatro templos nos remiten a los cuatro evangelistas, que en sus escritos narraron que Jesús y sus seguidores llegaron a Jerusalén para

celebrar allí la fiesta de Pascua. Estas advocaciones son como los baluartes escriturarios y cristocéntricos que rodeaban a la ciudad santa en sus vientos principales.

Lo anterior esboza esta idea en Iztapalapa, donde encontramos que todos sus elementos alegóricos hierosolimitanos tuvieron una potencia particular debido a que echaron a andar uno de los arquetipos más exitosos de este tipo de fenómenos sociales sin necesidad de poseer edificios majestuosos o arte académico. Como se vio, este ideal empezó a crearse en el pueblo desde épocas tempranas del periodo colonial, pues la cruz en el cerro de La Estrella de alguna manera “anunciaba” ya no sólo la devoción al Santo Entierro, sino que también fue un importante atributo que ayudó a *posteriori* a consolidar en la imaginación popular la equiparación de ese promontorio en la cuenca de México con el viejo Gólgota a las afueras de la ciudad santa.

De esta manera se consolidó el ideal y parque temático que recrean una Jerusalén arquetípica en el pueblo indígena de Iztapalapa. De ahí la importancia de que se haya preferido el título de “Santo Sepulcro” como simulacro de la basílica de Jerusalén, pues al igual que en las esculturas con este título, tal idea contiene de modo intrínseco un doble significado e intencionalidad. Por una parte, conlleva la creación arquitectónica que debe “imitar” o “emular” a la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén; por la otra, toda escultura del Santo Entierro también debe estar acompañada del grupo de personajes, ya sea en talla o con actores, que deben representar a quienes estaban próximos al cuerpo muerto de Cristo en el momento del descendimiento de la cruz: la Virgen, san Juan, la Magdalena, las dos santas mujeres restantes, José de Arimatea y Nicodemo.

Por lo anterior, el acto del Descendimiento es un precedente escénico en el sitio. Sin duda la base neotestamentaria en que se fundamentaba esta liturgia potenció la creación del arquetipo, puesto que en circunstancias similares los miembros de la cofradía con el mismo título en Iztapalapa fueron los que, bajo la influencia de los párrocos y teólogos, al final consolidaron la idea de sacralizar el espacio cavernoso del cerro y de convertir las capillas que protegían al Cristo yacente como un travesaño del Santo Sepulcro original.

Tal intencionalidad apareció desde que Antonio de Ortega tomó cargo como primer mayordomo y administrador de la cofradía, pues asentó que esa sociedad estaba “[...] fundada con autoridad ordinaria en su capilla cita en una de las cuevas llamadas de Jerusalén, del pueblo de San Lucas Evangelista Yztapalapam [...]”; el título de las patentes ratificaban esa aseveración.

Tan importante se consideraba el acto del Descendimiento que incluso Dávila Padilla, el primer cronista de esa liturgia en Nueva España, señaló en forma explícita que los hermanos del Santo Entierro tenían el privilegio de que su ceremonia poseía valor teológico, al fundamentarse en la interpretación directa de las Sagradas Escrituras, donde se narra que hubo una procesión puesta en la práctica “[...] porque el haber descendido de la cruz al cuerpo de Christo N.S. y haberle llevado a sepultar; no es consideración voluntaria, sino Evangelio expreso [...]” (Dávila, 1955: 561).

Tal ideal permearía profundamente a la población y sin duda concretó uno de los ideales más exitosos del arquetipo de la ciudad santa en Iztapalapa, hoy convertida en una Jerusalén cíclica. Cada

año, durante Semana Santa, el poblado cuenta con la presencia de Jesucristo, sus apóstoles, la Verónica, Pilatos, Herodes, Caifás y nativos disfrazados de palestinos, judíos y pregoneros.

Así, Iztapalapa se ve invadida nuevamente por sayones, centuriones y guardias pretorianas, entre otros personajes más. De tal manera, a través de sus usos y costumbres, con toda su parafernalia y escenografía, los nativos —como se hacen llamar los originarios— trasladan a los participantes a la Jerusalén del periodo neotestamentario, o mejor aún, parafraseando a Pablo Escalante Gonzalbo (2005: 229): “Traen al presente a los personajes evangélicos”.

Bibliografía

- “Cuenta y relación de la Cofradía del Santo Sepulcro de Cristo fundada en su capilla de las cuevas de Jerusalén del Pueblo de San Lucas Ystapalapa, 1760-1781”. Archivo Parroquial de San Lucas Evangelista-Iztapalapa (APSLI).
- Archivo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del INAH.
- Carrero Santamaría, Eduardo (1997). “El Santo Sepulcro: imagen y funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo (Segovia)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1).
- Dávila Padilla, Agustín (1955). *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago México de la orden de los predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España* [álbum de paleografía hispanoamericana de los siglos XVI y XVII]. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Academia Literaria [Grandes Crónicas Mexicanas, 1].
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2005). “Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac, valle de Oaxaca”. En Elisa Vargas Lugo et al. *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España: siglos XVI al XVII*. México: UNAM/Fomento Cultural Banamex.
- Freedberg, David (1989). *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Martínez Martínez, María José (2003-2004). “El Santo Cristo de Burgos y los Cristos dolorosos articulados”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 69-70.

La representación de la Pasión y muerte de Cristo en los ocho barrios de Iztapalapa

Beatriz Ramírez González*

Sin duda la representación de Semana Santa en el pueblo de Iztapalapa es la más sobresaliente de las que se llevan a cabo en toda la alcaldía, debido no sólo al número de actores que participan, sino también a la cantidad de personas que visitan esta población para observarla, lo cual asimismo la ubica entre las más importantes de México y el mundo. Es una tradición que da identidad a Iztapalapa.

Durante el periodo virreinal el teatro evangelizador fue el mecanismo para enseñar a los indígenas la doctrina cristiana, y aunque no hay referencias documentales a propósito del tema en el pueblo de Iztapalapa durante los primeros dos siglos de ese periodo histórico, no debe dudarse de que también ocurrieron en el área que ahora conforma nuestra alcaldía, en específico en el pueblo de Iztapalapa.

Existen mayores referencias documentales durante el siglo XVIII, en los libros de cuentas de las cofradías del Santísimo Sacramento y del Santo Sepulcro, las cuales realizaban algunos gastos que tenían que ver con Semana Santa; por ejemplo, la del Santo Sepulcro pagó en 1737 la hechura de un Cristo crucificado que se hizo para el Descendimiento de Viernes Santo, “por no sacar de la urna ni que se manosee la imagen del Santo Entierro por ser tan venerable y devota, y no ser justo que presea tan singular se maneje con la poca veneración ni devoción como en tales actos sucede” (*Libro de cuentas de la Cofradía del Santo...*, 1736-1764: f. 6v).

Entre los gastos que asumía la Cofradía del Santísimo Sacramento estaba el pago a los sacerdotes que venían a confesar y officiar las misas de sermón, así como “lo que en los días de Jueves Santo ha distribuido esta cofradía de limosna en los pobres del lavatorio” (*Libro de cuentas de la Cofradía del Santísimo...*, 1736-1793: ff. 2-4v).

También había procesiones de sangre de Jueves Santo en la noche, por las que se le pagaba a quienes las realizaban (De la Rosa, 2012: 8).

Estas citas nos indican que durante el siglo XVIII se representaban algunos pasajes de la Pasión de Cristo en el interior de los templos, donde participaban los indígenas del pueblo con la dirección de los sacerdotes, pero sobre todo con el apoyo

* Cronista de la alcaldía Iztapalapa y responsable del Archivo Histórico de Iztapalapa (cronistabrg@msn.com).



Prisión de Jesús en la parroquia de San Lucas, 18 de abril de 2014. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

económico de las cofradías, desaparecidas a finales de ese siglo. Aún no se ha hecho un estudio que nos muestre la continuidad de esos eventos.

La tradición oral le da a la actual representación un origen a partir de la epidemia de cólera *morbus* que afectó a los habitantes de esta población en 1833 y dejó a su paso una gran cantidad de muertes. No se dispone de datos suficientes para saber cuántas personas fallecieron, pero se tiene la certeza de la epidemia en un libro de entierros de la parroquia de San Lucas (*Libro de entierros...*, 1829-1834).

Se dice que una procesión de niños y jóvenes acudió al santuario para pedir al Señor del Santo Sepulcro que los ayudara con la erradicación de la epidemia y que se celebró una misa. Era septiembre, y para el 14 de octubre se registró la última muerte por cólera, de modo que los pobladores consideraron que la imagen les concedió el favor solicitado. En agradecimiento, prometieron celebrar cada año una misa para recordar el milagro, colocando grandes portadas de flores en la entrada del templo y en el altar mayor. Se instituyó así la fiesta de los solteros de septiembre. Como otra muestra de agradecimiento, a partir de 1843 se inició la representación de Semana Santa. Aunque no hay consenso respecto a este origen de la representación de Iztapalapa, desde hace varios años tal versión se ha difundido con fuerza.

Las procesiones y representaciones se hacían antes con imágenes escultóricas pertenecientes a la parroquia de San Lucas y al santuario del Señor de la Cueva, aunque se ha perdido en la memoria hasta qué año ocurrió así y en qué momento empezaron a ser los habitantes nativos del pueblo los que encarnaron a cada uno de los personajes. Sin embargo, algunas imágenes siguen formando una parte importante en las procesiones y en algunas escenas de la representación de Semana Santa.

El Domingo de Ramos una imagen del Señor de Jerusalén es tomada de la casa del mayordomo en turno para ir en la procesión por diferentes calles del pueblo, hasta llegar al mediodía a la parroquia de San Lucas para escuchar misa, al término de la cual el recorrido continúa hasta llegar al santuario del Señor de la Cueva, donde la imagen sólo va de visita para luego regresar a la casa del mayordomo, quien invita a todos los acompañantes que deseen quedarse a comer. Desde hace aproximadamente 30 años la imagen acompaña la procesión del Domingo de Ramos y cada año cambia



Procesión de Domingo de Ramos, 13 de abril de 2014. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

la mayordomía, adquiriendo ese compromiso en la representación de Semana Santa. Ésta es una de las mayordomías más importantes del pueblo.

El Jueves Santo otra imagen participa en la representación. Se trata de un ícono de Jesús que pertenece a la parroquia de San Lucas, en cuyo interior, justo al cruzar la puerta principal, se le coloca en una prisión adornada con diversas frutas, donde permanece toda la noche.

La Dolorosa, que también tiene su altar en la parroquia de San Lucas, acompaña la procesión del silencio el Viernes Santo por la noche. Es llevada al santuario del Señor de la Cueva y ahí permanece incluso hasta el lunes, cuando vuelve a su templo. En esa procesión también fue llevada por algún tiempo la imagen del Señor del Santo Sepulcro, pero tras ser restaurada, el INAH recomendó mantenerla en su altar.

Los espacios utilizados como escenarios han cambiado conforme se incrementa el número de espectadores. Al principio, los atrios de la parroquia de San Lucas y del santuario del Señor de la Cueva eran suficientes para representar cada uno de los momentos de la Pasión, además de las procesiones por las calles de los barrios. Hoy en día, el Jueves Santo se montan grandes escenarios en plazas y atrios para representar la Última Cena, el lavatorio de pies, la venta de Jesús y su aprehensión. El escenario principal es la explanada del jardín Cuitláhuac, donde se representan la Última Cena y el lavatorio. Luego, Jesús se va a orar al huerto de Getsemaní, ambientado en el cerro de la Estrella, mientras

en la explanada se lleva a cabo el segundo concilio y la venta de Jesús por parte de Judas. Entonces van a aprehenderlo al huerto y lo llevan a la cárcel, en la “casa de los ensayos”.

Llega el día de mayor solemnidad y dramatismo: el Viernes Santo, que se inicia con una procesión a las 9:00 h por los ocho barrios. Más tarde, alrededor del mediodía, en la explanada del jardín Cuitláhuac se lleva a cabo el juicio donde finalmente se dicta sentencia a Jesús, quien es azotado, le colocan una corona de espinas y le entregan una enorme cruz. Empieza la procesión del vía crucis, con un recorrido de cuatro kilómetros que termina en el predio de La Pasión, en el cerro de la Estrella. La primera vez que se representó la crucifixión allí fue en 1944, pues antes se llevaba a cabo en el atrio del santuario.

Cada vez más medios de comunicación, cada vez más estudiantes e investigadores de diferentes instituciones educativas y culturales ponen su atención en esta representación anual. Unos y otros abordan su origen, la forma como se organiza, el proceso de selección de los personajes, cuánto se gasta, el operativo de seguridad y vigilancia, entre varios temas más que se refieren sobre todo a lo observado por las personas que acuden a vivir de cerca la Pasión y por quienes a escala mundial siguen el evento a través de los diferentes medios de comunicación. Sin embargo, hay muchas cosas detrás de la Pasión, muchas personas que permanecen como actores casi anónimos de esta expresión de religiosidad popular en México.

En el libro *Pasión en Iztapalapa* se publicó el testimonio del sastre José Trinidad Guzmán Moscoso, quien desde el año 2000 elabora el vestuario de los personajes de la representación: “Con la ayuda de mi sobrina y mis hermanas en tres meses tengo que hacer alrededor de 156 atuendos. Hacemos una gráfica para ver quién va en qué orden y los colores que cada persona puede manejar”. Cuando están en escena las representaciones, no toda la gente sabe quién elaboró los vestuarios, aunque los aprecian, y para su creador son causa de orgullo: “Se me hace un nudo en la garganta porque pienso que yo estuve desde el principio”.¹

María Gregoria Hernández Suárez, licenciada en relaciones comerciales y costurera desde hace 10 años, elabora túnicas y mantos para nazarenos y nazarenas. Explica que los nazarenos de la parroquia de San Lucas llevan en el manto 18 figuras que representan cada parte de la Pasión, el gallo que niega a Jesús, los clavos, la cruz y la corona, entre otros. Los mantos de los nazarenos del concilio llevan figuras que se bordan o rotulan con rostros de Jesús, la cruz o la corona de espinas. El bordado depende de lo tradicionalistas que sean en la familia. Las túnicas pueden costar entre 300 y 600 pesos, según la tela que elijan. En cada temporada de Semana Santa elabora 10 túnicas y 10 mantos.²

La cruz de Cristo es otro de los elementos simbólicos cuya elaboración fue tarea, por voluntad propia, del señor Ángel Juárez Cabrera desde 1965. Como carpintero, acudieron a él unas personas para solicitarle que hiciera la cruz para el personaje de Cristo; al principio sólo cobró el material, lue-

1. Testimonio de José Trinidad Guzmán Moscoso (*Pasión...*, 2008: 63).

2. Entrevista realizada por Carolina Colín Cruz a María Gregoria Hernández en su taller de costura, barrio Santa Bárbara, 19 de marzo de 2014. Se reproduce aquí con su autorización.



Jesús recibe la Cruz. Viernes Santo, 29 de marzo de 2013. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

go decidió regalarla cada año hasta su fallecimiento, en 2014. De seguro su hijo, quien también es carpintero, asumirá el compromiso para continuar la tradición.

El trabajo y la historia detrás de la elaboración de la corona de espinas de Jesús también amerita unas líneas. Desde 1991 hasta 2013, año en que falleció, la elaboró el señor Teodoro Narciso Reyes Neria, quien durante 22 años contribuyó a la representación de esa manera. Su hijo mayor, Marco Antonio Reyes Agonizante, quien junto con su hermano José Valentín ayudaba a su padre, asumió el compromiso de preservar esa tradición.

Las ramas de huizache deben buscarse donde haya suficientes árboles, en tierra caliente. Don Teodoro, su hijo Marco Antonio y otros fieles fueron a buscarlas primero a Zumpango de la Laguna, luego a Totolapan, y cuando se acabaron en ese lugar sembraron allí semillas y buscaron las ramas en Jojutla; cuatro años después regresaron a Totolapan y empezaron a cosechar ramas de los árboles que habían sembrado. Al tener cerca el Huizachtépetl (“cerro de los Huizaches”), mejor conocido como cerro de la Estrella, deben ir a otro sitio porque en nuestro cerro apenas está creciendo de nuevo esa especie nativa.

Un grupo de varios hombres acuden 20 días previos a Semana Santa para cortar las varas a Totolapan, pero deben llegar primero a la iglesia de la comunidad para solicitar al santo patrono les permita llevarse varas de los campos del pueblo. Resulta emotivo ver su satisfacción cuando encuentran



Entrega de las coronas de espinas a Jesús, 16 de marzo de 2014. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

las varas con las espinas más grandes, para que se luzca el personaje, para que impresione. De igual manera cortan varas con varias ramas que serán usadas por los azotadores de Jesús durante la procesión. El Cristo es azotado en la plaza Cuitláhuac con ramas de sauce llorón, cortadas el Jueves Santo o el mismo viernes por la mañana —previo permiso del propietario— en un terreno de propiedad privada, en el barrio de San José.

En la actualidad, ya en su casa, Antonio Reyes empieza tres días después a preparar las varas para fabricar las coronas. Primero debe quitar todas las hojas y las espinas pequeñas que haya en medio de las espinas grandes, y luego las trenza. Cada unión de las varas se llama “hilo”, que puede agrupar hasta 10 de éstas, según cómo haya pedido las coronas el Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa, A.C. Una vez trenzadas, las varas se remojan durante uno o dos días para darles la forma de la corona y hacer los amarres con alambre de cobre. Debe tomarse la medida de la cabeza a Jesús con la peluca puesta para que se ajuste bien, aunque por cualquier imprevisto se hace una segunda corona, un poco más grande. Se entregan luego de una semana de trabajo y se llevan a bendecir junto con los vestuarios al santuario del Señor de la Cueva el día previo al Domingo de Ramos. Todos los personajes principales llevan sus atuendos.

También es relevante la participación, desde hace 27 años, de la Policía Montada. Dos meses antes de Semana Santa empiezan los entrenamientos, sábados y domingos, desde las ocho de la ma-



Entrenamiento de jinetes en las instalaciones de la Policía Montada, 23 de marzo de 2014. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

ñana. El instructor de las prácticas de montaje es el comandante Urbano Viruel Acevedo. Deben estar presentes los clarines, quienes tocan mientras los caballos caminan. Estos animales deben estar acostumbrados a ese sonido, al movimiento de las banderas —que aumentan en cada entrenamiento—, así como a diversos ruidos, que incluyen cohetes.

Durante el entrenamiento también interviene el médico veterinario zootecnista certificado en equinos Manuel Eduardo Morones Soto, responsable de la Unidad Médica Veterinaria de la Policía Montada, quien además supervisa las condiciones del corral, acondicionado en un estacionamiento propiedad de Jaime Domínguez, en el barrio de San Lucas, a donde se llevan los caballos el Miércoles Santo a mediodía. Previamente les colocan ramplones de goma en los talones para que no se resbalen en el asfalto. Con su equipo de médicos, las 24 horas supervisa que no tengan cólicos ni lesiones, y les lleva alimento. El sábado en la mañana los regresan al campamento. Los caballos y sus entrenadores son una parte importante de la representación y están detrás de la Pasión desde varias semanas atrás, lo cual es una satisfacción para el comandante Urbano Viruel.³

Uno de los grandes atractivos de esta representación son los escenarios, que se preparan con antelación durante varios días.

3. Entrevistas realizadas en el campamento de la Policía Montada, domingo 23 de marzo de 2014.



Procesión de Jueves Santo. Los vecinos invitan naranjas a los caminantes, 17 de marzo de 2014. **Fotografía** © Beatriz Ramírez González.

Al respecto, Roberto Guillén dice:

Como cualquier construcción, una escenografía tiene que tener una base, un cimiento, hay que saber cómo hacerlo, o de lo contrario te topas con muchas complicaciones. Si tienes fe —volvemos a la fe— en ti mismo y sabes cómo hacerlo —calcular el peso, el equilibrio, todo— vas a salir adelante y vas a ver el asombro de mucha gente. Para hacer este trabajo te basas en todo: desde ingeniería hasta anatomía. La escenografía de Semana Santa se hace bajo diseño. La gente te trae una idea y tú la analizas y pones de tu parte. Todo está amparado bajo el estudio de la historia.⁴

La escenografía final es muy importante, aunque hay un trabajo previo llevado a cabo por un grupo de trabajadores de Logística de Servicios Generales de la Alcaldía Iztapalapa. Tres semanas antes de Semana Santa comienza su labor. En primer lugar, los del Comité Organizador arman las estructuras metálicas; luego, los trabajadores de la alcaldía las refuerzan con soldadura y las forran con madera. Llegan los camiones y camionetas con el material necesario, todo comprado cada año por las autoridades de la alcaldía, las cuales han apoyado la realización de esta representación desde hace

4. Testimonio de Roberto Guillén (*Pasión...*, 2008: 44).

29 años. Empiezan en la plaza Cuitláhuac con la construcción de los escenarios del castillo y de los azotes, luego con el que será usado para la última cena del jueves, y se convierte en el palacio de Herodes el viernes, con sencillos cambios. La escenografía del castillo se quita para hacer la de la resurrección, reintegrada a la representación desde 2006.

Cuando terminan en la plaza Cuitláhuac, arman las estructuras para los escenarios de las tres caídas, para lo cual emplean dos días en cada una. Terminan en el cerro de la Estrella, cerca del predio de La Pasión, donde será la aprehensión del Huerto de los Olivos, el jueves por la noche. El miércoles, un día antes del Jueves Santo, los miembros del Comité Organizador hacen un recorrido junto con las autoridades delegacionales, quienes les van entregando cada uno de los escenarios (Ramírez, 2011: 4-6).

El Comité quita las escenografías el lunes siguiente a la Semana Santa, mientras el grupo de Logística tarda alrededor de un mes en desmontar todo.

Aunque de la casa de los ensayos mucho se ha dicho en reconocimiento a la gran labor de la familia que la habita, no puedo dejar de mencionar su aportación desde hace más de 70 años; y aunque ya no está presente el señor Juan Cano, su familia asume con gusto el compromiso. Debo decir que en esta casa se celebra una reunión el Domingo de Resurrección para un convivio que festeja haber cumplido un año más con la tradición.

Son muchas las personas que participan en los días previos a la representación, preparando lo necesario; igualmente, durante las escenificaciones intervienen elementos de seguridad para resguardar el orden, equipos médicos, medios de comunicación, nacionales e internacionales, y los propios habitantes de los ocho barrios, quienes reparten naranjas partidas o bolsitas de agua a quienes caminan en las procesiones.

En la ruta de la Pasión de los ocho barrios hay obras de arte que realzan la representación. En el sitio de la primera caída de Cristo, en la esquina de Ayuntamiento y Mariano Escobedo, se ubica una escultura de bronce en altorrelieve que representa ese momento del vía crucis, realizada en 2007 por Pancho Cárdenas, escultor de gran reconocimiento internacional.

Del mismo autor son las esculturas de la segunda y tercera caídas, en Cuauhtémoc y Allende, y en Cuauhtémoc esquina Lerdo, respectivamente. La de la tercera caída fue la primera que elaboró el maestro Cárdenas, en 2002. Ese mismo año creó en resina y metal la escultura monumental de un nazareno llamada *Cristo entre la vida y la muerte*, que se colocó en el puente peatonal de la avenida Ermita Iztapalapa, frente al santuario del Señor de la Cueva, y que se ha convertido un ícono de la demarcación.

En las cúpulas del santuario, declarado monumento histórico por el INAH, disfrutamos de los murales alusivos a la Pasión de Cristo pintados en 1875 por Anacleto Escutia, originario de Iztapalapa. El atrio es otro de los escenarios de la representación.

En la parroquia de San Lucas Evangelista, también reconocida como monumento histórico, existe un lienzo de pintura del siglo xvii que representa el descendimiento de Cristo de la Cruz, y que corresponde a la decimacuarta estación del vía crucis.

Imágenes escultóricas religiosas toman parte en la Semana Santa de Iztapalapa, como se mencionó antes, y junto con las esculturas en las calles permanecen como patrimonio artístico el resto del año.

Además, los maestros floristas del pueblo elaboran portadas florales en las que se incluyen cuadros de semillas con imágenes de pasajes bíblicos. Podemos ver a hombres, mujeres y niños que forman figuras de flores sobre las estructuras metálicas que les sirven de base. Con material natural o con unicel, colocan alguna leyenda de agradecimiento y fe.

Por otro lado, tenemos el mural *Iztapalapa. Ayer, hoy y siempre*, pintado por el maestro Pancho Cárdenas en el patio del edificio sede de la alcaldía en 2003. En uno de los paneles se encuentran imágenes de los santos que le dan nombre a los ocho barrios, mezcladas con diversas escenas de la representación de Semana Santa.

Como un homenaje a las personas que por más tiempo han participado en la representación, el artista plasmó allí sus rostros: Jorge Ávila Domínguez (+), quien representó de 1953 a 2015 el papel de Heraldo; Tomás Alvarado Cedillo (+), quien personificó por 21 años a Judas (desde 1970) y en el mural está besando a Cristo, representado por Víctor Valle; Arturo Serrano, quien por 20 años revivió a Samuel Belibet; Jaime Rueda, quien ha participado como soldado en varias ocasiones y en una de las escenas pintadas hiere a Cristo en el costado, y Roberto Guillén Flores, Judas durante cuatro años, quien también ha representado a otros personajes y fue por años presidente del comité organizador.

Historia, tradición, fe, cultura, solidaridad: todo se conjuga en esta representación, declarada en 2012 patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México y que está a la espera de ser declarada patrimonio de la humanidad.

Bibliografía

Rosa Blancas, Ángel de la (2012). *Semana Santa en Iztapalapa durante la época colonial*. México: inédito.

Libro de cuentas de la Cofradía del Santísimo Sacramento en Iztapalapa (1736-1793). México: Archivo Parroquial de Iztapalapa.

Libro de cuentas de la Cofradía del Santo Entierro de Cristo Señor Nuestro fundada con autoridad ordinaria en su capilla que está en una de las cuebas que llaman de Jerusalén en el Pueblo de San Lucas Ystapalapan (1736-1764). México: Archivo Parroquial de Iztapalapa.

Libro de entierros de la parroquia de San Lucas Evangelista (3 de mayo de 1829-24 de abril de 1834).

Ramírez González, Beatriz (2011). "Detrás de la Pasión". *Agua sobre las Lajas. Revista Cultural de Iztapalapa*, año 1 (3), marzo-abril, p. 4-p. 6.

Pasión en Iztapalapa (2008). [Juan Villoro (prólogo) y Carlos Monsiváis (epílogo)]. México: Delegación Iztapalapa.

Bibliografía sobre Iztapalapa

Karla Peniche Romero *

Semana Santa Iztapalapa

- Alatrste Torres, Francisco (2006). *Iztapalapa: Religión e identidad, un estudio antropológico visual* (tesis de Licenciatura en Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- ____ (2008). *Imagen, globalización e identidad. Semana Santa en Iztapalapa* (tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Cruz Mejía, Miriam Guadalupe (2011). *Cultura y religiosidad popular: participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa* (tesis de Licenciatura en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Delegación Iztapalapa (2000). "CLVII representación de la Pasión en Iztapalapa". México: Delegación Iztapalapa México [publicación estilo fanzine].
- ____ (2001). "CLVIII representación de la Pasión en Iztapalapa". México: Delegación Iztapalapa. [publicación estilo fanzine].
- ____ (2002). "CLIX representación de la Pasión en Iztapalapa". México: Coordinación de Comunicación Social de la Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2004). "CLXI representación de la Pasión de Cristo en Iztapalapa. Al encuentro de tu pasado y tú presente. La Pasión se vive en Iztapalapa". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2006). "CLXIII representación de la Pasión de Cristo en Iztapalapa. Al encuentro de tu pasado y tu presente. La pasión se vive en Iztapalapa". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2007). "CLXIV representación Semana Santa Iztapalapa, Tradición de siglos. Historia de devoción... Semana Santa". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2008). "CLXV representación Semana Santa Iztapalapa: María en el corazón del pueblo". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2009). "CLXVI representación Semana Santa Iztapalapa. La Pasión de un Pueblo". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- ____ (2011). "Semana Santa. 168 años de tradición. Tradición que une generaciones". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].

* Museo Nacional de las Culturas del Mundo, INAH (karla_peniche@inah.gob.mx).

- _____ (2012). "CLXIX Representación de la Semana Santa. Tradición cultural de la Ciudad de México". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- _____ (2013). "CLXX Representación de la Semana Santa. 168 años de tradición. Tradición que une generaciones". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- _____ (2014). "CLXXI Representación de la Semana Santa. El milagro que nos une". México: Delegación Iztapalapa [publicación estilo fanzine].
- Freda, Néstor. (2011) "Declaratoria de la Semana Santa en Iztapalapa". *Agua sobre las Lajas. Revista Cultural de Iztapalapa*, 1.
- García Mora, Carlos (2007). "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)" [mecanoescrito proporcionado por el autor].
- Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el espíritu pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: UAM.
- 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* [disco compacto]. Sevilla.
- _____ (2011). "La vida ceremonial como patrimonio vivo en Iztapalapa, pueblo de la Ciudad de México, y 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.
- Gómez Poncet, Jorge (1994). "150 años de la Pasión. La Semana Santa en Iztapalapa". *México en el Tiempo*, 2. pp. 58-63.
- Holtz, Débora, y Juan Carlos Mena (eds.) (2007). *Pasión en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa-Trilce.
- Iglesias y Cabrera, Sonia C., Leticia Salazar Cárdenas y Julio César Martínez Gómez (2002). *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*. México: Conaculta.
- Insúa Canales, Víctor (1973). "Semana Santa en Iztapalapa", en *Boletín DEAS*, 3, pp. 12-18.
- León Rivera, Jorge (1992). "Benito Juárez y la representación de La Pasión de Iztapalapa". En *Semana Santa en Iztapalapa*. México: UAM-I.
- Luna Parra, Adriana (coord.) (1992). *Semana Santa en Iztapalapa*. México: Departamento del Distrito Federal/Delegación Iztapalapa/UAM-I/Centro Cultural El Juglar.
- _____ (coord.) (1993). *150 años, 150 fotos. Semana Santa en Iztapalapa*. México: Departamento del Distrito Federal/Delegación Iztapalapa/UAM-I/ Dirección General de Culturas Populares/CNCA/Centro Cultural El Juglar/Casa de Cultura "Guillermo Bonfil Batalla".
- Medina Ruiz, Fernando (1956). "Viernes Santo en Ixtapalapa". En *Del Anáhuac y otras prosas de la mañana* (pp. 123-127). México: Editora e Impresora Maya.
- Mendoza, Vicente T., y Ralph Steel Boggs (1943). "La Semana Santa en Iztapalapa". En *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*. México: Sociedad Folklórica de México.
- Monsiváis, Carlos (2007). "Las siete palabras de Iztapalapa". En Débora Holtz y Juan Carlos Mena (ed.). *Pasión en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa-Trilce.
- Monsiváis, Carlos (2007). "Epílogo". En *Pasión en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa.

- Partida Tayzán, Armando (2006). "La teatralidad actual de la Pasión en Iztapalapa". *América sin Nombre*, 8, pp. 68-74.
- Rodríguez Nicholls, Mariángela (1988). *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestras. Semana Santa en Iztapalapa* (tesis de Maestría en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- ____ (1991). *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestras. Semana Santa en Iztapalapa*. México: CIESAS.
- ____ (1991). "La Semana Santa en Iztapalapa o expresión cultural en proceso de hegemonización creciente". *Papeles de la Casa Chata*, año 6, (8). pp. 8-15.
- ____ (1992). "Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones". *Iztapalapa*, 25, pp. 13-28.
- ____ (2007). "El proceso de selección de tradiciones: Semana Santa en Iztapalapa". En Teresa Mora (coord.). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico* (pp. 199-204). México: Gobierno del Distrito Federal/ INAH.
- Sánchez, Elvia (1976). "La Pasión en Iztapalapa". *El Día. Vocero del Pueblo Mexicano*, 17 de abril. p. 11.
- Torr, Frances (1930). "La Pasión en Ixtapalapa, D. F.". *Mexican Folk-Ways*, VI (2). pp. 95-99.
- Villoro, Juan (2007). "Prólogo". En *Pasión en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa.
- Zugarazo de Vargas, Silvia (1997). "Tradición, y pasión. Iztapalapa". *Tiempo y Espacio*, 1.
- ____ (2007). *La representación de la Pasión de Cristo en Iztapalapa*. México: Talleres de Iluminación.

Rituales en Iztapalapa

- Arroyo Mosquera, Antonio (1991). *La fiesta al "Señor de la Cuevita" en el pueblo de Iztapalapa D.F. como ejemplo de expresión popular de la región católica* (tesis de Licenciatura en Etnología). Escuela Nacional Antropología e Historia, México.
- Bravo, Carlos et al. (1992). "Iztapalapa: ritual, cultura y cambio social". *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 12.
- Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica". En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: IIH/UNAM.
- ____ (1996). "Paisajes rituales del Altiplano central". *Arqueología Mexicana*, IV (20).
- ____ (2004). "¿El culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual". Johanna Broda y Catharine Good (coord.) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México: Conaculta/INAH/IIH-UNAM.
- García Gutiérrez, Jesús (1974). "Cristo se quiso quedar en Iztapalapa". *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 5.
- Garma Navarro, Carlos (1990). "Ideología entre los grupos religiosos de Iztapalapa sobre sus competidores". En *III Reunión Latinoamericana [sobre] Religión Popular y Etnicidad* (pp. 20-21). México: ENAH.
- ____ (1992). "Iztapalapa: ritual, cultura y cambio social". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25, pp. 7-12.

- _____ (1994). *Cambio religioso en Iztapalapa* (tesis de Maestría en Antropología Social). UAM-I, México.
- Garza Marcué, Rosa María (2008). *Comida ritual del Día de Muertos en Culhuacán e Iztapalapa, pueblos originarios de la Ciudad de México*. Bogotá: XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad.
- Broda, Johanna, y Catharine Good (coord.) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México: Conaculta/INAH/ IIH-UNAM.
- DEAS-INAH. Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella. *Calendario ritual del pueblo de Iztapalapa* [Interactivo]. Recuperado de: <<http://www.inah.gob.mx/inah/536-interactivos>>.
- Montero García, Arturo (2002). *Huizachtépetl, geografía sagrada de Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa.
- Navarrete Zamora, Noé Juan (1985). *Iztapalapa fiestas de mayordomías. Un estudio histórico social* (tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- León, Imelda (14, 10, 1977). "Iztapalapa conserva fiestas tradicionales". *El Día. Vocero del Pueblo Mexicano*, p. 14.
- Olavarría y Ferrari, Enrique de (1896). "La excursión a Ixtapalapam". En *Crónica del Undécimo Congreso Internacional de Americanistas*. México: Imprenta y Litografía "La Europea" de F. Camacho.
- Pérez Cruz, Emiliano (1991). "Iztapalapa: sigue la cruz". *México Indígena* [nueva época], 20, pp. 33-40.
- Ramírez González, Beatriz (2003). *El papel del clero secular en el proceso evangelizador en Iztapalapa en la etapa colonial 1521-1794* (tesis de Licenciatura en Historia) UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Rodríguez, Mariángela (2007). "El proceso de selección de tradiciones: Semana Santa en Iztapalapa". En Teresa Mora (coord.). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico* (pp. 199-220). México: Gobierno del Distrito Federal/INAH.
- Rosales Ayala, Héctor (1991). *De Iztapalapa a Tlaltenango: ¡La tradición vive!* [Aportes de Investigación, 43]. Cuernavaca: CRIM/UNAM.
- Sánchez Reyes, Armando (1990). *Cargos religiosos: como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa* (tesis de Licenciatura en Antropología Social). UAM-I, México.
- Velasco Sánchez, Beatriz, y Natalia Arias Leal (1993). *Las mayordomías: una tradición con identidad*. México: Delegación Iztapalapa-Departamento del Distrito Federal/UAM-I/DGCP/Conaculta.

Iztapalapa

- Cano, Gabriela (1999). "Los territorios de la memoria en Iztapalapa, D. F.". En *Los archivos de la memoria*. México: INAH.
- Cámara de Diputados (2003). *Los ocho barrios. Base de crecimiento y desarrollo de Iztapalapa*. México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Delegación Iztapalapa (1987). *Monografía histórica de Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa.
- De la Rosa Blancas, Ángel (1999). *La cuevita del pueblo de Iztapalapa. Late Iztapalapa IV, taller de investigación y edición popular*. México: UAM-I/DGCP/Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/Gobierno del Distrito Federal.
- Callegos, Gonzalo (1957). *Relación de Iztapalapan*. México: Vargas Rea.

- García Mora, Carlos (1975). "Iztapalapa, tradicionalismo y modernización". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, 11, pp.11-27.
- Garma Navarro, Carlos, y Roberto Shadow (1996). "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac". En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (pp. 65-80). México: UAM-I.
- Garza Marcués, Rosa María (2013). "Territorio, recursos naturales y paisaje en la cosmovisión de Iztapalapa, sus ocho barrios y sus dos medios pueblos". En *Homenaje a la Dra. Johanna Broda*. Puebla: BUAP.
- León Rivera, Jorge (1981). *Estudio geográfico-histórico de la Delegación Iztapalapa* (tesis de Licenciatura en Geografía). FFL-UNAM, México.
- Loya, Francisco de (1986). *Relación de Iztapalapa. Relación geográfica del siglo XVI*, t. II. México: UNAM.
- Montaño, Cristina María (1984). *La tierra de Iztapalapa. Luchas sociales*. México: Cuadernos Universitarios/UAM-I.
- Piho Lange, Virve (1996). *Iztapalapan durante la Conquista*. México: INAH.
- Ramírez González, Beatriz (2005). *Guía turística de Iztapalapa y su patrimonio*. México: Delegación Iztapalapa.
- _____ (2005). *Iztapalapa: Ayer, Hoy y Siempre. La historia de Iztapalapa en la propia sede delegacional*. México: Delegación Iztapalapa.
- _____ (2008). "La epidemia de cólera morbus en el pueblo de Iztapalapa". En *Memorias de la 5a. Reunión Nacional, Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios A. C.* (pp. 75-80). México.
- _____ (coord.) (2012). *Patrimonio arqueológico, histórico, intangible y natural de la Delegación Iztapalapa*. México: UAM-I/Delegación Iztapalapa.
- Romero Parra, Jesús et al. (1993). *El fuego de nuestro origen. Una raíz indígena, Proyecto editorial Late Iztapalapa I*. México: Delegación Iztapalapa/DGCP-CNCA/UAM-I/Casa de Cultura "Guillermo Bonfil Batalla".
- Rosa Blancas, Ángel de la (1996). "La cuevita del pueblo de Iztapalapa". En *Late Iztapalapa IV*. México: Delegación Iztapalapa/UAM-I/DGCP-CNCA/Consejo de la Crónica de la Ciudad de México.
- Sevilla, Amparo (1992). "Bibliografía comentada sobre la delegación Iztapalapa". *Iztapalapa*, 25.
- Zugarazo de Vargas, Silvia (1997). "Iztapalapa. Tiempo y Espacio". *Órgano de Difusión del Consejo de Fomento Cultural en Iztapalapa, A. C.*, 1.

Chinampas

- Alzate y Ramírez, José Antonio (1831). "Suplemento [a la memoria sobre agricultura]". *Gaceta de la Literatura de México* 2.
- Ávila López, Raúl (1983) *Las chinampas de Ixtapalapa* (tesis de Licenciatura en Antropología Social). ENAH, México.
- Broda, Johanna (2004). "¿El culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual". En Broda, Johanna y Catharine Good (coords.) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México: Conaculta/INAH-IIH/UNAM.
- Castillo Palma, Norma Angélica (2012). *Cuando la ciudad llegó a mi puerta: una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*. México: UAM-I.
- Coe, Micheal (1964). "The chinampas of México". *Scientific American*, 211 (1), pp. 90-98.

- González, Carlos Javier (comp.) (1992). *Chinampas prehispánicas*. México: INAH.
- Ezcurra, Exequiel (1990). *De las chinampas a la megalópolis: el medio ambiente en la cuenca de México*. México: SEP/FCE.
- García Acosta, Virginia, Juan Manuel Pérez Zevallos y América Molina (2003). *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico* [t. I. Épocas prehispánica y colonial]. México: FCE-CIESAS.
- González, Carlos Javier (comp.) (1992). *Chinampas prehispánicas*. México: INAH.
- González Zuloaga, Bernardita (1984). *Locus de control entre los chinamperos de Iztapalapa* (tesis de Licenciatura en Psicología Social). UAM-I, México.
- López Huebe, Marta Susana (1984). *Un análisis psicosocial: redes de intercambio y parentesco en la comunidad chinampera de Iztapalapa* (tesis de Licenciatura en Psicología Social). UAM-I, México.
- López Ríos, Georgina Florencia (1988). *Sistema agrícola de chinampas: perspectiva agroecológica*. Texcoco: UACH.
- Macazaga Ordoño, César (1979). *Iztapalapan en el agua atravesada*. México: Innovación.
- Montaño, María Cristina (1984). "La tierra de Iztapalapa, luchas sociales desde las chinampas hasta la transformación urbana". En *Cuadernos Universitarios*, 17. México: UAM-I.
- Reid, Anne (1985). "Las chinampas de Iztapalapa: su tecnología, historia y desaparición". *Revista A, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-A*, VI (15), pp. 183-192.
- Rivera Cambas, Manuel (1957). "Iztapalapa-Iztapalapam (río o agua de lozas)". En *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, pero de importancia geográfico e histórica* (pp. 491-492 [c1853]). México: Editora Nacional.
- Rojas Rabiela, Teresa (coord.) (1995). *Presente, pasado y futuro de las chinampas*. México: CIESAS/Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco.
- ____ (1993). *La agricultura chinampera: compilación histórica*. Texcoco: UACH.
- Santa María, Miguel (1912). *Las chinampas del Distrito Federal: informe rendido al señor Director General de Agricultura por Miguel Santa María*. México.
- Stephan-Otto, Erwin, y Aurora Zlotnik Espinosa (2001). *La chinampa: evaluación y sustentabilidad*. UAM/Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco.

Templo del Fuego Nuevo

- Hernández García, Aurora (s.f.). *Leyenda del Fuego Nuevo*. México: Asociación de Profesores de Iztapalapa, A.C.
- Montero García, Arturo (2002). "El mundo subterráneo del Huizachtepetl". *Iztapalapa. Tiempo y espacio*, 6, pp. 8-14.
- ____ (2002). "El sistema cavernario del Huizachtepetl". En *Huizachtepetl, geografía sagrada de Iztapalapa* (pp. 169-202). México: Delegación Iztapalapa.
- Noguera, Eduardo (1968). "Ceremonias del Fuego Nuevo". *Cuadernos Americanos*, CLVIII (3).
- Pérez Negrete, Miguel (2005). *Templo del Fuego Nuevo en el Huixachtécatl. Cerro de la Estrella: forma y función de un centro ceremonial del sur de la cuenca de México* (tesis de Licenciatura en Arqueología). ENAH, México.
- Saenz, César (1967). *El Fuego Nuevo*. México: INAH.

Rituales

- Alatraste Torres, Francisco (2006). *Religión e identidad. Un estudio antropológico visual* (tesis de Licenciatura en Etnohistoria). ENAH, México.
- Alonso Bolaños, Marina, y Catharine Good (2007). "Cosmovisiones y mitología. Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio. Segunda línea de investigación, documento rector". *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, 90, pp. 16-24.
- Arizpe, Lourdes (2009). *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*. México: Cámara de Diputados, LX Legislatura/CRIM-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Broda, Johanna (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2.
- Broda, Johanna, y Catharine Good (coord.) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México: Conaculta/INAH/ IIH-UNAM.
- Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coord.) (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- Durán, fray Diego (1980). *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México: Innovación.
- Good Eshelman, Catharine (2007). "Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural". *Mirada Antropológica. Revista del Cuerpo Académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP* [nueva época], 6.
- Magaloni Kerpel, Diana (2006). "La montaña de origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como instrumento político-religioso y su uso en el siglo XVI". En *La imagen política. XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: UNAM-IIIE.
- Mora, Teresa, y Ella Quintal (1987). "Religión e identidad en contextos urbanos". *Antropología, Boletín Oficial INAH*, 17.
- Motolinia, Toribio (1971). *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Portal Ariosa, María Ana (1994). "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas". En Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades/UAM.
- Rodríguez Nicholls, María Ángela (1988). "En los tiempos del cólera se originaron fiestas". *Boletín de Antropología Americana*, 18, pp.127-147.
- Sahagún, Bernardino de (1981). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (4ª ed.) [4 vol.]. México: Porrúa.

Ciudad de México

- Bazarte Martínez, Alicia (1989). *Las cofradías españolas en la Ciudad de México (1526-1860)*. México: UAM-A.
- Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo (1989). *Los costos de la fe, las cofradías y la Ciudad de México (siglos XVI al XIX)*. México: CIDE.
- De la Peña, Guillermo (coord.) (2011). *La antropología y el patrimonio cultural de México* [t. III, col. El patrimonio histórico y cultural de México (1810-2010)]. México: Conaculta.

- Gómez Tenorio, Ricardo (2008). *Capillas de barrios indígenas en la Ciudad de México, siglos del XVI al XX* (tesis de Maestría en Historia del Arte). UNAM, México.
- Gomezcézar Hernández, Iván (2005). "La Ciudad de México y los pueblos originarios". *Ojarasca*, 98.
- León Rivera, Jorge (2000). "Cerro de la Estrella, un litigio de tierras entre indígenas y españoles en la época colonial". *Iztapalapa tiempo y espacio, Órgano de Difusión del Consejo de Fomento Cultural en IztaPalapa, A. C.*, 6.
- Medina Hernández, Andrés (coord.) (2007). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: IIA-UNAM/UACM.
- _____ (2008). *De la república de indios a la mesa directiva. La transformación de los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México*. México: UNAM.
- Mora Vázquez, Teresa (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Distrito Federal/INAH.
- Motolinia, Toribio (2007). *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los Ritos Antiguos, Idolatrías y Sacrificios de los Indios de la Nueva España, y de la Maravillosa Conversión que Dios En Ellos Ha Obrado*. México: Porrúa [Sepan Cuantos..., 129].
- Nolasco Armas, Margarita (1981). *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*. México: INAH.
- Novo, Salvador (1974). *Seis siglos de la Ciudad de México*. México: FCE.
- Pérez Martín del Campo, Marco Antonio, y Marco Antonio Rivera Nolasco (2011). "Los pueblos originarios de México". *Revista de Estudios Agrarios*, 47, pp. 15-60.
- Zárate Toscano, Verónica et al. (1995). *La Ciudad de México. Antología de lecturas, siglos XVI-XX*. México: SEP.



Entre cambios y transformaciones. Los pueblos indígenas en la región lacustre del Alto Lerma | María Isabel Hernández González, María Elena Maruri Carrillo y Efraín Cortés Ruiz

Enseñanzas y perspectivas de un proyecto editorial colectivo | Carmen Morales V., Catalina Rodríguez L., José Antonio Serratos H. y Cristina Mapes S.

Una nueva lectura del *Popol Vuh* | Alfonso Arellano Hernández

La agentividad: entre las lenguas y la cultura | Roberto Flores

En riesgo la salvaguarda de la música tradicional mexicana | Amparo Sevilla

La deshumanización de las inmigrantes mexicanas y los discursos antiinmigrantes en Estados Unidos de América | Sophie S. Alves

Periodismo, literatura y semiótica en *Número cero* de Umberto Eco | Alfredo Tenoch Cid Jurado

El viaje de inmersión y el regreso introspectivo del antropólogo | Carlos García Mora y Rosa Brambila



Y sin embargo hay fiesta | Renata Schneider

Se me frunció todo, imadre... qué temblor!

| María Elisa Velázquez, José Luis Martínez
y Miguel Ángel Domínguez

Los sismos de septiembre de 2017

y la protección del patrimonio cultural

en Tepeyanco, Tlaxcala | Nazario Sánchez

Mastranzo, Alatiel de la Mora Gómez, Claudia
Jazziel Lumbreras Delgado, Milton Gabriel
Hernández García y Omar González Ramírez

**Fracturas del patrimonio. O las formas de valorar
que el sismo exhibió. Notas sobre Tlayacapan**

| Israel Lazcarro Salgado

**Los efectos de los terremotos y las inundaciones
de septiembre de 2017 en San Mateo del Mar**

| Paola García Souza

**De la vulnerabilidad socioambiental al olvido. Las regiones Norte y Montaña Alta de Guerrero
tras el sismo del 19 de septiembre de 2017** | Cristina Hernández Bernal

**Diagnóstico emergente en las comunidades afectadas por el sismo del 19 de septiembre de 2017
en el Estado de México** | Patricia Gallardo Arias

Lo que el sismo no derrumbó. Experiencias posteriores al 19 de septiembre en el suroeste de Puebla
| Laura Rodríguez Cano, Rodolfo Rosas Salinas, José Bardomiano Hernández y Azul Ramírez

San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, después del 19 de septiembre de 2017. Apuntes iniciales
| Leonardo Vega Flores, Laura E. Corona de la Peña y Eliana Acosta Márquez

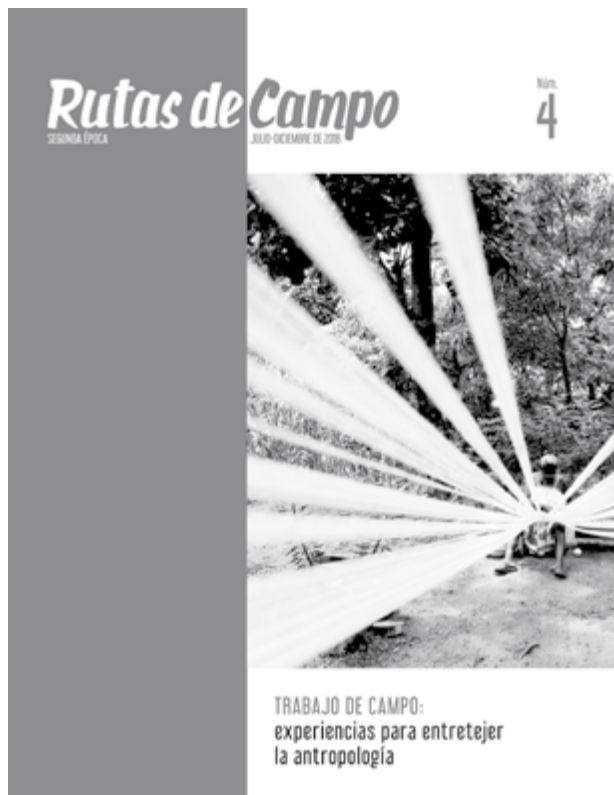
Los daños de un edificio de interés histórico-comunitario en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco

| Ingrid Galilea Castañeda Gutiérrez, Edgar Israel Mendoza Cruz, Sergio Luke Carrillo Valderrama, Genaro
Rodrigo Portillo López, Donaciano Gutiérrez Gutiérrez, Claudia Jean Harriss Clare y Eduardo González Muñiz

Los sismos como detonadores | Virginia García Acosta

Proyecto de reconstrucción del Centro Histórico de la Ciudad de México | María Elena Morales

**Los sismos de septiembre de 2017. De la incertidumbre y el temor a la participación social
y el impulso a la restauración de los daños en el patrimonio cultural. Entrevista a Diego Prieto,
Director General del INAH** | Sergio Pliego Fuentes



Trabajo de campo etnográfico en la tradición nacional: población y territorio

| Eduardo González Muñiz

Los antropólogos aprendices de brujos

| Francisco Javier Guerrero

Compartiendo la diferencia. Una vida en el campo | Elio Masferrer Kan

Mi experiencia en el trabajo de campo. Una retrospectiva biográfica

| Milton Gabriel Hernández García

Apuntes reflexivos de una etnografía multisituada en México, Perú y Japón

| Dahil Mariana Melgar Tísoc

¿Cómo se vive el trabajo de campo en una comunidad indígena siendo mujer?

| Verónica Ruiz Lagier

Cuando la antropología hace enfermar de susto y otras experiencias de trabajo de campo en la Costa Chica: violencia, ser mujer antropóloga y racismo | Cristina V. Masferrer León

Notas etnográficas sobre el racismo: una perspectiva reflexiva | Citlali Quecha Reyna

La conmemoración de Ashura en Teherán. Apuntes sobre una etnografía exprés
| Alejandra Gómez Colorado

Los nahuas de La Resurrección, Puebla. Notas y vivencias etnográficas acerca del despojo de sus tierras | Eliana Acosta Márquez

Primera experiencia de campo México-Canadá | Rosa María Vanegas García

El trabajo de campo en arqueología: una reflexión personal desde la filosofía de la ciencia
| Manuel Gándara Vázquez

Instructivo para los autores

Rutas de Campo es un instrumento de difusión académica que da a conocer textos resultantes del trabajo de campo (fuentes históricas, reflexiones, relatos, experiencias, anécdotas, etcétera), peritajes, resultados de eventos (seminarios, encuentros, coloquios, etcétera) que son productos de la praxis de las disciplinas antropológicas en nuestro país. Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gob.mx
pedro_ovando@inah.gob.mx

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Rutas de Campo acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 30 páginas.

Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

Recursos impresos

a) Libro completo:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (número de la edición). Ciudad: Editorial.

El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4^a ed.), (3^a ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:

Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación/año de reimpresión). *Título de la obra* (número de reimpresión). Ciudad: Editorial.

El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7^a reimpresión), (4^a reimpresión). La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador: a continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo; en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.); compilador (comp.); director (dir.); colaborador (colab.); organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx-xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo". *Nombre del periódico*, p.-p.

En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro, utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizará con una publicación periódica.

Recursos no publicados

j) Ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia*. Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico; ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI; pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxx

En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.

Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperado de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.

En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas on-line:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

r) Contribuciones en blog:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores, colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores, escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas "et al." (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un códice, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Códice Dresde*.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Rutas de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

